MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº45 (2013)

ISSN: 1699-2849
Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

Rafael VIVES FOS

LA REALIDAD DE DIOS SEGÚN LEONARDO POLO

Director: J. Fdo. Sellés

Trabajo de investigación
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra

****

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
- A.- PERÍODOS DE CRECIMIENTO Y DECLIVE
- B.- SOBRE LA REALIDAD DE DIOS EN LA HISTORIA

Iª PARTE: SOBRE LA REALIDAD DE DIOS, EN LOS GRIEGOS Y MEDIEVALES
- A.-CULTURA COSMOCÉNTRICA: "SEMILLAS" DEL MONOTEÍSMO, COMO "PROYECCIÓN DEL PENSAMIENTO Y ANHELO HUMANOS"
- B.-CULTURA TEOCÉNTRICA: "DIOS ES PERSONAL, CIMA DEL MISTERIO, NOS HABLA Y NOS AMA"

IIª PARTE: LA REALIDAD DE DIOS EN EL PENSAMIENTO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO
- A.- CULTURA MODERNA: EL DIOS IMPERSONAL DEL LIBERALISMO Y MARXISMO
- B.- HOY, INNOVAR UNA "VERDADERA ILUSTRACIÓN", PARA REDESCUBRIR AL DIOS PERSONAL, QUE NOS AMA Y NOS HABLA

INTRODUCCIÓN

¿Qué es la verdad?

Esta pregunta, formulada superficialmente y con cierto escepticismo por Pilato, "es una hoy cuestión muy seria, en la cual se juega el destino de la humanidad"[1]. En efecto, si la verdad no existiera o fuera inaccessible, a la política actual, no le quedaría sino "tratar más bien de lograr establecer la paz y la justicia con los instrumentos disponibles en el ámbito del poder"[2]. Pero entonces, "¿qué justicia sería posible? ¿No debe haber quizás criterios communes que garanticen verdaderamente la justicia para todos, criterios fuera del alcance de las opiniones cambiantes y de las concentraciones de poder"[3]. Resulta evidente la actualidad de la cuestión en todo el mundo, y de su urgente reformulación. Hoy, la irredención del mundo está relacionada, de modo particular, con la ilegibilidad de la Creación, y con la respectiva irreconocibilidad de la verdad. Incluso la misma ciencia moderna, con sus aspectos positivos innegables, pretende haber descifrado el lenguaje de Dios, y saber explicar las matemáticas de la Creación, reconocidas incluso en el código genetico del hombre; en realidad, la ciencia experimental nos ha introducido parcialmente en la verdad, más bien, en una verdad funcional sobre el ser humano, y por lo tanto, sobre la realidad de Dios. La cuestión sobre la verdad parece hoy insoluble, incluso hoy, se le considera molesta. "Pero sin la verdad, el hombre pierde el sentido de su vida, para dejar el campo libre a los más fuertes. "Redención", en el pleno sentido de la palabra, sólo puede consistir en que la verdad nos sea reconocible"[4]. La Verdad es Dios mismo, y el hombre se acerca a dicha Realidad, en la medida en que se conforma a Ella, incluso en su propia razón, en las cuales, en cierto modo, se refleja la Razón Creadora de Dios. Pero la verdad, en su plenitud, al ser Dios mismo, llega a ser reconocible si Dios es reconocible. Él se da a conocer en la Persona irreductible de Jesucristo, quien ya ha plantado el criterio de la verdad, en medio de la historia"[5]. Así pues, el reconocimiento de la verdad coincide con el reconocimiento del Dios Vivo de Cristo, Vivo y presente en la historia, nuestra historia. Pero es necesario reconocer que, este reconocimiento nunca es pleno, está supeditado desde siempre a la dialéctica del "reconocer y no reconocer"[6]. Es necesario admitir, que el reconocimiento de la verdad, exige la gran apertura de la razón, la fuerza de la razón y su capacidad de alcanzar la verdad, sabiendo siempre que la fee s una forma peculiar de conocimiento, que provoca a la razón a salir del aislamiento, y a arriesgarse por todo lo que es bello, bueno y verdadero. No podemos ocultar, con todo, que estamos viviendo un deslizamiento desde un pensamiento preferentemente especulativo a uno mayormente experimental. El deseo de descubrir y conocer los secretos de la naturaleza, se han transformado en la voluntad de reproducirla. La conquista científica y tecnológica, ha modificado el antiguo conepto de ratio, aunque expresa la inteligencia con que el hombre consigue

penetrar en las profundidades de la Creación. Pero la ciencia experimental, no es capaz de elaborar principios éticos, aunque éstos estén presentes, y ocultos, en sus propios descubrimientos. La filosofía y la teología son,, en este context, indispensables para que la ciencia esté realmente al servicio del hombre, La inteligibilidad de la Creación, de hecho, no es fruto del esfuerzo científico, sino condición que se le ofrece para permitirle descubrir la verdad presente en ella. El razonamiento científico no crea verdades, sino que las descubre. Las verdades subsisten antes incluso de ser descubiertas. Pero además, la razón, por otro lado, siente y descubre que, más allá de lo que ya ha alcanzado y conquistador, existe una verdad que nunca podrá descubrir partiendo de sí misma, sino sólo recibir como don gratuito. Es la Verdad de la Revelación, que no se sobrepone a la alcanzada por la razón; sino más bien la purifica y exalta; es la verdad que ha tomado el rostro de una persona, Jesús de Nazaret, que trae la última y definitiva respuesta a la pregunta del sentido del hombre.

Con estas breves y sintetizadoras palabras, vamos a tratar de descubrir, con el presente trabajo, los mismos destellos, es decir, como don Leonardo Polo comparte con todos nosotros sus hallazgos, en cuanto a la realidad de Dios, bien sea a través de la persona, del universo e incluso desde la misma ciencia experimental de hoy y de la sociedad. El lector irá descubriendo, poco a poco, como Polo nos quiere educarnos, poco a poco, en otro modo de mirar, original y profundo, y de acercarnos a la realidad de Dios, confiando, desde luego, en la gracia, y apostando por el encuentro fraterno y el diálogo con todos –aún con los más distantes- como camino para anunciar la Verdad que hemos encontrado. Y es que, para Polo, lo que importa, es descubrir la verdad en todo y en todos, pero siempre desde la realidad de Dios.

Acercarse a la novedad innovadora de su mirada, basada en lo que Polo llama abandono del límite mental, no parece ser tarea fácil, pero lo es, y desde luego, vale la pena, pues es de gran ayuda para redescubrir tan noble mirada, sobre la realidad de Dios. Será así, como el Profesor Polo, nos invita e induce, a promover auténticamente la sacralidad de la vida humana, la belleza de la sexualidad vinculada al amor, la importancia de la familia y la necesidad de fundamentar, adecuadamente, los derechos humanos. Dicho en breves palabras, Polo nos invita a descubrirnos plenamente, autotrascendiéndonos, como también lo invita Benedicto XVI, o el pensamiento de los Padres de la Iglesia, por cierto un poco olvidado pero de gran actualidad, en particular, el pensamiento profundo de Gregorio de Nisa, con quien Polo comparte algunas interesantes aportaciones.

En síntesis, podemos decir que, su pensamiento demanda implícitamente una peculiar comprensión, no sólo de la Modernidad, sino también de lo Clásico y de lo verdaderamente y auténticamente Cristiano. Polo recoge así, como vamos a ver,

todo lo positivo de cada uno de esos tres períodos clásico, cristiano y moderno: un modo sumamente original y pertinente para iluminar multiples problemas actuales. Para Polo, existe, pues, una realidad mayor que nos vincula a todos y que nos convoca a vivir como hermanos: es la realidad de Dios, el "Dios vivo y no de muertos", que tanto le gusta citar en su Corpus, y que considera como punto de partida a la hora de acercarse a la realidad de Dios.

Empecemos con palabras muy sugestivas y esperanzadoras del don Leonardo: "se trata ahora de enfocar lo más importante: Dios. Dios es el Ser respecto del cual nosotros los hombres (aparte de otras muchas cosas) nos jugamos el tipo […] Sin embargo, nuestra capacidad de Dios ha sido puesta en duda […] lo debemos enfocar ahora de manera pensante; ver hasta qué punto podemos pensar a Dios. No consideraremos, pues, in recto, el conocimiento de la fe, sino el correspondiente a la dotación cognoscitiva que, como criaturas racionales, tenemos"[7].

Continua Polo afirmando que: "la clave se encuentra en clima cristiano -con preparación precristiana- y sería una necedad prescindir de ella; la clave se encierra en unas palabras con las que el Señor desbarató la torpe aporía de los saduceos acerca de la Resurrección de los muertos: "Dios no es de muertos, sino de vivos"[8]. Para Él, todos viven. Así, para Leonardo Polo, hemos de concluir que se conoce a Dios, en tanto que nuestro pensamiento es un pensamiento viviente. Un pensamiento muerto, un pensamiento asténico, cristalizado, automatizado, difícilmente conoce a Dios. Y, si lo conoce, lo conoce mal"[9].

Polo trata de indicarnos así, que la interpretación pesimista del pensar como algo ajeno a la vida, rige desde hace tiempo en prácticamente toda la historia del pensamiento. Por eso, Polo afirma que "pensar a Dios es pensar por todo lo grande, y esto conlleva una experiencia profunda, espléndida, de nuestro pensar. Si el pensar queda reducido a un apéndice sucedáneo, puramente pragmático, a una especie de instrumento desvitalizado, se compromete el acceso a Dios"[10]. Para el Profesor Leonardo Polo, el acceso a la realidad de Dios, desde el punto de vista del conocimiento, es solidario del carácter vital del conocimiento. "Dios es Dios de vivos; si nuestro pensamiento piensa a Dios, es porque está vivo para Dios: si no, no lo piensa.[11] Polo sabe que "en la medida en que nuestro pensamiento es viviente -y solamente en esa medida-, nuestro itinerario mental in Deum será un camino gallardamente recorrido"[12].

A lo largo de este humilde trabajo, se ha cuidado mucho, en la medida de lo posible, de no desfigurar el original e innovador pensamiento de L. Polo. Y por ello, en una primera parte, trataremos de ver de qué modo se han "jugado el tipo", en orden a su pensar sobre la realidad de Dios, los pensadores más significativos de tres momentos históricos que indicaremos en seguida[13].

Es cierto que hace falta coraje y osadía para ponerse a pensar en Dios en los tiempos actuales, pues Dios es absolutamente trascendente, pero también está muy cerca de nosotros, y pensar en Él, exige superarse a sí mismo, ir siempre a más, más, más, siempre más, en beneficio de uno mismo y, en definitiva, también, y sobre todo, de los demás[14]. Sin embargo, la filosofía no puede evitar plantearse la realidad sobre Dios; es más, todo pensamiento, más tarde o más pronto, "desemboca en Dios a la fuerza"[15], tanto desde la mirada de los sentidos, desde la mirada de la razón, como sobre todo, desde la mirada de la fe.

La principal inquietud que ha tenido don Leonardo, según señalan sus fieles discípulos más cercanos[16], ha sido la de elaborar una antropología transcendental, es decir, actualizar la verdadera ilustración, en base a una noción de persona más amplia que la clásica, basada, según Polo, en la coexistencia, en la subsistencia del frente a todo[17]. Así, si indagamos en el Corpus poliano sobre la realidad de Dios, se llega con cierta facilidad a detectar, que en Polo, al igual que los primeros cristianos –concretamente en los Padres Orientales de la Iglesia-, las tres grandes instancias, Dios, hombre y mundo, aparecen fuertemente implicadas entre sí, en todo el Corpus de Polo. Abordar lo que Leonardo Polo ha tratado, directa o indirectamente, sobre la realidad de Dios, implica por lo tanto, desarrollar plenamente el "amor a la sabiduría", en cada uno de esas tres instancias, hasta incluso, construyendo puentes para penetrar en la "tiniebla" del Misterio, en donde, con don Leonardo, nos acercaremos, abandonando el límite menal, a la "verdadera filosofía", a la plenitud de la misma.

Es cierto que, díficilmente, se puede comprender la reinvidicación poliana del valor de la filosofía, desde el horizonte de la coexistencia de los tres radicales polianos, clásico, cristiano y moderno, sin tener unas nociones "suficientemente claras y completas" de la teología católica. Sería como separar last res instancias entre sí, como tantas veces se ha hecho en el historia del pensamiento. Pues, dicha reinvidicación del valor sapiencial de la filosofía, es realizada por Polo, siempre desde su experiencia cristiana, desde el radical cristiano, considerando siempre las mejores aportaciones de los radicales clásico y moderno[18]. Por eso, ha parecido esencial, en este trabajo, tomar la noción poliana de persona, como clave fundamental para una mejor comprensión de la aportación poliana sobre la realidad de Dios, y de acuerdo con el abandono del límite mental de Polo.

Es cierto que la afirmación de Dios tiene su propia historia. Dar razón de ella y recordarla, implica necesariamente, hacer honor al amor a la sabiduría, por su importante contribución en distintos períodos de la historia. Si inicialmente se concreta el "amor a la sabiduría" con el logos, el ser y el espíritu de Heráclito, Parménides y Sócrates, respectivmante, la afirmación filosófica se orienta después,

“teológicamente”, con las aportaciones de Platón, Aristóteles y Plotino, último genio de la era griega. La “aproximación” humana posterior a la Revelación cristiana, remodelará, purificando y elevando, la terminología alcanzada, por los griegos, y por lo tanto de origen humano, dandóle contenidos más apropiados y profundos.

Aunque algunos pensadores piensen que la existencia de Dios puede plantearse sólo de un modo objetivo y racional, científico, nunca hay que olvidar que para resolverlo correctamente, resulta necesaria también una rectitud subjetiva. Es decir, por la trascendencia que tiene la realidad de Dios para toda la vida humana, en general para abordarla, y vivirla,de manera correcta, es preciso que cada persona posea una actitud moral interior particularmente recta, que esté realmente dispuesto a aceptar las consecuencias vitales de dicha existencia de Dios; de lo contrario, fácilmente puede uno autoengañarse. Por ello resulta difícil, al estudiar racional o científicamente la realidad sobre de Dios, depurar ese estudio de los planteamientos a priori subjetivos inherentes a toda persona, y a las diversas culturas, y en particular al lector de este trabajo. De ahí que, la cuestión sobre la realidad de Dios, nos viene planteada con frecuencia, en la historia, en dependencia con situaciones culturales y sus variantes.

1.- La histórica pregunta sobre la realidad de Dios

Empecemos por recordar brevemente un poco los acontecimientos, lo cual no será de gran ayuda, para situar mejor nuestro estudio. Si nos fijamos en los mediados del siglo XX, abordar la realidad sobre Dios se ha radicalizado, para algunos, planteándose en un clima de tensión, como si implicase una disyuntiva forzosa de Dios frente al hombre. Este tipo de planteamiento viene determinado cuando el hombre se cuestiona a sí mismo, continuamente, como horizonte último de las cosas, propio de la era de los resultados, y con la pasión de salvar su propia libertad como valor original. De ese modo, lo único que se ha conseguido, es alcanzar una visión reducida de la realidad, y también de la misma ciencia moderna, que como veremos, y quizá sorprenda al lector “científico”, puede dilatarse y enriquecerse enormemente de la mano de la filosofía y de la teología, lo que algunos, hoy en día, llaman interdisciplinariedad.

Algunos pensadores recientes, o bien han pensado en una una crisis del lenguaje –Wittgenstein, Rusell-, o bien, en base al antropocentrismo, a pensar en reducidas proyecciones del hombre –no entendido plenamente como persona-, de la realidad –como es el caso de Feuerbach, Marx Freud- , o bien a considerar a Dios como un mito expresivo de la condición trágica del hombre –Camus-, o de una paradójica falta de sentido, en el caso de Sartre. Es fácil adivinar, que en todas estas condiciones, surgidas del homo faber moderno, insertado en la cultura del resultado

como gusta llamarle al Profesor Polo, la posición del hombre en algunos sectores de la cultura se vuelve programáticamente atea.

De todas formas, seamos optimistas, a pesar de los pesares, pues este tipo de crisis las podemos encontrar también en diversos pensadores y momentos de la historia del pensamiento y de la cultura. Baste pensar en diversas experiencias subjetivas que se han dado en la historia – disociando el ámbito del ser en sus tres instancias, Dios, hombre y mundo: por ejemplo, recordemos el movimiento sofista griego, o la dicotomía en la comprensión del hombre por parte de Descartes, que a impulsos de la propia vida y libertad se afirma más allá de la experiencia de sí mismo y del propio mundo, buscándose una razón práctica y vital que divide lo real, en el caso de Kant. Hegel, intentando reconstruir la unidad del ser, intentando superar la discontinuidad entre conciencia y realidad, llega a unos planteamientos, que más bien fomentan la disolución de lo religioso.

Ya Kierkegaard delató a Hegel, considerando que sus intérpretes más fieles son los de la llamada izquierda hegeliana -Feuerbach, Marx-. La reacción valiente de Kierkegaard llevó aquí a algunos a redescubrir a Dios, pero sólo bajo las formas de un sentimiento profundo que, a partir de la "intuición", -intuición originaria en Bergson, experiencia pura o a priori en Maidinier, trascendental en Husserl y experiencia de la presencia del ser en Marcel-, expresada en términos como "misterio", "horizonte del ser", "absoluto personal", queda confinado a la fe sobrenatural –fideísmo- o filosófica –Jaspers-, al misterio como dimensión antropológica –Marcel-, a la "mística" como contradistinta de la "filosofía" –Heidegger-, o se le niega consistencia objetiva –Bultmann-, llegando algunos autores protestantes a hablar de una "muerte de Dios"

La afirmación de Dios, clave en la historia de la filosofía, encierra en sí misma, en su devenir histórico, el deseo innato del hombre por intentar significar su existencia o encontrar, por lo menos, una identidad que escape al mero biologicismo o empirismo fisicalista. Desde los filósofos griegos ya se intenta una explicación, sistemática y racional, de un primer principio (logos y nomos) generador de todas las cosas. Significaban, también, esos tanteos helenísticos, el inicio de una reflexión que, ciertamente, versaba acerca del cosmos -su constitución y finalismo- pero que era, en verdad, un pensamiento acerca del hombre: su significado y destino. Ciencia, racionalidad y creencia se hermanaban, ya entonces, para tratar de encontrar una explicación al problema del hombre. Sabido es que los filósofos presocráticos prepararon el terreno para los problemas éticos, pero también la ciencia de la moral enriqueció –y abrió– los horizontes de los paradigmas de la misma ciencia. De hecho, más tarde, con el cristianismo, la teología ensancharía las preguntas relativas al hombre y al universo.

Por otra parte, no es en realidad, y en última instancia, el ser humano quien se plantea inicialmente por su propia cuenta o por mera curiosidad particular, la cuestión sobre la realidad de Dios. Como veremos, es el mismo Dios Vivo, sobre todo, aparece claramente en el cristianismo, quien toma la iniciativa, para que pensemos y nos encontremos en y con Él. Es Él, el Dios Vivo que se da a conocer a cada uno de nosotros, siendo nosotros los cuestionados por Él, los intranquilizados por el Dios Vivo que opera en la misma intimidad del ser humano. La pregunta acerca de la realidad de Dios no tiene, por lo tanto, su origen en el mismo ser humano, sino que más bien procede, con todo rigor, de la misma Divinidad.

Por otra parte, puede parecer que el hombre moderno o actual no se haya sentido afectado por tal cuestión. Pero la pregunta por Dios le concierne de hecho íntimamente, y desde luego le enriquece en todas sus dimensiones, personalmente, aunque de modo muy diverso a como había ocurrido en tiempos anteriores. Con todo, no por ello, se tienen aspectos positivos en el período moderno que puedan compatibilizarse con las respectivas aportaciones positivas del período clásico y cristiano[19]. Lo que el nombre y el concepto de divinidad implican, excede necesariamente cualquier intento humano de aclaración exhaustiva. De hecho, Kant cayó bien en la cuenta de esta tendencia humana a superar los límites de la razón.

La pregunta sobre la realidad de Dios, compromete y envuelve al ser humano mismo que formula tal cuestión. Es la verdadera pregunta radical que se dirige a la raíz misma de la persona que interroga. La Divinidad pertenece pues a la constitución del hombre en cuanto tal: por esa razón, entre otras, hay que afirmar con fuerza, sobre todo hoy, que el hombre es capax Dei .

La historia de la humanidad ha utilizado no pocas veces de manera tan abusiva la palabra “Dios”, que nada extraño nos debería parecer que surgieran determinadas épocas históricas, en las que se haya preferido callar sobre la Divinidad. De hecho, el acceso racional a la realidad de Dios, se ha oscurecido progresivamente en nuestros días, del centro de las discusiones. Hoy, la humanidad se cree, que olvidándose del Dios Vivo, se reencuentra mejor a sí misma, pero la realidad, es todo lo contrario. Sin el Dios Vivo, nuestra libertad apenas si es libre. Es es nuestra originalidad, como personas humanas, la de no ser definibles, pues somos irreductibles, sobretodo por nuestra coexistencia, que continuamente y sin cesar, nos destina hacia el conocimiento de nosotros mismos, y nos invita a acercarnos a la realidad de Dios.

En el período de la modernidad, un periodo en el que, insistamos en ello, no todo fue tan negativo como se piensa[20], surge el antropocentrismo: el hombre como cuestión y como tarea del pensamiento. La filosofía desemboca así en aquello mismo que le dio origen: el hombre pensante, con la peculiaridad, sin embargo, de que ahora es éste a la vez sujeto y punto de mira, u objeto de la preocupación

filosófica: el sujeto es ahora el fundamento, con la correspondiente "simetría" que advierte Leonardo Polo[21].

Los planteamientos clásicos de la existencia de Dios basados en la reflexión filosófica sobre el origen o fundamento del universo, deberían ser ampliados y extendidos a la consideración profunda del hecho humano en cuanto fenómeno, no simplemente cósmico o cósico, sino eminentemente subjetivo, es decir, dotado de determinadas experiencias peculiares que van más allá de lo meramente cósmico o finito.

Si en la filosofía aristotélica, la Divinidad fue pensada preferentemente desde el cosmos –aunque también desde el hombre– hoy en día, lo ha de ser más bien desde las propias vivencias profundas del hombre, como manifestaciones iniciales de la Divinidad en el ser humano, y respuesta de éste a la iniciativa de Dios manifestada en la Revelación. Semejante giro en el planteamiento de la Divinidad, bien puede equivaler a una verdadera revolución, una verdadera ilustración, que de hecho ya se dió en los tiempos antiguos, pero eso sí, sabiendo siempre que Dios no es incomprensible, que no valen iconos conceptuales, del tipo que sean, para comprenderla, más bien para contemplarle, y reflexionar más y más sobre Él.

Se requiere hoy replantear y repensar la realidad de Dios, teniendo en cuenta de que se trata de un Dios Vivo e incomprensible, pero compatibilizando adecuadamente los respectivos radicales de cada período de la historia del pensamiento como advierte Polo, aunque también lo matizan, con otras palabras, Juan Pablo II o Benedicto XVI y, en su día, Gregorio de Nisa, un autor original, y actual, que guarda mucha relación con el pensamiento de Polo, como tendremos occasion de ver. Pero la filosofía occidental, nacida del pensamiento griego, conlleva el riesgo de un posible exceso de autonomía –mal comprendida– de la razón pensante respecto de la realidad, con lo cual se alejaría de las vivencias verdaderas y reales. En efecto, el mismo proceso histórico de la filosofía occidental, desde sus inicios en el pensamiento griego, nacido del mito y de la religión, hasta su posterior y moderno o contemporáneo alejamiento de los "dioses", parece dar la razón a este tipo de diagnóstico. Así, de la religión primera, se habría llegado a la masiva desreligación de la época moderna.

La filosofía occidental trató de hacer un discurso sobre Dios al nivel del logos, considerado éste como actitud superior al mito. Pasó así, del mito al logos, expresándose, de manera explícita, por primera vez, en Jenófanes. Este autor puede ser considerado como el primer impulsor, desde la filosofía, de la crítica a las experiencias y representaciones vulgares de la divinidad, al insistir en la necesidad de la superación de tales representaciones impropias de la divinidad. Jenófanes crítica que los hombres se dejen llevar, en la descripción o configuración de sus dioses, por

el conocimiento, la experiencia o la imagen que de sí mismo tiene el hombre, lo que no puede ser sino simple reflejo antropológico de lo meramente humano, algo que, de hecho, se volverá a repetir en el período antropocéntrico de la modernidad: dioses concebidos a imagen y semejanza del hombre.

En los escritos platónicos, y sobre todo en los aristotélicos, el logos, que había surgido con pujanza en los presocráticos, cobra nuevo vigor. Así, al igual que Jenófanes, Platón quizó purificar los mitos o las palabras del pueblo, de los poetas, acerca de los dioses, es decir, lo que Platón llegaría en llamar teología, en cuanto lenguaje simbólico o mítico –no filosófico– acerca de los dioses. El Dios de Platón, no está en el mito, sino en lo que para él constituye la esencia de la realidad y de la verdad: las ideas. Las ideas son, para Platón, de una categoría específica superior a la de los dioses populares.

De modo similar, pero más radical, Aristóteles va a valorar positivamente a los que según él denomina físicos, los que con la razón profundizan en el origen de las cosas, frente a los "teólogos", que son los que hablan de manera meramente mitológica sobre los dioses. Aristóteles reinvidica, en cambio, frente a los "teólogos" la verdadera "ciencia teológica", como una de las tres ciencias "teoréticas" junto a la "matemática" y a la "física". Y con este teoricismo, en el que, para Aristóteles, habita la verdadera ciencia teológica, se da por parte de quien tanto influjo va a tener en los posteriores planteamientos sobre la divinidad, un impulso decisivo hacia la racionalización de la problemática teológica. Así, con Aristóteles, parece haberse hecho definitiva la ruptura con las vivencias antropológicas manifestadas en el mito, y en los rituales del comportamiento religioso popular. Se llega de este modo a la tripartición clásica de la teología, es decir, de los modos de lenguaje o de relación pensante y actuante del hombre con la divinidad.

El contacto del cristianismo –una cultura que, al igual que el judaísmo en el que se asienta, es eminentemente comunitaria y experiencial– con la cultura filosófica griega, va a producir en él, lógicamente una indudable valoración de los elementos filosóficos universales del planteamiento griego del problema de Dios, en consonancia con el propio monoteísmo (judeo-cristiano). De hecho, la crítica de los filósofos griegos a los antropomorfismos y particularismos, en la concepción de los dioses, conecta bien con el mensaje cristiano. De aquí que, la reflexión filosófica sobre la Divinidad, que se produce en el seno del cristianismo, adopte de manera progresiva, buena parte del modo de pensar griego aunque "purificado y más elevado".

El Dios al que hace referencia el conocimiento "natural", no puede ser "diferente" del Dios bíblico o sobrenatural, ya que, de lo contrario, tal conocimiento natural no habría ejercido su función de interna condición de posibilidad del

conocimiento sobrenatural. Son aproximaciones distintas a una misma Realidad. Es importante destacar que el hombre sólo puede hablar de la Divinidad, en la medida en que ésta se le comunica, y se le da a conocer. Es decir, sin la Revelación de sí misma, no puede haber verdadero y auténtico conocimiento de la Divinidad, sabiendo que hay posibilidad del conocimiento de Dios, pero siempre limitado humanamente. Es posible el conocimiento, aunque siempre parcial, pero Dios es incomprensible, tal como reiteran con fuerza los Padres Capadocios, sobre todo Gregorio de Nisa, pero también Leonardo Polo a través de su original propuesta de abandonar el límite mental.

Es lo que viene a decir también, Tomás de Aquino, al afirmar que, dado que sólo Dios es capaz de conocerse a sí mismo, "nadie puede hablar de Dios y pensar sobre Él verdaderamente sino en cuanto Dios se lo revela"[22]. Pero, por otra parte, esta Revelación o autocomunicación de Dios al hombre, ha de ser y debe ser pensada. Dicho de otro modo, "la fe es, y ha de ser, el corazón de la misma razón"[23].

Además, resulta difícil pensar que pueda existir una filosofía "pura", pues el filósofo opera en su pensamiento, de manera que refleja o no, siempre y realmente bajo el influjo de un a priori sobrenatural, teológico, que es el destino trascendental del hombre a la inmediatez con Dios. Hay como una inmersión de lo filosófico en lo teológico que en absoluto niega la autonomía de la misma filosofía o la autonomía de otras ciencias[24]. Por eso el conocimiento natural y sobrenatural, se dan en el hombre a un tiempo, y de ahí la validez de poder hablar y desarrollar una teología de la filosofía. La gran pregunta que se plantea ahora, dada la posibilidad del ser humano de conocer a Dios, que no es lo mismo que comprenderlo, es ¿hasta dónde podemos llegar en ese conocimiento?, ¿hasta cuánto se puede dilatar todo nuestro ser personal en el acceso a Dios Uno y Trino? Respuestas a estas preguntas, son las que vamos a indagar en el corpus poliano a lo largo de este trabajo.

Nuestro propósito en este trabajo es, sobre todo, el de adentrarnos –en evolución ascensional, en la medida de lo posible– en el contenido doctrinal del pensamiento poliano sobre la realidad de Dios, que nos muestren los distintos caminos de acceso al Dios, vivo y personal.

La tarea no solamente es nada fácil, sino que es de gran actualidad en cuanto a la importante relación entre la Fides y la Ratio. Esperemos que al menos, con esta embrión que presentamos en este trabajo, se contribuya a motivar la realización de otros proyectos, que a la luz del pensamiento poliano, permitan, tan sólo con la razón pero orientada por la fe en el "Dios Vivo y no de muertos", descubrir nuevas verdades del Logos y en consecuencia un mayor acercamiento al Misterio inagotable de Dios.

Por otra parte, la realidad que abordamos, es de alta importancia también, para el tan necesitado diálogo entre distintas confesiones cristianas y no cristianas, e incluso dentro de la misma confesión católica, pues se trata ni más ni menos de destacar la importancia del conocimiento natural de Dios que puede acercarnos a una mejor comprensión de la persona, a sabiendas que dicho conocimiento natural puede ser, y debe ser, elevado, purificado y sanado por el conocimiento de la fe en el Dios Uno y Trino revelado en la Persona de Jesucristo.

En ese sentido cabe recordar que, Dios Uno y Trino es un Dios referido al mundo y al hombre y que opera dentro de la historia, pero es mucho más que todo eso. Por la Revelación, sabemos que Dios es Uno y Trino, a la vez, concretamente tres Personas Divinas y un solo Dios. Por eso que, la apasionante cuestión sobre la realidad de Dios, exige en la actualidad un exhaustivo exámen crítico de las declaraciones filosóficas, es decir, un repensarlas como todavía no se ha sabido expresar suficientemente, hasta hoy, dada la radical incomprensibilidad de Dios. Es necesario, hoy más que nunca, dar una respuesta al acertado planteamiento realizado por Ratzinger en Ratisbona[25], aunque no sólo por él, respuesta que, a nuestro juicio, es posible encontrarla también en el pensamiento de Polo. En efecto, Polo ha estado convencido, desde siempre, de la necesidad de ampliar la razón[26], o expresado en sus propios términos, de abandonar el límite mental en sus distintos niveles cognoscitivos. Dentro de este contexto se sitúa el presente trabajo, para explicitar que el hombre es, desde diversas dimensiones, capax Dei.

No obstante, insistamos sin cansarnos de ello, que todo conocimiento humano, y toda experiencia litúrgica, explíquese como se explique, lleva siempre consigo en el sujeto que conoce una interiorización del objeto previamente dado. El objeto conocido se actualiza en el sujeto que conoce, en el modo de ser propio de éste, pero también conocimiento y acción no están separados. La dificultad de precisar a partir de ahí, el conocimiento humano de Dios, radica en el hecho de que Dios no es para nosotros un objeto dado. Dios es, en cuanto Dios, el Origen primero, la Fuente, el Poder creador de todo lo existente, de nosotros mismos y, por tanto, de nuestro propio conocimiento. Por consiguiente, todo conocimiento humano de Dios tiene lugar a partir de la misma realidad de Dios. Pero Dios se esconde a nuestro conocimiento de una manera muy diferente a como pudiera hacerlo cualquier otro objeto real perseguido por nuestro conocimiento, no sólo porque Dios es la misma omnipotencia, y la infinita plenitud del ser, sino sobre todo porque Dios es el Dios Viviente de la Revelación, y no un Dios muerto.

La filosofía sigue siendo, más bien lo otro y lo propio, a lo que se refiere la fe para expresarse en ella como en lo otro y hacerse comprensible. Y, además, el concepto de absoluto, si se le desata de su propia existencia filosófica, o más

exactamente, de su ser hasta ahora conjunto con el politeísmo, y se le encuadra en el campo de relaciones de la fe, tendrá que atravesar necesariamente una purificación y transformación de hondura.

En la lectura de la obra de Polo, podemos encontrar importantes y numerosas indicaciones que permiten afrontar la comprensión de la ciencia misma, su éxito y sus limitaciones, o cómo ha tenido que ver con el curso mismo de la historia desde su aparición. La aportación de Polo constituye una ayuda valiosísima en la tarea interdisciplinar queda por hacer en la ciencia moderna.

La propuesta de Polo permite asomarse con con gran fruto al balcón de la historia del pensamiento, desde la luz que proyecta sobre ella la epistemología poliana. No se trata por supuesto de explicar la historia colocándola en los estrechos moldes de una teoría. No es esto lo que él hace, cuando ilumina el nacimiento de la filosofía con sus averiguaciones sobre el incoar del pensamiento. Lo que ofrece, son argumentos que permiten ver la coherencia y oportunidad de sus propuestas. Si las indicaciones que nos ofrece en su epistemología son verdaderas, también tendrían que ser contrastables con la historia del pensamiento que está implicada en el desarrollo, consolidación y crisis de la ciencia.

2.- Sobre nuestra investigación

La investigación seguida en este trabajo está centrada en el planteamiento poliano sobre el acceso a la realidad de Dios, esencialmente desde sus propias manifestaciones en el hombre, la sociedad, en el universo, e incluso, desde la misma mirada de la ciencia moderna hasta hoy. Así, vamos a tratar, dentro de lo posible, de ir trazando el hilo conductor histórico que ha seguido el pensamiento de Leonardo Polo sobre la realidad de Dios, intentando aunar, al mismo tiempo y brevemente, con la original teoría del conocimiento del Profesor Polo. Asímismo, deslinearemos también, desde la realidad de Dios, algunas breves proyecciones, de algunos autores estudiados por Polo, tanto sobre el hombre, sobre la sociedad, sobre la comprensión del universo y, así mismo, sobre y desde la ciencia experimental actual[27].

Cierto es, que no tiene mucho sentido empezar directamente a tratar sobre la realidad de Dios en el pensamiento del Profesor Leonardo Polo, sin antes conocer, aunque sea brevemente, el núcleo de su filosofar. Es decir, para Leonardo Polo, y no podría ser de otra manera, “Dios no es de muertos sino de vivos”[28], Dios es incomprensible, y no se le puede cerrar en una idea o palabra, hay un no rotundo, en su pensamiento, a la pura objetividad.

Por eso considera Polo que: “justamente eso es lo que ha ocurrido frecuentemente cuando las pensadores, paganos, judíos, mulsumanes, cristianos, etc., han tratado de conocer cada vez más, con la fe, con la razón o bien la fe y la razón, sobre la realidad de Dios. En efecto, como vamos a ver más adelante, desde el

inicio, la humanidad descubre algo de Dios, tanto por la vía de la razón solamente, como por la vía de la fe y la razón. La fe en el Dios Uno y Trino puede pensarse, pero quien cree no es sólo la razón, sino toda la persona. Con ello indicamos que, si bien es cierto que el acto de fe, al dirigirse a la razón, juzga verdadera una afirmación, en virtud del testimonio de otro, o de Otro, que también es conocimiento, aunque no en virtud de la evidencia propia. Y juzgar que una afirmación es verdad es un acto del entendimiento. Ahora bien, el acto cognoscitivo depende de su objeto: no se apoya en sí mismo, sino en "lo que entiende"[29].

Conocemos pues con la razón, pero también con el corazón, y con nuestro obrar, pues ambas facultades, para L. Polo, están presentes, al menos lo han de estar, en el ser y obrar de la persona, para que ésta pueda realizarse, y ser lo que realmente, y libremente, ha de ser, para lo que ha sido creada esa misma persona, de por sí, original, irreductible y, desde luego, no definible. Presente está siempre, en el pensamiento poliano, "un más, más, siempre más".

Como podemos observar, en la división de este trabajo, desde su origen, la filosofía ha tenido que determinar su contribución sobre la realidad de Dios, de lo que mucho más tarde vendría a llamarse teología, como fe pensada, celebrada y vivida, incluso de modo místico. Es pues, obvio, que la relación entre filósofos y teólogos, conlleve al significado de la misma filosofía, incluso hasta su plenitud. De ahí que los primeros teólogos griegos descubrieran "semillas de lo divino", aunque todavía como proyección del pensamiento y anhelo humanos. Pero, la filosofía, como "amor a la sabiduría" que es, sólo alcanzaría su plenitud, con lo que los Padres de la Iglesia llegaron a denominar como "Verdadera filosofía", que se da con, y en, la revelación cristiana, y que, desde luego, apunta mucho más alto que lo alcanzado en la era cosmológica griega,–como señala Polo- hacia la cima del Misterio de Dios[30], Uno y Trino, el Dios conocido por la fe, pero también por la razón y por el corazón.

De esta manera, la gnoseología y la ontología, pero también la moral y la política, se pueden orientar, bien sea con una afirmación y negación de Dios, con su determinación como trascendente o como inmanente o, con su cognoscibilidad e incomprensibilidad. Si algunos sostienen que actualmente estamos en la situación de la "muerte de Dios", más bien habría que hablar de una "progresiva muerte humana" que quiere despertarse, y realmente, lo consigue poco a poco. El pensamiento de Leonardo Polo, detecta, no cabe la menor duda, todos esos momentos negativos, e invita a ir a más, siempre más, afirmando que sólo desde la realidad misma, la única realidad, del "Dios vivo y no de muertos", puede el hombre descubrir quién es realmente el hombre[31]. Sólo desde la incomprensible realidad de Dios, llegamos a saber quienes somos, y sólo entonces disfrutamos como personas humanas que somos, y hacemos disfrutar!

Y ese es nuestro gran reto actual, válido para toda la humanidad! Recordarle al hombre –varón y mujer-, y en consecuencia a toda la sociedad, que desde el mismo adagio socrático inscrito en el dintel del Templo de Delfós: ¡Nosce te ipsum!, y por lo tanto desde la misma libertad personal[32], puede el hombre llegar a conocerse plenamente, aunque siempre desde el "Dios vivo y no de muertos". Sólo entonces, y así lo enseña la misma historia, comprende el ser humano que es capaz de Dios, es capax Dei, pero no de un Dios frío, conceptual y estático, resultado de nuestras propias proyecciones, sino capaz de un Dios Vivo y Personal, con el que pueda entablar un diálogo enriquecedor, connatural al mismo ser humano, a todo ser humano.

En los tiempos actuales, cuando se habla de Dios, uno lo relaciona rápidamente con el término teología; Pues bien, en el universo del pensamiento griego, el término theologia, tenía un sentido peyorativo: la "teología" era en el origen el conjunto de historias y leyendas narradas sobre los dioses. Así, los primeros filósofos se opusieron al mito sobre los dioses, con su búsqueda del verdadero "logos", inmanente al propio esfuerzo del pensamiento. Los filósofos griegos, los primeros teólogos", preferían hablar de lo "divino" más que de "dios" o de "dioses". Fácilmente se entiende que la filosofía griega no podía deshacerse de "lo divino" puesto que sus investigaciones sobre el "archê", y sobre el "logos", en definitiva, presentaban, como veremos, de por sí, "huellas" de lo divino. Por lo tanto, en el origen de la filosofía griega, la interrogación sobre la cuestión de lo divino ya estaba presente.

De los dioses a lo divino inmanente en el cosmos, y en el hombre, de lo divino al Dios incomprensible, trascendente, Creador y Trino, del Dios cristiano a la progresiva muerte del Dios vivo, o bien a sus distintos modos de renacer la conversión-, a lo largo de la historia del pensamiento, el iter, como se observa en el Corpus Poliano, es bastante bidireccional y variable. De hecho, podríamos reconstruir la historia de la reflexión filosófica, tan sólo basándonos en el tema divino, pero por supuesto teniendo en cuenta la pluralidad de dioses que han surgido, no sólo de la propia cosecha humana, sino también, además, del Dios cristiano. En términos modernos, podríamos afirmar que, una primera dirección desde el el principio, es la del "Dios de los filósofos", en sus distintas manifestaciones pluralistas, que ha estado siempre en camino hacia su plenitud, alcanzada en el Dios Uno y Trino, que los primeros Padres de la Iglesia, como ya hemos indicado, llamaban la "verdadera filosofía".

Una clasificación, de la pluralidad de figuras divinas a lo largo de la historia, podría ser la siguiente siguiendo el pensamiento poliano: Dios inmanente en el cosmos o en el hombre, es el caso del período de los primeros teólogos griegos. El Dios Uno y Trino, trascendente e inmanente, un solo Dios y tres Personas Divinas,

que constituye toda una novedad para el pensamiento. Finalmente, concebir a Dios como sólo trascendente[33].

Desde el principio, la fe, por su propia naturaleza, exigía ser pensada, para desplegarse cognoscitivamente y amorosamente, sabiendo que el Dios Uno y Trino revelado es incomprensible. Desde entonces, un camino común a la filosofía, y a lo que más tarde se vendría en llamar teología, ha sido practicado, con sus respectivos métodos, aunque sin distinción entre ambas disciplinas en los primeros siglos del cristianismo. En ese sentido, han habido pensadores ausentes en cuanto a la relación –en términos modernos- entre fe, razón y vida-, por ejemplo: algunos autores de la tradición neoplatónica, de la escolástica tardía, filosófos del renacimiento, Spinoza, algunas teologías negativas y místicas modernas, Fichte, Schelling, Feuerbach y otros.

Pero también han habido autores, grandes filosófos, que de distinto modo han sabido sabiamente establecer una relación entre la fe, la razón, la "ciencia" y la vida. Basta con recordar las contribuciones de pensadores griegos y judíos –Filón de Alejandría-, de los Padres Apostólicos y Apologetas, Clemente de Alejandría y Orígenes o las importantes contribuciones reflexivas, desde la experiencia religiosa, de los Padres Capadocios –especialmente San Gregorio de Nisa- y San Agustín. Las aportaciones de estos autores mencionados, y de otros, van a reflejarse después, sin olvidar el importante legado de Aristóteles.

Esa es la tensión que caracterizará toda la historia del pensamiento, que vamos a tratar de desglosar desde la realidad de Dios. Este es el ambicioso objetivo que nos planteamos ahora a partir del Omnia Corpus de Leonardo Polo, que en absoluto, quedará cerrado con este trabajo.

3. Sobre el abandono del límite mental

El carácter metódico, que propone Leonardo Polo, del abandono del límite mental, consiste en, "dar un paso más" hacia la realidad, conocer la realidad de un modo nuevo que hasta ahora no se ha realizado[34], y por lo tanto, no sólo desde nuestros iconos conceptuales[35]. El "paso más" hacia la realidad que propone Polo, estriba en desprenderse de todo objeto, en no permitir que los objetos interfieran en nuestro conocimiento de la realidad. Polo propone, no quedarse en el objeto –en lo conocido en tanto que conocido–, sino abandonarlo, para así poder conocer la realidad tal como ella es sin que se introduzca en ese conocimiento ningún tipo de objeto: "para acceder al conocimiento del ser real es preciso despojarse de las limitaciones que nos impone la presencia mental del objeto"[36]. El límite mental estriba en el objeto –en lo conocido objetualmente–, en la presencia mental. Esto es así porque en el objeto, ya no cabe un incremento de conocimiento, "precisamente porque lo pensado está pensado ya"[37]. Cualquier objeto "está limitado por cuanto que supone lo que conoce de tal manera que no cabe ninguna ganancia de

conocimiento respecto de ello"[38]. La única ganancia de conocimiento de los objetos pensados, sería añadirles otros objetos pensados. Pero como estos nuevos objetos, ya están pensados, no consiguen "aumentar la penetración cognoscitiva en lo ya conocido"[39]. Dicho de otra manera, el abandono del límite mental consiste en ejercer actos cognoscitivos superiores a las operaciones, para conocer la realidad sin la limitación que introducen los objetos[40]. Estos actos cognoscitivos son los hábitos intelectuales. Los hábitos intelectuales conocen la realidad sin atenerse a objetos, sin que medien los objetos, de tal manera que la realidad se advierte tal como ella es sin que quepa objetivarla, suponerla. Los hábitos intelectuales nos permiten advertir la realidad en su propio ser, en su propia actividad, y no perder la atención respecto de tal actividad. La atención se perdería si se introdujera el conocimiento objetivo, ya que entonces, reduciríamos la actividad a algo pensado: "pensar es siempre pensar algo"[41].

Pero todo lo pensado, en tanto que es algo pensado, se piensa como identidad estática, se piensa como algo ya constituido y determinado, como algo idéntico a sí mismo, y es precisamente por esto, por lo que se pierde la actividad extramental. Se ha dejado de atender a la realidad extramental y nos quedamos de nuevo en el ámbito mental, nos quedamos haciendo conexiones entre objetos ya pensados, pero en las conexiones mentales no se profundiza "en orden a ese ya, porque también lo que se añade es ya pensado"[42]. Pero en el ámbito mental no hay ningún rastro de realidad, por lo que se pierde el carácter principial del ser. Se pierde la actividad del ser porque se ha supuesto como objeto, porque se ha cambiado el ser por su sustitutivo mental. El ser no está presente, "la presencia suple el ser; es la mismidad según la cual lo-conocido significa: lo que hay; esto es, no conocido porque yo lo conozca, ni porque exista, sino supuesto en presencia"[43]. Por lo tanto, si lo supuesto en tanto que supuesto limita averiguar el carácter activo de ser, "si lo supuesto es un límite, todo el problema del conocimiento está en desembarazarse de él en la forma de un proseguir mantenido"[44].

El ser como principio no es un dato, no es un objeto, no es una identidad estática, "el ser como principio es el sentido metafísico primero de lo que se llama actividad"[45]. Por tanto, para conocer el ser como primero, para conocer su carácter activo, tenemos que concentrar la atención en la actividad extramental, y no tenemos que dejar que se introduzca ningún objeto, ya que entonces, habríamos perdido de vista lo propio del ser: su actividad[46]

Una cuestión clave para entender el abandono del límite mental se centra en que dicho abandono no se puede realizar de una sola vez. El abandono del límite no tiene sólo una dimensión, por la que nos instalamos en el ser como lo distinto del límite. El ser no es lo que se distingue del límite: ser y límite, no son dos términos que

puedan compararse, que se opongan. El ser no se opone al límite. Todas estas consideraciones son erróneas porque si el ser es algo único que se opone al límite, en rigor, no hemos salido del límite; estamos estableciendo tal oposición en el límite mismo: “el límite del pensar es la mismidad, es decir, el valor de único. Este valor no pertenece al ser”[47]. Por consiguiente, tenemos que abandonar la idea “de que el ser sea uno, o de que el uno sea un trascendental”, ya que el carácter de uno o único es el límite mismo del pensamiento.

El abandono del límite “abre una multiplicidad de referencias trascendentales”[48], es decir, no cabe abandonar el límite una sola vez, porque una sola vez es el límite. Así pues, “la exterioridad del ser sólo es plena si se cifra en una multiplicidad de referencias”[49], sólo así, el límite no vuelve a introducirse.

A.- PERÍODOS DE CRECIMIENTO Y DECLIVE

Polo comienza con una alusión a los pensadores más significativos de momentos históricos. Escribe: "la historia del pensamiento filosófico se condensa en tres momentos o períodos […], de una duración muy corta, en donde el pensamiento ha alcanzado la mayor altura: momentos estelares, creadores, unificantes. El resto de la historia de la filosofía es la preparación o el desarrollo, la glosa y el aprovechamiento, de lo que en esos tres momentos se pensó." […] Pasemos a señalar los tres grandes momentos y sus correspondientes protagonistas". [50]

1.- Era cosmológica centrada en Atenás

De todos es sabido que "esta primera etapa se caracterizó por la actitud de asombro de los pensadores ante la naturaleza, tema principal de esta era. Los antiguos creían que el mundo existía desde siempre y que tanto los dioses inmortales como los hombres mortales formaban parte de él. Los dos filósofos más destacados de esta época fueron sin duda Platón y Aristóteles. A ellos deben sumarse los presocráticos -Heráclito, Parménides, Pitágoras, etc.-, el propio Sócrates, los sofistas -Protágoras, Gorgias, etc.-, los epicúreos y los estoicos, entre otros."[51]

En sus inicios, en la era cosmocéntrica, predominaba una visión inmanente de la realidad, y ya se planteaba el problema del origen y la organización del mundo: el universo se conoce entonces como una evolución absolutamente necesaria e inmanente de un único principio. Los estoicos, que dieron una primera formulación exacta, en realidad, revivieron las cosmogonías presocráticas. Sin embargo, para los estoicos existía un principio único, bajo una apariencia dual: era corpóreo, aunque se expresaba a veces en términos de pasividad, tomando el nombre de materia, y a veces en términos de actividad, cuando se le llamaba fuerza o causa. Este principio, que es el primer motor, era también lo primero en ser movido, ya que nada hay fuera de él; todos los seres encuentran en él su origen y su fin, no son sino momentos sucesivos de su evolución, nacen y mueren a través de su perpetuo devenir.

Sólo Filón, antes del Cristianismo, intentó transformar esta concepción. Siguiendo su método sincrético, que tanta reputación alcanzó en la Escuela de Alejandría, llegó a una especie de estoicismo invertido, que pone al comienzo de todas las cosas, ya no a un principio corpóreo seminal, sino a un Dios espiritual, perfecto, anterior a la materia, del cual todo se deriva por un proceso de emanación, hacia afuera y hacia abajo, continuo e ilimitado. Proclo, Porfirio, Jamblico y Plotino adoptaron este panteísmo emanacionista, que formó parte del neoplatonismo.

Desde Egipto se difundieron las ideas alejandrinas por Occidente mediante dos caminos: primero, en el siglo IV, entraron en España y se desarrollaron almalgamándose con el maniqueísmo bajo el influjo de Prisciliano, y después de la conquista de España por los germanos, pasaron a la Galia. En este país, fueron

propagadas por las traducciones latinas de Boecio. Posteriormente se pueden encontrar trazas de ellas en Escoto Eriúgena, en Abelardo, y especialmente en el Maestro Eckart.

Poco después, el Renacimiento restauró las doctrinas antiguas a una consideración de honorabilidad, y el pensamiento de la "inmanencia" reapareció en los comentarios de Pomponacio sobre Aristóteles, y los de Marsilio Ficino sobre Plotino. Bruno vio en Dios a la mónada de las mónadas, que, por necesidad intrínseca, produce una creación material que le es inseparable. Por otra parte, para Jacob Böhme, Dios adquiere realidad sólo a través de la evolución del mundo. Se ve fácilmente, que, el considerar sólo la inmanencia sigue una tradición ininterrumpida, que llego así hasta los tiempos modernos.

2.- Era teológica centrada en París

Al respecto Polo indica que: "En este período destacan cuatro inteligencias densas, agudas y rápidas: Tomás de Aquino, […] Duns Escoto, […] Guillermo de Ockham. […] y, por último, Juan Eckhart que muere antes que Ockham. […] Son unos setenta y cinco años, un tiempo tan corto como el ateniense; también en una área pequeña, cuyo centro es la Universidad de París. A mi juicio, es éste el momento más importante de todos: el más complejo, el más radical, y al mismo tiempo, el más problemático"[52].

El periodo cristiano es extenso en el tiempo, pero culmina en el s. XIII. Va desde el ámbito cultural griego y romano hasta la crisis de la humanidad europea en el siglo XVI. Se caracteriza por la fe que, siendo compartida de modo casi unánime, genera una nueva unidad en torno a la temática y a los criterios desde los cuales abordarla. En esta etapa se entiende que el único que existe por derecho propio es Dios y que el mundo y los hombres somos porque Dios nos da el ser. Hace su aparición, en la filosofía, el concepto de creación. Por lo tanto, los pensadores de este período tenían fe, mejor o pero comprendida y explícitada es otra cosa, mejor o peor vivida […] los mismos problemas, con la misma raíz –una fe mal comprendida y por lo tanto una concepción reducida, o totalmente equivocada, de la realidad de Dios- tenemos hoy en nuestra sociedad.

3.- Era Antropocéntrica centrada en Berlín

Contra la anterior concepción teocéntrica del hombre –el hombre ha sido creado por y para Dios-, se levantan los diferentes enfoques antropocéntricos, que abogan hacia una actitud ateísta, sosteniendo que el hombre solamente alcanzará su radical libertad y plenitud desligándose de las creencias religiosas, pues él es el dueño único y absoluto de su existencia. Son modalidades inmanentes del humanismo que esperan un futuro "paraíso" sobre la tierra procedente sólo del hombre. Las diversas actitudes materialistas esperan que el hombre alcance su felicidad en el progreso

puramente material. Por otra parte, quienes universalizan la técnica, caen en un nuevo positivismo, en el que la existencia humana carece de significado. Este fenómeno busca sólo la exaltación del hombre orientándolo exclusivamente hacia la materia; busca una concepción inmanente del hombre, cerrándole a toda trascendencia, negándole así la plenitud de su ser, su propia dignidad.

La exaltación del hombre empieza sobre todo a tomar fundamento con la revolución cartesiana, que se iniciará con Descartes, que favorecerá, de hecho, el desarrollo del pensamiento de la inmanencia, iniciado en la era cosmocéntrica como ya hemos descrito. En efecto, exagerando la distinción entre alma y cuerpo por parte de Descartes, es como se llega al ocasionalismo de Malebranche, para quién "sólo Dios actúa". Spinoza, también, admite sólo una causa. Discípulo de Descartes en el rigor geométrico de sus procesos deductivos, pero más discípulo todavía de los rabinos y de Giordano Bruno en el espíritu de su sistema, propuso su "natura naturans" que despliega sus atributos por un progreso inmanente. Esto no es sino la resurrección del pensamiento alejandrino.

El verdadero cartesianismo, sin embargo, no era favorable a esta clase de teorías, porque se basaba en la evidencia personal, y distinguía tajantemente entre el mundo y su causa trascendente. Con su vivida concepción de la importancia y la independencia del individuo, seguía, más bien, la tradición socrática. Ese punto de vista, definido y purificado por el cristinianismo, había servido siempre de barrera contra la intromisión de la doctrina de la inmanencia, digamosle, absoluta. No podía sino cobrar nuevas fuerzas de la filosofía del cogito ergo sum, y fue efectivamente reforzado incluso hasta el exceso. Así es como la mente humana, celosa de su propia inmanencia, que había aprendido a conocer mejor que nunca, excedió su intención inicial y cambió el contenido de la doctrina inicial de la inmanencia en su propio beneficio.

Al comienzo buscó sólo resolver el problema del conocimiento, manteniéndose a la vez enteramente limpia de empiricismo. En el período kantiano, todavía se reclamaba para sí una inmanencia pero creyendo en la existencia de un Dios Creador trascendente, y admitia la existencia de los noúmenos, ciertamente incognoscibles, pero con los que nos relacionamos. Pronto la tentación se hizo más fuerte; habiendo hasta entonces pretendido imponer sus propias leyes de la realidad conocible, ahora se arrogaba el poder de crear la realidad. Para Fichte, de hecho, el yo no sólo pone el conocimiento, también pone el no-yo. Es la forma preeminente del Absoluto de Schelling. Ya no es la sustancia la que, como "natura naturans", produce el mundo mediante un proceso de derivación y degradación sin límites, es un oscuro germen, que en su incesante devenir, se eleva hasta llegar a ser humano, y en ese punto deviene consciente de sí mismo. El Absoluto se vuelve la Idea de Hegel,

la “Voluntad” de Schopenhauer, el “superhombre” de Nietzsche, la “Conciencia” de Bergson. Así, bajo todas las formas del monismo evolucionista, subyace la doctrina de la inmanencia absoluta.

Considerando las tendencias religiosas de nuestra época, era inevitable que este pensamiento tuviera repercusión en el estudio sobre el tema de Dios y en la teología. El monismo que predica, descartando la idea de separación entre Dios y el mundo, también elimina completamente la distinción entre el “orden natural y el sobrenatural”. Niega toda trascendencia sobrenatural, lo que, de acuerdo con el pensamiento de la inmanencia, sólo sería una concepción que brota de una necesidad irresistible del alma que ansía el infinito. Reconocemos fácilmente aquí la tesis del protestantismo liberal y también la de los modernistas.

En realidad, actualmente, se considera que la inmanencia sin trascendencia es la resultante de los pensamientos de Kant y de Comte. Kant, al reducir todo a la conciencia individual, y declarar ilusoría toda investigación metafísica, encerró al pensamiento humano en su propia inmanencia y la condenó, por lo tanto, al agnosticismo en lo que se refiere a las realidades trascendentales. El movimiento positivista llegó a la misma conclusión. Por desconfianza en esa razón que Kant había exaltado a tan alto grado, Comte rechazó como no significativa cualquier conclusión que sobrepase el ámbito empírico. Así que ambos sistemas, partiendo de exageraciones opuestas, llegaron a la misma “teoría” de lo incognoscible: nada nos queda sino retraernos a nosotros mismos y contemplar los fenómenos que emergen de las profundidades de nuestro yo. No tenemos otra fuente de información, y es desde esta fuente interior de donde fluyen todos los conocimientos, toda la fe, y todas las normas de conducta, mediante la evolución inmanente de nuestra vida, o más bien de lo divino que así se manifiesta través de nosotros. Proyectando ese modo de pensar se llega con facilidad a las distintas soluciones derivadas, referentes a Dios y al hombre, en particular.

Polo sostiene que “llegamos al tercer gran momento filosófico, igualmente concentrado en el tiempo y en el espacio. Se abre con la edición de la Crítica de la Razón Pura, en 1781 (la segunda edición se hizo seis años después) y se cierra con las lecciones que pronuncia Schelling, después de la muerte de Hegel –desde 1841– en la Universidad de Berlín, en las que Schelling establece, por así decirlo, el balance de la aventura en que el pensamiento alemán se había embarcado a partir de Kant. Por consiguiente, el idealismo alemán abarca aproximadamente setenta años: la misma duración que los otros dos momentos ya reseñados; Kant está en Koenisberg, pero el idealismo termina gravitando en torno a la Universidad de Berlín[53]”.

En síntesis, los filósofos de este período se caracterizan por tener una actitud de duda y su tema es el hombre.

B.- SOBRE LA REALIDAD DE DIOS EN LA HISTORIA

Como hemos dicho, y así lo reitera Leonardo Polo en su Corpus, el problema de la filosofía ha sido desde siempre la explicación de lo uno y lo multiple. Si bien los antiguos griegos centraron su respuesta sobre el ser, principio eterno y realidad sustantiva de las cosas, con el estoicismo, más tarde, aparece el carácter de logos o razón del universe, inmanente a la naturaleza, que contiene las raíces de todo y hacia donde retornan los diversos entes por inexorable necesidad. El neoplatonismo, por su parte, acentúa la impersonalidad del Sumo Bien de Platón y del Acto Puro de Aristóteles, hacienda del Uno, realidad suprema y rebosante, el principio único de donde proceden todos los seres por emanación, y hacia donde todos ascienden como centro de consumación y síntesis.

En la teología católica, la realidad de Dios es trascendente, incomprensible[54] y, al mismo tiempo, es un proceso inmanente de amor interpersonal preexistente, muy lejos, por cierto, de la necesaria efusion del Uno divino en lo multiple y su posterior reconversion en la unidad. Además, el amor inmanente de Dios tiene vida por sí mismo sin necesidad de recibirla de sus criaturas, aunque en su desbordamiento pueda comunicarla libremente. Puede decirse, que los caminos de dicho proceso autocomunicativo, se explicitan de modo especial en los encuentros humanos verdaderos, pero sin reducirse nunca a ellos. Precisamente porque hay Trinidad inmanente, es por lo que el hombre tiene realidad y alcanza su salvación; pero, aunque la vida trinitaria se identifica con la nuestra por un lado, nos desborda completamente por otro. Dios no se agota en lo que es para nosotros, y las formulas trinitarias, si bien expresan un fondo structural humano, no pueden disolverse en Él.

A partir del siglo IX la filosofía mulsumana, bajo la influencia del neoplatonismo y del pensamiento de la India, ofrece claros indicios panteístas en algunos de sus representantes. Verbigracia, Alfarabi admite la existencia de un entendimiento agente único para todos los hombres, concebido como término del proceso de emanación y origen, a su vez, de todas las formas sustanciales del mundo. Todas las cosas proceden de Dios según el siguiente orden: el autoconocimiento de Dios produce la primera inteligencia; ésta, al conocerse a sí misma, engendra otras inteligencias idénticas a ella, las cuales prosiguen el mismo proceso en su acción emanadora. En esta doctrina tiene cabida una tríada, semejante en parte a la Trinidad, formada por Dios, por la primera inteligencia y por las otras inteligencias, que animan a los cuerpos. En todo este movimiento creador la generación y la procession no se oponen a la igualdad de sus terminus. Este pensamiento, a su vez, en el de Avicena sobre la jerarquía de los seres emanados unos de otros y en la de Averroes sobre el entendimiento agente único para toda la especie humana. Sin

embargo, es de notar que la trascendencia y la personalidad de Dios quedan fuera de duda en estos dos pensadores.

Una concepción análoga se observa en determinados pensadores judíos que, como Acicebrón, interpretan a su modo el neoplatonismo y ofrecen una teoría de la emanación propia de la época. Así, Dios es el transfondo de todas las cosas y la Creación del mundo no es obra directa suya, sino de su voluntad o Verbo, que imprime la forma a la material corporal.

Algunos filósofos cristianos de la baja Edad Media expresaron en categorías ontológicas neoplatónicas, la verdad de fe sobre el origen y la consumación de la Creación en Dios. Entre ellos, destacan, por sus ribetes panteístas, Nicolás de Cusa y Jordano Bruno, que consideraron el mundo como mera teofanía. El Cusano, que rechaza la emanación estricta defendiendo la distinción entre Dios y las criaturas, concibe el universo como la explicación de la esencia divina por la que cada cosa aparece como una infinitud finita y la totalidad de ellas como el Deus sensibilis. Y todo ello porque en Dios, pura objetividad, se identifican el que ve, lo visto y el ver. Remitiéndose al de Cusa, Jordano Bruno comprende a Dios y al mundo en la relación de un todo único, cuyo principio inmanente y vivificador es Dios mismo.

Espinoza, inbuido de la mística barroca de su época y apoyado en una concepción geométrica de la realidad, describe las relaciones de Dios con el mundo en terminus de inherencia lógica, como la del triángulo con sus propiedades. Solamente existe una sustancia infinita –Deus sive substantia sive natura-, que se explicita en repertorio indefinido de los modos creados (cosas) a los que precede y de los que se distingue solamente en sentido lógico. “Por Dios entiendo el absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consiste en una infinitud de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita […] fuera de Dios no puede existir ni puede concebirse ninguna sustancia”.

Un siglo después, Fichte, llevando hasta el extreme la herencia kantiana, opta por un “Yo” absoluto: sujeto, objeto y fin de todo saber y obrar. Autoconciencia ideal, este “yo” se identifica con la actividad divina creadora del “yo” individual y del “no-yo”. Consiste en actividad pura y espontánea que sustenta por sí misma, a la vez que la manifiesta y la realize, la vida una e infinita, en la que son superadas la dualidad sujeto – objeto y las contradicciones de la dinámica histórica hacia su cumplimiento en el “Yo absoluto”.

Hegel, en su intento de explicar las relaciones de Dios con el mundo, identifica a Dios, Idea, con el dinamismo de la naturaleza y el devenir de la historia humana. Estas constituyen la exteriorización necesaria de Dios, que no es más que la culminación de un proceso dinámico de orden dialectico de tesis, antitesis y síntesis, cuya máxima expresión es el hombre consciente de la presencia del Absoluto en él.

Dicha conciencia adquiere plena clarividencia en Cristo, divinización del hombre y humanización de Dios. En la medida en que las etapas del Absoluto, se difumina la idea de Creación en favor un panteísmo exagerado, en el que Dios es el punto culminante de la realidad evolutiva. No es que el mundo sea Dios en sentido estricto, sino Dios en desarrollo o lo que llega a ser la humanidad en su crecimiento como espíritu, esto es, la historia consumada en libertad y solidaridad. Hegel concibe la historia como el proceso del despliegue y del repliegue de Dios; como su realización fuera de sí.

Es cierto que a distintas filosofías corresponden distintas teologías, que convergen todas ellas a las mismas verdades, por distintas vías racionales. Por lo tanto podemos afirmar que todas estas doctrinas han estado siempre unidas por el espíritu cristiano que las animaba. Según E. Gilson, "el espíritu de la filosofía medieval era el de la "filosofía cristiana"[55], en otros términos, la tradición ha de ser tenido en cuenta a la hora de pensar, y también de vivir. En efecto, la filosofía que precedió a Descartes era teología propiamente dicha, incluso con o sin separación entre disciplinas como la filosofía y la teología. Baste fijarse en el modo integral de pensar y amar que tenían los Padres de la Iglesia, en particular, los Capadocios.

Ya con Descartes, asistimos a una separación de la filosofía y de la teología, se llega a un filosofar no orientado fundamentalmente por la fe en el Dios vivo. En cierta manera, hablar, después de Descartes, de "filosofía cristiana" equivalía a reconciliar filosofía y teología. A partir de entonces, la "filosofía cristiana" ha reunido conta ella misma, a filosófos no creyentes, católicos, sacerdotes y religiosos. Algunos teólogos quisieron incluso, no sin razón, sostener que la fe podía colaborar con la razón, y viceversa, sin que ninguna de las dos perdiese su propia autonomía.

Siglos más tarde, en un ambiente racionalista asentado, con origen en Descartes, León XIII invitaba, en la encíclica Aeternis Patris, a reconciliar teología y filosofía, a reorientarse hacia una verdadera filosofía, que no estuviese aislada de la fe católica, y permitiese aunar armónicamente Dios Uno y Trino, el hombre y el universo. Por supuesto que una de las principales dificultades fue que para entonces muchos filósofos, sobre todo cristianos, desconocían, con todo rigor, la misma teología –también ocurre hoy en día- y se requería, cuanto antes, el invitarles a frecuentar una "finishing school". Es importante destacar que, en dicha encíclica, sólo figura "filosofía cristiana" en su mismo título, con lo cuál oficialmente, no conlleva la garantía de infabilidad pontificia. Lo que León XIII buscaba, es que, se haga como se haga dicha "filosofía cristiana", que siempre estuviese en armonía con el Magisterio de la Iglesia Católica.

Lo que León XIII, y por lo tanto la Iglesia Católica, buscaba con la Aeternis Patris, era recurrir así al saber humano, para reorientar a los pueblos en la vía de la fe y de la

salvación. El mismo cuerpo de la encíclica es una síntesis de la historia del uso de la razón que los mismos Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos, hicieron en su momento. En efecto, desde los primeros siglos despúes de Jesucristo, la Iglesia cristiana, con el fin de ayudar a la propagación de la fe, tuvo, como es bien sabido, que establecer los prambulei fidei, aquellas verdades de salvación que la razón natural es capaz de alcanzar. De hecho, el conjunto de todas esas verdades es lo que constituye lo que se ha venido a llamar desde la Edad Moderna, como "Teología natural", nombre que hay que matizar pues la naturaleza pura no existe por sí misma. Puede sorprender hoy en día esta última afirmación, pero la verdad es que, como se descubre en el pensamiento poliano, resulta muy difícil –imposible- separar lo natural de lo sobrenatural, hacer teología natural sin tener en cuenta que ésta se desarrolla necesariamente en el contexto de la misma fe en el Dios Vivo.

Querer representar cualquier actividad filosófica de la razón natural como libre con respecto a la Revelación, es puro engaño, "a mayor autonomía, mayor dependencia". Es como mutilar a la persona en sus tres partes esenciales: cabeza, corazón y manos, haciéndolas independientes entre sí. Es cierto –incluso importante recordar- que el Dios de la fe ha revelado verdades que son también alcanzables por la misma razón –cuyo conjunto podríamos llamar verdades sobre el Dios de los filósofos, y otras que nunca nos resultan inalcanzables por la inteligencia -y por nuestro corazón- pero pueden ser conocidas, más, más, siempre más, siendo siempre incomprensibles para todo ser humano.

En eso, Leonardo Polo lo tiene claro y lo constituye a modo de principio en su filosofar. Por otra parte, sabemos también que han habido en la historia, y ello tiene mucho mérito, filósofos no creyentes que han descubierto con la razón natural verdades propuestas en la Revelación. Estos filósofos "profanos" –si se me permite la expresión dicha con todo el respeto del mundo- han dicho verdades que pueden ponerse al servicio de la revelación divina, aunque en muchos casos purificadas y elevadas por la misma Revelación. Con ello trato de una manera u otra, la sabiduría humana, queriendo o no, siempre, incluso con errors, y a veces sin saberlo, ha tratado de dar testimonio a favor de la fe.

Si antes de la venida de Jesucristo, la razón natural supo producir esa sabiduría, y no pienso sólo en la griega sino también la hebrea, como no podría ser de otro modo que con la Gracia de nuestro Señor Jesucristo, la "cosecha sapiencial" fuese todavía mayor, al ser elevadas y sanadas las facultades naturales del espíritu humano por la Gracia.

Estamos hablando pues, de un uso filosófico de la razón –y del corazón-, como vamos a descubrir en el pensamiento poliano, que de entrada rechaza ser privado de la fe, se pone al servicio de la Revelación y de sus fines de salvación y en

contrapartida ella misma es restaurada por la Gracia de Cristo y volviéndose más fecunda. Y de ello justamente es de lo que habla la Aeternis Patris, de la fecundación de la razón natural, del "además" poliano, que en el tema de Dios está presente en todos los niveles cognoscitivos de la teoría del conocimiento poliana. Volver a filosofar con una razón natural en estado de Gracia. El tema en sí ya fue denunciado por Pascal en la Edad Moderna, el olvido del Dios Vivo frente al Dios de la razón. La denuncia era oportuna pero también aspectos positivos se desarrollaron en la Edad Moderna, como destacó Benedicto XVI en su conferencia en Ratisbona. [56]

Digamos que, en términos modernos,ese modo de filosofar, tiene todavía otras utilidades, "resultados". De ahí, como veremos, la denominación de la cultura del resultado que da Polo a la Edad Moderna. En Aeternis Patris, no se califica en ningún momento al ejercicio de la razón. La "philosophia", la razón al servicio de los fines de la Revelación, de por sí, no es ni revelación ni filosofía. Traduciendo del latín el término "philosophia", vemos que se trata del uso correcto de la filosofía, "rectum philosophia usum"[57]. Pero elijamos el nombre que se quiera, siempre se tratará de una razón que filosofa en íntima relación con la fe, en un intercambio mutuo enriquecedor, pero primando el ejercicio de la razón.

Con todo ello, observamos que lo anterior, constituye así para la razón un gran y perpetuo motivo de credibilidad y autonomía, es decir, un testimonio de la misma misión divina de la Iglesia, desde la razón. En esa línea, destaca todo el pensamiento de Leonardo Polo: un auténtico testimonio como cristiano.

Entendido así este modo de filosofar, no cabe duda que se llega a sobrepasar todos los límites tradicionales de la filosofía pura y simple. Sólo así "los árboles dejan de esconder el bosque" y todo filosofar adquiere mayor sentido, y sobre todo se sitúa en un contexto que supera los límites de nuestra razón. Estando siempre atenta a la Palabra de Dios, la razón conduce al filósofo hasta las mismas "fronteras" de la fe, la zona límite que tanto gustaba emplear Juan Pablo II, poprobando así que es razonable para el ser humano de someter su inteligencia y su juicio a la Autoridad de Dios. Aquí es donde se para este modo de filosofar, pues más allá, excede a la razón, y ésta ya no puede ir sola, necesita ser acompañada.

Es entonces cuando la teología empieza verdaderamente, con su método "auditus et intellectus". Pero no por ello, no puede todavía seguir ayudando la filosofía a la teología. Es justamente con la ayuda de la filosofía y usando sus "métodos", que la Sagrada Teología alcanza la naturaleza, la estrutura y espíritu de una verdadera ciencia, es decir, de un cuerpo de conclusiones deducidas a partir de principios. Pero la razón le ayuda a ir todavía más lejos, pues la razón puede procurarle un conocimiento más exacto y más rico de los contenidos de la fe. Ayuda a pensar la fe. La razón permite una inteligencia cada vez más clara de los mismos

misterios, sin llegar a alcanzarlos ni pretenderlo. Se enriquecen por lo tanto mutuamente tanto la razón como la misma fe. Pero queda claro que hay verdades que sólo se alcanzan con la fe y que incluso, pensando en el conocimiento místico, no siempre nos resultan posible de expresar dadas las limitaciones del lenguaje humano que Leonardo Polo detecta en su Corpus.

¿Por qué llamarle "genus philosophandi" al uso de la razón desde y para la fe cristiana? Por qué sólo asi podemos alcanzar la "verdadera filosofía", aquella realizada bajo la Autoridad divina, evitando subjetivismos y en consecuencia relativismos. Tenemos pues que huir de la pura objetividad a la hora de tratar del tema de Dios y por lo tanto ser más humildes. Pero que quede claro que todo indagar intelectual humano contribuye a descubrir "algo" del Dios vivo, y más todavía sin son procedentes de nuestra ciencia actual. La Revelación cristiana abre nuevas perspectivas insospechadas a la humanidad y en particular, a la misma ciencia experimental y a los científicos, creyentes o no.

En relación con todo lo dicho, Leonardo Polo afirma que: "Esta postura tampoco es aristotélica. Los pensadores aristotélicos partieron de que la realidad, en muchos casos enemiga, en el fondo es amistosa. Hablaron del carácter trascendental de la realidad: "la realidad es verdadera, la realidad es buena, la realidad es bella. Esto quiere decir que la realidad colabora conmigo, que yo soy tratando con lo real, y no sólo soy un dinámismo en busca de un resultado. La realidad se me abre, se me da. Yo no estoy sólo: está la realidad, que no es algo mostrenco, algo extraño, sino que me asiste, que me sale al encuentro. La realidad es. Los aristotélicos, sobre todo los cristianos, no negaron que existieran poderes malignos: lo supieron claramente, mucho mejor que los modernos; pero la realidad como tal no es enemiga ni tampoco indiferente. «La inmensidad del espacio, la indiferencia de las estrellas me aterran». ¿Saben quien decía esto?: Hobbes. Los clásicos, para la optimación del hombre cuentan con la colaboración, más, con la conspiración de la realidad, que, en último término, está de nuestro lado. El hombre: el ser real respaldado por la realidad. También hay que recuperar esta profunda verdad, pues la verdad es el fondo de las cosas, que no son meras cosas que estén ahí, indiferentes, en una esquiva y muda inercia objetiva delante de mí, y en sí reducidas a un mero ser de hecho que carece de significación, que carece de capacidad de aquiescencia.

La carga de existir no corre entera a mi cargo, yo no me llevo a mí mismo a cuestas. No insistamos más; podríamos seguir pensando en estos temas importantes, inagotables. Aquí quería poner de manifiesto que el planteamiento aristotélico contiene virtualidades que los modernos han desperdiciado. Tales virtualidades permiten sostener que el hombre es un ser optimable. Eso quiere decir que no es

bruta dinámica, sino energía formalizada de entrada que puede aspirar a ser más., la ciencia sugiere con seguridad que hemos de reconquistar la perspectiva

clásica, que no estamos forzados a seguir aceptando la reducción del horizonte con que la Edad Moderna emprendió su trayectoria. Los pensadores clásicos son actuales no porque sean unas fases pasadas a partir de las cuales hayamos construído otras nuevas, sino porque poseen una esperanza cierta que fue rechazada en los inicios de la era histórica a cuyo final hoy asistimos."[58]

1.- Sobre la realidad de Dios desde la filosofía

Venimos señalando, indirectamente, la importancia del lenguaje a la hora de acercarnos a la realidad de Dios. Para algunos pensadores, el Dios de los filósofos es "Otro" que el Dios de las religiones monoteístas. Ante todo, es preciso evitar dos extremos: ni el conocimiento racional equivale al que proporciona la fe, y por otra parte, tampoco es posible que sean del todo dispares. Si fueran idénticos, uno resultaría innecesario; y si fueran incomparables, no podrían versar sobre lo mismo. Ahora bien, Dios es único y los creyentes saben que todo ha sido originado por Él: tanto la razón humana, como la misma revelación divina. La razón y la revelación no se contradicen, pues el origen de ambas es único. Como vamos a tener ocasión de percatar en el pensamiento poliano, la razón, finita y limitada, puede alcanzar a Dios. Lo que de Él sabemos, por nuestras propias fuerzas, no es falso, pero es poco, muy poco. Dios está infinitamente por encima de los conceptos que el pensamiento humano se puede formar: el infinito, como concepto humano, apunta hacia Dios respetando siempre su incomprensibilidad.

Según la revelación, el designio originario sobre el hombre incluía su felicidad. Por lo tanto, el fin último del hombre no puede ser otro que entrar en comunicación íntima y personal con Dios, buscarlo, encontrarlo y amarlo, es decir, la verdadera vida, la vida intratrinitaria, la vida eterna. Es el Creador, y sólo Él, quien –en la Revelación- toma la iniciativa y se dirige a la criatura: se le da a conocer mediante "hechos y palabras". El Dios bíblico es un Dios próximo, muy próximo al hombre, es un Dios que se manifiesta, es un "ya todavía no". Pero es también un "Dios que habla", y que por lo tanto, quiere ser escuchado, un Dios que busca el diálogo con el ser humano, su imagen y semejanza[59].

Sabemos por experiencia, que cuando una persona revela su intimidad a otra, lo hace a través del lenguaje. Sin la palabra, la intimidad personal es inescrutable. El Dios que se revela a los hombres, el Dios que habla, quiere ser conocido, y así puede ser recibido por todos los pueblos. Por tanto, la razón natural, común a todos los hombres, por encima de las formas culturales diversas, es apta para escuchar y entender al Dios único. El Dios de la fe interpela, a su manera, a la razón humana; pues sólo Él tiene la respuesta para las inquietudes de ésta, aunque siempre cuesta

entender esto último. El "Dios vivo y no de muertos" es incomprensible, como decíamos antes, pero se le puede conocer en un progreso infinito que Leonardo Polo denomina, muy acertadamente, al igual que Gregorio de Nisa con su epektasis, Polo con su "además"[60].

1.- El conocimiento humano de Dios

¿Dé donde le viene a la humanidad la realidad de "Dios"? ¿Dónde hunde sus raíces? ¿Cómo es posible que lo que aparentemente más superfluo e inútil es, desde una perspectiva mundana, sea al mismo tiempo lo más acuciante de la historia? ¿Por qué se presenta en formas tan distintas? En realidad, a pesar de que esa multiplicidad de formas parezca tan desconcertante, se ha podido experimentar históricamente que se reducen solamente a tres, con sus distintas variaciones: monoteísmo, politeísmo y ateísmo. Estas son las palabras clave que designan los tres grandes caminos que ha recorrido la humanidad en lo que se refiere a su conocimiento sobre la realidad de Dios.[61]

Más aún, en la historia, Dios se nos ha presentado siempre de dos formas: como Dios Salvador y Redentor y por otra parte, como Dios Creador, posterior al primero, aunque no se trata de una sucesión temporal puesto que no tenemos ninguna prueba de ello. Por mucho que se estudie la historia de las religiones, la realidad sobre Dios se nos presenta siempre bajo estas dos formas, y no siempre resulta fácil el estudio por separado de ambas formas, sobre todo desde una perspectiva cristiana.

Pero además, si queremos aproximarnos en toda su amplitud a la realidad de Dios, en sus distintas modalidades, es necesario tener en cuenta, como invita el pensamiento de Leonardo Polo, no sólo la actitud intelectual sino también la actitud religiosa de la persona, ambas radicalmente co-existentes en la misma persona, en todo su ser y en todo su actuar. En caso contrario, se llega a una objetivación racional sobre la realidad de Dios, muy lejos de acercarse al Dios Vivo. Dicho lo anterior con términos polianos, el conocimiento natural de Dios ha de corresponderse siempre con el crecimiento irrescrito del conocimiento y del amor, de toda la persona, en su ser y obrar.

Reducir nuestro conocimiento sobre la realidad de Dios, a un punto vista sólo objetivo, implica ofrecer una visión parcial, siempre inacabada, empobrecida, de las manifestaciones de Dios y del "entorno" de su misma esencia infinita, inalcanzable, incomprensible al ser humano finito.

Si además, si nos fijamos en la aproximación religiosa del ser humano a Dios, es obvio que sobresalen dos puntos de partida. El primero es la experiencia de la propia existencia que se trasciende a sí misma, y que por lo tanto de algún modo apunta al totalmente Otro. Se trata de un acontecimiento muy complejo, como el de nuestra

misma existencia, que tendremos occasion de abordar, desde el pensamiento de Leonardo Polo, cuando estudiemos la Creación, entendida desde la realidad de Dios. El segundo estaría relacionado con la misma precariedad de nuestra existencia, que, al igual que su propia plenitud, apunta de alguna forma a una mayor, pero nunca plena, al menos de momento, aproximación a Dios.

Las mismas limitaciones humanas, su precariedad, son para el hombre una prueba que apunta evidentemente al totalmente Otro: en ese sentido Leonardo Polo presenta en su Corpus interesantes aportaciones. Su propia insuficiencia le es connatural y le lleva a suspirar por lo ilimitado. Es así como toda esta simultaneidad de encerramiento y de suspiro por lo ilimitado y abierto, siempre ha impedido al hombre descansar en sí mismo y le ha hecho ver que no se basta a sí mismo, y que crece cuando se supera a sí mismo, y se encamina hacia el totalmente Otro y hacia el infinitamente grande.

No cabe duda por lo tanto de que la religiosidad es una de las raíces esenciales de las que brota el encuentro del hombre con Dios. Cuando el hombre siente su soledad absoluta, se da cuenta de que su existencia es un grito dirigido a un Tú, y de que él no está hecho para ser exclusivamente un yo en sí mismo. Por lo tanto, la misma existencia humana puede constituir el punto de partida de la experiencia de lo Absoluto, revelado y concebido como Dios Salvador, es decir, como Dios Hijo, o simplemente como Dios relacionado con la existencia. Por otra, también la relación del hombre con el mundo es otra fuente del conocimiento religioso. El universo, con su belleza y plenitud, con sus insatisfacciones, horrores y tragedias, puede llevar al hombre a la experiencia del poder que todo lo supera, del poder que a él mismo lo amenaza y al mismo tiempo lo sostiene.

Si la aproximación a la realidad de Dios, a lo largo de la historia se ha declinado en las tres formas bien conocidas, monoteísmo, politeísmo y ateísmo, es necesario aclarar que las tres afirman la unidad y la unicidad de lo Absoluto. Sólo se distinguen en su idea de cómo tiene que comportarse el hombre ante él, es decir, cómo se relaciona el Absoluto con el hombre, y éste con Él. Baste señalar a este respecto que en la filosofía Antigua –copyright del pensamiento según Polo-, ya hubieron ateos filosóficos -Epicuro, Lucrecio, etc.- y también filósofos monoteístas -Platón, Aristóteles, Plotino- pero tanto unos y como otros eran todos politeístas desde el punto de vista religioso. Sólo desde éste trasfondo, se puede ver y comprender lo revolucionaria que era, y lo sigue siendo, la actitud cristiana, en la que la orientación del pensamiento y la orientación religiosa son idénticas.

¿Por qué la actitud cristiana puede llegar a identificar, las orientaciones filosófica y religiosa, en cada persona? La respuesta no se la ha podido inventar el ser humano, ni tiene origen en el mismo hombre, sino en la autocomunicación histórica

del Dios Creador, Salvador y Redentor, revelación que alcanza su plenitud definitiva en en la Persona de Jesucristo. Por eso, para los Padres de la Iglesia, el texto del Antiguo Testamento griego pudo sugerir la identidad entre Platón y Moisés, consolidándose así la idea de que entre el espíritu heleno y la fe había un buen engranaje. Así, los traductores tendieron el puente que une el concepto bíblico de Dios con el pensamiento griego al traducir el conocido pasaje de Ex 3, 14 "Yo soy el que soy" por "Yo soy el que es".

Como podemos observar, el nombre bíblico de Dios se identifica aquí con el concepto filosófico de Dios. El escándalo del nombre, del Dios que se da a Sí mismo un nombre, se diluye en la amplitud del pensamiento ontológico. La fe se casa con la ontología. Era inconcebible que en un mundo plagado de dioses, Moisés pudiera decir "Dios me envía", pues sabía muy bien que eso era como no decir nada, pues le preguntarían: ¿qué Dios?

Se trata de un Dios de Personas divinas y no un Dios de un lugar. ¿Qué significa esto? La vinculación de lo divino a un lugar, lleva una especie de necesidad interior a multiplicarla. Y así sucede que, como lo santo se ha experimentado en un lugar, y como se cree que esa experiencia se limita a ese lugar, resulta que se multiplican las divinidades locales, que se convierten en divinidades particulares vinculadas a determinados lugares. También tenemos esto en el cristianismo, pues para muchos fieles poco instruidos las vírgenes del Pilar o Lourdes son personas distintas, no son en absoluto la misma persona.

Frente a la inclinación pagana hacia un numen locale, hacia una divinidad circunscrita a un lugar y limitada a él, el Dios de los padres supone una opción totalmente diferente. No es el Dios de un lugar, sino un Dios de personas: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Muestra por lo tanto su presencia operante en todos los lugares donde está el hombre. A Dios se le concibe realmente en el plano interpersonal y no el del lugar. Dios se esconde en la trascendencia de lo que no se circunscribe a un lugar, pero al mismo tiempo se manifiesta como cercanía presente en todas partes y no sólo en un lugar concreto, y su poder no infunde temor. Se le halla, más, más y cada vez más, allí donde está el hombre, y donde el hombre se deja hallar por Él.

En síntesis, la manifestación del Ser personal de Dios y su comprensión en un plano que se caracteriza por la relación interpersonal yo-tú, es el rasgo fundamental y elemento decisivo del Dios de Israel y también del cristiano. Pero además, hay otro aspecto importante a tener en cuenta. Él no se concibe solamente como portador de personalidad, como Padre, Creador, Sabio y Rey, sin oque es ante todo el Dios altísimo, el que está por encima de todos los demás. Finalmente, ese Dios es el Dios de la promesa. La idea de que Dios se pone nombre a sí mismo, de que el hombre

puede llamar a Dios por su nombre, constituye, junto con el "yo soy", el núcleo de su testimonio. Hay pues posibilidad de invocar a Dios. El nombre no es ya una simple palabra, sino una persona.

Dicho de otra manera, si el concepto quiere, pero no lo consigue con exactitud, expresar la esencia de la cosa tal como es en sí misma, el nombre, en cambio, no se interesa por la esencia de las cosas; lo que pretende es hacer que se las pueda nombrar, es decir, que se las pueda invocar, que se pueda entablar contacto o relación con ella. El nombre debe llegar a la cosa misma pero sólo para ponerla en relación conmigo, para que se ponga a mi alcance. El nombre hace que alguien pueda ser llamado, y de ahí surge la coexistencia con la persona que es nombrado.

Con el nombre se expresa algo muy distinto de lo que afirma el filósofo, que sólo busca el concepto del ser supremo, resultado del pensamiento, que quiere saber en qué consiste el ser supremo en sí mismo. Con el nombre no pasa lo mismo, cuando Dios se nombra, desde la perspectiva de la fe no revela su naturaleza íntima, sino que se hace nominable, se da a los hombres de manera que se le puede llamar. Y así se empieza a co-existir con ellos, se hace accesible, está ahí por ellos.

Resultan importantes, para el conocimiento natural de Dios por parte de toda la persona humana, destacar pues las dos componentes del concepto bíblico de Dios: por un lado lo personal, la cercanía, su presencia en el hombre, el dar-se, que se podría condensar sintéticamente en el hecho de poner el nombre. Y por otro lado la trascendencia de Dios. La paradoja de la fe bíblica está en la unión de estas dos componentes, en que se confiesa el ser como persona y la persona como ser, lo escondido como el totalmente cercano, lo inaccesible como el accesible.

2.- La transformación del "Dios de los filósofos"

No cabe la menor duda de que Polo está convencido de la fe cristiana dio al Dios bíblico un significado nuevo, lo sacó del terreno puramente académico y lo transformó profundamente. Este Dios, que antes parecía totalmente neutro, concepto supremo y definitivo; este Dios que se concebía como puro ser o puro pensar, eternamente recluído en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia el mundo; este Dios "de los filósofos", pura eternidad e inmutabilidad que excluye toda relación con lo mudable y contingente, es ahora para la fe el hombre Dios, que no es sólo pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino también agapé, potencia de amor creador. Es un Dios que tiene sentimientos como el hombre, que se alegra, que busca, que espera, que sale al encuentro. No es la geometría insensible del universo, no es justicia neutral que se cierne sobre las cosas desde un corazón frío y sin afectos. Este Dios tiene corazón, está ahí como amante. A todo ello me refiero con lo de transformación del pensamiento puramente filosófico. En el fondo, y quizá sea lo más importante desde el punto de vista del pensamiento de

Leonardo Polo, siempre permanecemos ante esta identificación del Dios de la fe con el Dios "de los filósofos", que no podemos alcanzarla, y que naufragamos en ello por la imagen que tenemos de Dios y por nuestra forma de comprender la realidad cristiana. Es decir, lo que Polo propone es abandonar el límite mental,para poder indagar, no desde el dato revelado sino desde la misma persona humana en su actitud intelectual y religiosa, las distintas manifestaciones de Dios en sus criaturas y en el mismo entorno de su esencia divina, reconociendo las limitaciones propias del lenguaje humano.

La idea cristiana de Dios que nos viene de la Revelación –Sagrada Escritura y Tradición- corrige a la filosofía, pero no haciéndole ver lo contrario, sino que más bien el amor es más grande que el puro pensar, que el pensar absoluto es un amor, no una idea insensible, sino creadora, porque es amor. Así el pensamiento filosófico fue corregido básicamente en dos puntos. El primero, el Dios de los filósofos es un puro pensar que se relaciona exclusivamente consigo mismo. Con la Revelación, surge una nueva imagen y una nueva ordenación del mundo en la que la suprema posibilidad del ser no es la de poder vivir aislado, la de necesitarse sólo a sí mismo y de la subsistirr en sí mismo. La suprema forma de ser lleva ahora pareja la relación. Relación que es descubierta en el proyecto de antropología trascendental Leonardo Polo. No es necesario insistir, por supuesto, en la revolución que para la existencia humana supone que lo supremo no se presente ya como autarquía absoluta y cerrada en sí misma, sino como relación, como poder que crea, sostiene y ama todas las cosas.

El segundo punto al que nos referimos es que, para la filosofía antigua, el Dios "de los filósofos" es puro pensar. Creen que lo divino es pensar y sólo pensar. Con la Revelación, el Dios bíblico, cristiano, es, en cuanto pensar, Amor. La idea de que amar es divino domina toda su misma concepción. El Logos de todo el mundo, la idea creadora original es también Amor, y este pensamiento es creador pues como pensamiento es amor y como amor es pensamiento. Se muestra así que con la identidad original de la verdad y del amor; cuando se verifica, no hay dos realidades yuxtapuestas o contrarias, sino una, el único Absoluto. Dejamos así muy claro en qué consiste la imagen cristiana de Dios: tensión entre el poder absoluto y el amor absoluto, entre la distancia absoluta y la cercanía absoluta, entre el ser por autonomasia y el amor espontáneo a lo más humano del hombre, la mezcla de lo máximo y lo mínimo. Nace así un nuevo concepto de poder, del dominio y del señorío. El poder supremo se manifiesta justamente en que puede renunciar sin más a todo poder, en que es poderoso no por su fuerza, sino exclusivamente por la libertad de su amor, que al ser rechazado se muestra más potente que los poderes

victoriosos del mundo. Aquí se produce esa corrección de medidas y dimensiones de las que habábamos al referirnos al máximum y mínimum.

Un segundo modo de conocer a Dios es mediante la inteligencia humana, la cual puede captar a Dios –advierte Polo– siempre y cuando nuestro pensamiento sea viviente. "Un pensamiento muerto, un pensamiento asténico, cristalizado, automatizado, difícilmente conoce a Dios. Y, si lo conoce, lo conoce mal"[62]. Este conocimiento tiene lugar, si bien de diversos modos, en todos los niveles de la inteligencia humana: tanto en sus operaciones como en sus hábitos[63]. En concreto, cabe distinguir entre conocimiento objetivo y conocimiento habitual de Dios.

Ciero es que un primer modo de conocer a Dios tiene lugar a nivel objetivo. En este contexto, sin embargo, nuestro conocimiento de Dios es muy precario, "es simbólico o analógico, pero no es el conocimiento de Dios como Dios, o visto pobremente desde la univocidad con el consiguiente olvido de la analogía del ser"[64]. En efecto, al conocimiento objetivo no sólo se le escapa la esencia de Dios sino su misma existencia. Es característico de la filosofía poliana la insistencia en que a nivel de conocimiento objetivo podemos, a lo sumo, encontrar argumentos a favor de que la proposición "Dios existe" es verdadera, pero no demostrar la existencia de Dios[65]. Es decir, se prueba la existencia de algo, de una proposición. Ahora bien, "en Dios no tiene sentido la noción de algo, porque toda determinación concreta es originariamente imposible. La identidad divina es originaria"[66]. Desde la objetividad "sólo se llega a la existencia empírica, y no hay tal existencia empírica de Dios"[67]. Por otra parte, es obvio que el conocimiento objetivo no puede alcanzar tampoco la esencia divina. Si conociéramos la esencia de Dios, nuestro conocimiento objetivo sería absoluto: tendríamos un conocimiento absoluto del Absoluto[68]. Una operación intelectual nunca podrá captar a Dios en toda su riqueza. Por ello Polo concluye que "Dios es objetivamente incognoscible, es decir, no objetivable"[69]. El intento de objetivar a Dios desemboca en el Dios deísta, el cual es una idea lejana al Dios cristiano, que es íntimo en su trascendencia misma[70]. Dios no puede ser reducido a objeto de una operación porque objeto significa lo inmediatamente abierto, lo presente. En este sentido no hay presencia de Dios, pues "lo absolutamente originario está más allá"[71].

El conocimiento humano se muestra limitado cuando intenta captar a Dios objetivamente: no debemos "confundir a Dios con la idea que de Él tenemos"[72]. Ahora bien, es posible detectar el límite y abandonarlo y superarlo. Esta es precisamente una de las claves del pensamiento poliano: la realidad no es pura objetividad. Se puede proseguir el conocimiento si abandonamos el límite mental, lo que acontece en el conocimiento habitual. "La noción de Dios se ha proseguir con la

profundización en Dios"[73]. Polo sostiene que es posible conocer habitualmente a Dios desde dos perspectivas[74].

Cabe, en efecto, un conocimiento de Dios desde una perspectiva metafísica. Es el que ofrecen las cinco vías tomistas. Este conocimiento termina en Dios como principio: como primer motor, como causa primera, como ser necesario, como primero en el orden de la participación de las perfecciones puras y Dios como inteligencia de la que depende el orden. Se alcanza así un conocimiento de Dios como principio de identidad u origen. Es un conocimiento que se desarrolla en el nivel del hábito de los primeros principios. Al abandonar el límite mental nos es posible acceder a un sentido del es que no es ideal[75]. Por eso aquí es posible demostrar la existencia de Dios (y no sólo que la proposición "Dios existe" es verdadera), es decir, que la existencia de Dios es la existencia extramental[76]. La noción de Dios como origen es la culminación de la primera dimensión del abandono del límite, es decir, de la metafísica.

Pero, como advierte L. Polo, Dios no se agota en ser principio. Es posible también un conocimiento de Dios desde una perspectiva distinta: la antropológica, un conocimiento que permite acceder a Dios en cuanto ser personal[77]. En efecto, la consideración de la persona humana y, en concreto de su libertad –auténtico meollo del ser personal– conducen de modo directo a Dios en cuanto persona y origen de la persona humana. "Si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir"[78]. Se trata de un conocimiento sapiencial, que se realiza mediante el hábito de la sabiduría, que es superior al de los primeros principios.

A pesar de que el conocimiento habitual supone un importante avance sobre el conocimiento objetivo, nunca llega a alcanzar la intimidad divina. "La intimidad del Origen –explica Polo– es inaccesible tanto si se abandona el límite mental como si no se abandona"[79]. Para alcanzar la intimidad de Dios será preciso que él mismo nos capacite para sobrepasar y salir del límite y esto es lo que acontece con la fe.

3.- Nuestro modo de hablar y sus limitaciones

Einstein dijo una vez que en las leyes de la naturaleza "se manifiesta una inteligencia tan superior, que frente a ella lo más significativo del pensar y del ordenar humanos es un destello completamente fútil"[80]. En realidad, todo nuestro pensar no es sino pos-pensar lo que ya ha sido pre-pensado. Lo único que podemos intentar es comprender pobremente el ser pensado que son las cosas y encontrar verdad en él. La comprensión matemática del mundo ha encontrado también aquí, mediante la matemática del universo, al Dios "de los filósofos". Nos encontramos así con la misma ciencia experimental de hoy, ante el problema de la fe en Dios en toda su amplitud; por un lado se ve la diafanidad del ser que, como ser pensado, apunta a un pensar, pero por otro vemos también la imposibilidad de relacionar con el hombre

este pensar del ser. Por lo tanto, un concepto reduccionista de persona, sobre el que no se h reflexionado suficientemente, supone una barrera que nos impide equiparar el Dios de la fe con el Dios de “los filósofos”. Dicho de otra manera, una vez más se repite la idea de que el matemático descubre la matemática del cosmos, el carácter de ser pensado que tienen las cosas. Pero nada mas! Sólo descubre, sólo se acerca al Dios de “los filósofos”. Y por cierto, no está nada mal tampoco!, pero no deja de ser, en sí mismo, un icono conceptual, pero no desechable, en absoluto, en el camino de acceso a la realidad de Dios. Pero hay más, pues, no todo es pensar en dicho acceso, es mucho más, lo mejor de todo es, justamente, dejar de pensar en el tramo en que nos encontramos en la Tiniebla, como veremos más adelante. Cuando uno sale de ella, quizá pueda expresar simbólicamente lo vivido.

Es verdad que la fe cristiana también afirma que el ser es ser pensado. Pero además afirma que las cosas no son pura apariencia, son seres pensados por una conciencia creadora, por una libertad creadora, y que esa conciencia creadora que sostiene todas las cosas, entrega lo pensado a la libertad de su ser propio y autónomo. Para la fe cristiana lo que sostiene todas las cosas es una libertad creadora que sitúa lo pensado en la libertad de su propio ser, de modo que éste es por un lado ser pensado de una conciencia y, por otro, verdadero ser él mismo.

Con esto queda también explicado el núcleo del concepto de creación. El modelo a partir del cual hay que entender la creación no es el del artesano, sino el del espíritu creador, el del pensamiento creador. La idea de libertad es un rasgo peculiar de la fe cristiana en Dios que la distingue de toda clase de monismo. En el principio de todas las cosas existe una conciencia, pero no una conciencia cualquiera, sino la libertad que a su vez genera libertades. Por eso, podemos definir la fe cristiana como filosofía de la libertad. Según la fe cristiana, ni la conciencia comprensiva ni la pura materia explican todo lo real; en la cima de todo hay una libertad que convierte a la libertad en la configuración estructural del todo ser.

La fe cristiana es, ante todo, opción por el hombre como ser creador, que es para nosotros supuesto y fundamento de todo ser, es en realidad pensar consciente de sí mismo, que no se conoce sólo a sí mismo, sino también todo lo que piensa. Además, este pensar no sólo conoce sino que también ama, es creador porque es amor.

El pensamiento griego sólo vio individuos que nacen de la ruptura de la idea a través de la materia. Lo múltiple es siempre secundario, lo uno y lo general lo auténtico. El cristiano ve en el hombre una persona, no un individuo. El paso que existe entre la antigüedad y el cristianismo, se da desde el individuo a la persona. Pero además, y para acabar, si la persona es algo más que el individuo, si lo múltiple es también lo propio y no lo secundario, si existe un primado de lo particular sobre lo

general, entonces la unidad no es ni lo único ni lo último, entonces la multiplicidad tiene también su derecho propio y definitivo. Esta afirmación, consecuencia necesaria de la opción cristiana, nos lleva a superar la concepción de un Dios que es pura unidad. La lógica interna de la fe cristiana en Dios supera el puro monoteísmo y no lleva a la fe en el Dios Trino.

2.- El Dios de la fe

1.- El experimento innovador llamado fe

El contenido de la fe coincide con el objeto de demostración. Los caminos para llegar a Dios, sin embargo, no han sido paralelos. La fe pasa por un acto de voluntad a expensas de lo que pueda aducir la razón, y para ella la existencia de Dios se establece como punto de partida. Pero por otro lado, la existencia de Dios es un problema para la filosofía que sólo se supera abandonando el límite. Como los caminos son distintos, el término también lo es, porque el Dios de la fe es más rico que el de la filosofía. La filosofía, limitada por la objetividad, tiene de suyo vedada la intimidad del Origen.

Si la fe exige un acto de voluntad, ello es así porque debe exigirse una correspondencia al hombre respecto de la donación divina que no puede ser compensada mediante la inteligencia y que constituye una Revelación. En esa medida, la razón lo recoge como Misterio.

Toda predicación que del Absoluto pueda hacerse sólo es asimilable a un plano trascendental. Para entender toda predicación acerca del Origen debe olvidarse la estructura judicativa sujeto-objeto, pues en Dios todo juicio redunda. Quoad se, ninguno de los hábitos que el hombre pueda ejercer es relevante para el Origen. De lo contrario dejaría de serlo. El hombre sólo puede aportar algo al infinito mediante su voluntad.

Por eso, el hombre llega existencialmente tarde para recabar un serio conocimiento sobre la plenitud divina. La persona, que es imagen de Dios, encuentra que la culminación del abandono del límite es plenamente insuficiente para inteligir al Incausado. Como dice Polo, "...la intimidad del Origen es inaccesible tanto si se abandona el límite mental como si no se abandona"[81].

En efecto, la culminación del abandono que permite llegar al Absoluto como principio de la metafísica muestra que el Incausado es plenamente idéntico. Además, establece que el estatuto de la identidad no es meramente formal, sino originario.

Según M. García Valdecasas, que Dios sea donalmente trinitario implica que no puede ser noesis noeseos noesis, pues su actividad no es autorreferida sino vertida hacia las otras personas. "Fuera de la actividad relacional no cabe sino creación"[82]. La creación se atribuye a Dios Padre como dato de fe. Pero propiamente no puede pensarse que la creación sea competencia exclusiva del Padre. Ello atentaría contra

su dignidad, porque ninguna persona actúa a expensas de las otras. Todo lo que siembre la alteridad en Dios comporta suposición. Al tratar sobre el Incausado debe tenerse en cuenta que ni la identidad es menoscabo de la Trinidad ni viceversa.

Una comprensión causal de la existencia divina consiste en plantear cierta presencia del Hijo en el Padre antes de la Generación. El Hijo pre-existiría de algún modo en el Padre. Pero en ese caso, la segunda persona no aportaría novedad, no sumaría en la Trinidad. Todo constituiría un despliegue de la intimidad divina, que estaría almacenada eternamente en el Padre.

El ser trino no es limitación alguna para Dios, sino que es espejo de su libertad. La libertad radical que atraviesa al Incausado resulta también originaria, siendo así idéntica con la Trinidad de personas.

En definitiva, la Teología aporta la fecundidad "ad intra" del ser divino, que la filosofía no puede tan siquiera sospechar. El carácter de dato tiene para la metafísica un sesgo radical de ignoto. Quiere esto indicar que la filosofía no está en condiciones de postular la existencia de la Trinidad, porque la intimidad divina de suyo resulta ignota. Tan sólo la magnanimidad de un ser divino puede otorgar al hombre cierto dominio inmerecido sobre la esencia del Incausado.[83]

Tampoco en la física hay pura objetividad puesto que, al experimentar, el observador se implica en el experimento y que ésta es la única manera de experimentar algo físicamente. Es decir, la respuesta de la naturaleza depende del problema que se le plantee. En la respuesta siempre encontramos algo del problema y algo de quien lo plantea, en ella no sólo se refleja la naturaleza en sí, en su pura objetividad, sino también algo del hombre, algo de nuestro yo.

En el hablar de Dios puede pasar algo parecido. Tampoco aquí hay pura objetividad. De hecho, todo el pensamiento de Leonardo Polo va en contra de esa pura objetividad. La pura objetividad es más difícil de alcanzar, cuanto más afecte al núcleo del yo, cuanto más compromete al observador. Sólo se puede alcanzar pues una respuesta objetivamente imparcial, al hombre no le es posible la pura objetividad. No puede plantear problemas y permanecer como puro observador; el que intente hacerlo, no experimentará absolutamente nada.

Por eso, la realidad de Dios, sólo se le aparece al que se implica en el experimento con Dios, ese experimento que llamamos fe. Sólo el que se implica, experimenta. Pues sólo se pregunta, cuando se participa en el experimento, y sólo al que pregunta se le responde.

Sucede, pues, lo mismo que en la física moderna, pero mucho más, a un nivel mucho más alto! Quien se implica en el experimento de la fe, obtiene una respuesta que no sólo refleja a Dios, sino también sus problemas, y a través de la refracción del yo, nos deja entrever algo de Dios. Si nosotros podemos experimentar y preguntar, es

porque Dios quiso implicarse en el experimento del hombre, de cada persona. Y al reflejarse este hombre único, cada persona única, podemos experimentar algo más que el "simple hombre". De ahí, la necesidad del abandono del límite mental propuesto por el Profesor Polo, y la necesidad de un lenguaje que "apunte" a la realidad, sin pretender definirla nunca[84].

2. La apertura humana a la trascendencia

También cabe decir, por otra parte, que la praxis es la inmanencia. Inmanencia es, el estar la vida en el movimiento, y ser vivo el movimiento. Por cuanto soy vivo ya tengo según mi actividad. Eso es inmanencia; pero precisamente la operación inmanente se abre a la trascendencia. Es decir, tiene un destino posible para ella, imposible para las kínesis. Terminada su obra, las kínesis dejan de ser: aunque en cierto modo son trascendentes - más bien transeúntes -, se caracterizan por tener término y por no poder trascender ese término, ni siquiera poseerlo. Por el contrario, la actividad que posee de antemano, o que es activa en cuanto posesiva, no se detiene en un término; el poseer una perfección en pretérito perfecto, se abre a una mayor perfección. Si la mayor de las praxis es la actividad de la inteligencia, resultará que la inteligencia es la facultad de trascender en sentido estricto. Y lo es precisamente por ser la más inmanente. No tiene sentido oponer inmanencia y trascendencia. Solamente puede trascender lo inmanente. Solamente puede trascender la vida. Un ente que ande por ahí ejecutando kínesis - un planeta, un trozo de hierro, o un electrón - no es capaz de trascender. Lo que puede trascender es la praxis. Por eso, deducir de la noción de praxis el ateísmo sería una triste confusión. Ocurre, sin duda, que el principio del resultado disuelve la noción de praxis.

Al proyectar el "Dios" de cada era histórica sobre el hombre llegamos fácilmente a las distintas concepciones antropológicas de la historia con sus variantes. Por eso nos interesaremos por aquellas respuestas a Dios, bien conocidas, como el ateísmo, el panteísmo, el agnosticismo, etc.

Se precisa desde luego, una idea de lo que significa el nombre "Dios". De entrada, según Polo, incluso el mismo nombre de Dios se queda corto a la hora de expresarle. Pero, recordemos que ha habido diversas formas de esta idea previa. En cuanto al nombre, puede ser: nombre abstracto ("divinidad"), nombre común ("dios") o nombre propio ("Dios"). En el panteísmo lo divino es un nombre abstracto, no de persona, sino de fuerza; en el politeísmo es nombre común, referido a personalidades distintas (los dioses). En el monoteísmo creacionista es el nombre propio de un Ser personal.

Desde ahora, suponemos que "Dios" es nombre propio (con mayúscula), el nombre de Alguien. La dificultad con Dios no está en la existencia, sino en la

coexistencia. No es difícil descubrir la existencia de un Absoluto; pero sí lo es darle entrada en nuestra vida, en nuestro interior sobre todo: de hecho, la reclama totalmente. Por eso, no tiene mucho sentido, y desde luego así ocurre en el Corpus de Leonardo Polo, presentar una teología filosófica de corte puramente intelectual, pues, insistamos, se queda muy corta!

La ley del ser personal es la comunicación. La persona no puede ser sola; se comunica. Es inconcebible vivir en la proximidad de alguien, sin reconocimiento ni estima mutua. Ahora, ¿de qué manera hay que relacionarse con el absoluto? Absolutamente. Tras haber examinado el conocimiento religioso y el conocimiento filosófico de Dios podemos ya adentrarnos en la exposición del conocimiento de fe. En cuanto don sobrenatural, la fe no ha sido estudiada por el profesor Polo en el contexto de su teoría del conocimiento. Sin embargo, realiza algunas alusiones que nos permiten esbozar el modo en que se inserta el conocimiento sobrenatural en la epistemología desarrollada por este autor[85]. Como ha dicho Mª Antonia Labrada si bien el estudio de Polo se limita a considerar el conocimiento natural, su filosofía es "una filosofía abierta al plano de la elevación conocido por revelación"[86].

Uno de los rasgos más destacados de la comprensión de la fe en Polo es la acentuación de su carácter de don, tema que está en estrecha relación con la antropología del don que sostiene y con la comprensión de Dios como don. De hecho siempre que Polo se refiere al orden sobrenatural subraya su carácter donal. Así sucede con la fe, que es un don con el que el hombre responde a otro don, el don de la revelación. La fe es un favor divino inmerecido que supera cualquier esfuerzo humano y "no se adquiere por ejercicio"[87]. No debe olvidarse, sin embargo, que en la misma realidad, la fe, tiene lugar la iniciativa de Dios y la decisión personal del hombre. Ciertamente la voluntad es movida por la iluminación interior de la gracia –la cual hace posible que la fe sea absolutamente cierta– pero no es anulada la libertad del hombre.

Mediante la fe acogemos ese "magno acontecer vital"[88] que es la revelación. Dios, que es donum sui[89], nos da la oportunidad de establecer una relación familiar con Él manifestándose a sí mismo como persona. Esta automanifestación gratuita de Dios tiene lugar en la historia. "En la Historia –explica– aparece la iniciativa divina, que no ha dejado al hombre abandonado, y de manera especial, la iniciativa redentora, que se inserta en la Historia según la Encarnación del Hijo de Dios"[90]. Así Dios, por iniciativa suya, da a conocer el misterio que Él mismo es. "La revelación –dice– es la noticia que Dios da de sí mismo y de su plan respecto de lo creado"[91].

Esta revelación interpela al hombre para que la reciba precisamente porque el hombre es una realidad abierta a Dios. "La Palabra es interpelación que reclama"[92] al hombre porque éste no se limita a ser un oyente de la palabra, como

pensó Rahner. “Lo propio de un ser personal –explica– es ser él mismo luz, una chispa de la inteligencia divina”[93]. En el hombre hay una scintilla Dei, una chispa de la inteligencia divina y por eso el hombre no es mero oyente. Polo subraya así, con gran parte de la teología católica de este siglo, que la apertura del hombre a Dios es una apertura dinámica, una tendencia real hacia Dios. El hombre está obiedencialmente a disposición de Dios, pero no de un modo meramente pasivo. Si negamos la capacidad humana de acoger la revelación, ésta se convertiría en algo extrínseco que no tendría nada que ver con el hombre. Así ha sucedido en el luteranismo, que piensa que el hombre es incapaz por su egoísmo de hacer nada. Ahora bien, “si el hombre no es capaz de un acto de generosidad, sólo le queda la fe fiducial, es decir, la fe que no admite nada humano, el acto absoluto que libera al hombre de su postración”[94]. Si la revelación y redención son algo extrínseco, sólo justifica la fe; pero entonces la fe no sería un acto humano.

El don de la fe eleva al hombre al orden sobrenatural y afecta a todo su ser. De acuerdo con la teología católica, Polo explica la fe como luz en el entendimiento y moción en la voluntad. “La fe –subraya–, como consistencia de lo que se espera, reúne la inteligencia y la voluntad de acuerdo con su significado donal”[95]. Para entender el conocimiento de fe nos interesa detenernos en el modo en cómo la fe afecta al entendimiento. Mediante el don de la fe, Dios refuerza la dotación cognoscitiva del hombre. Esta elevación es explicada por la teología clásica apelando al hábito de la fe[96]. Polo sigue esta sugerencia y sitúa este hábito en el contexto de su teoría del conocimiento habitual.

Una de las tesis centrales de la teoría del conocimiento de Polo es que la inteligencia es una facultad susceptible de crecimiento. El modo en que crece la capacidad cognoscitiva de la inteligencia son los hábitos, los cuales “son perfecciones de la potencia intelectual en cuanto tal”[97]. Pues bien, la fe es un hábito que perfecciona la facultad intelectual con el fin de que pueda conocer a Dios mismo. Ahora bien, a diferencia de los hábitos naturales, que son precedidos por operaciones, la fe no es precedida por ninguna operación[98]. En ello estriba precisamente su carácter sobrenatural: es un hábito infundido por Dios al que no precede ninguna operación. No es, pues, logrado con el esfuerzo del hombre, sino infundido.

Este hábito es, ciertamente, de naturaleza distinta a cualquier hábito natural. La fe supera los hábitos más elevados que adquirimos mediante el conocimiento natural, a saber, el hábito de los primeros principios y el de sabiduría, y nos otorga así un conocimiento más pleno de Dios. Esto no supone, sin embargo, una anulación de nuestra capacidad cognoscitiva. Al contrario, la fe se inserta en el conocimiento natural y lo intensifica. Por ello la fe no exime de la tarea de razonar, sino que

impulsa dicha tarea. La dimensión teologal –explica– "no se superpone meramente a la ontológica, sino que la penetra y apoya.

Ahora bien, esta intensificación no exime del uso de la razón, porque no es automática y reclama formulaciones teóricas no estáticas. Para dejarse penetrar por la fe, la inteligencia humana debe activarse al máximo –intellectus quaerens fidem–, aunque no sólo eso, porque, en modo alguno, la fe supone la pasividad del intelecto, sino que se abre paso dotándole de su máxima capacidad de expansión -la gracia perfecciona la naturaleza-"[99]. Así, la fe, lejos de suponer una renuncia a la inteligencia, la asume y le abre posibilidades infinitas de conocimiento.

La superposición del conocimiento sobrenatural al natural se puede evitar si se entiende que la infusión de la fe supone una elevación del intelecto agente, que es la misma persona, con el fin de que éste ilumine y capacite a la inteligencia para el conocimiento de fe. El intelecto agente –explica Polo– no es una facultad, sino que está en el orden del ser del hombre. Ahora bien, este esse hominis –como hemos visto– es dependencia radical de Dios y, por ello, susceptible de ser elevado. Esta afirmación es muy importante porque –como subraya Polo– permite superar el averroísmo latino y la teoría de la doble verdad[100]. En efecto, al ser elevada toda la persona no cabe establecer ninguna oposición entre lo que ésta conoce naturalmente y lo que conoce sobrenaturalmente. El conocimiento de fe supera al conocimiento natural que tenemos de Dios pero no lo contradice hasta el punto de que llegue a anularlo.

Lo que conocemos mediante el hábito de la fe es a Dios mismo o, en expresión de Polo, la existencia de Dios. En efecto, si desde el conocimiento natural el sentido íntimo de la existencia de Dios sólo es "vislumbrado" y permanece en el misterio lo que significa existencia en Dios[101], por la fe se alcanza ese conocimiento. Por ello dice Polo que "la fe tiene por «objeto» la Existencia divina. Como asentimiento al depósito de la revelación, la fe constituye nuestra vía, en este mundo, de conocimiento del propio carácter originario del ser, en cuya intimidad no penetramos naturalmente"[102]. No se trata obviamente de la existencia que es objeto de demostración sino de la existencia íntima de Dios, la cual es objeto de revelación. Por el hábito de la fe no creemos que haya Dios o que haya tres personas (pues el haber indica suposición, presencia) sino que Dios existe, que es tres Personas[103]. Aquí se pone de relieve la íntima vinculación entre la fe y la revelación; la fe es respuesta a la revelación de modo que "si faltase la revelación, la fe no tendría contenido posible"[104]. El objeto de la fe es, así, Dios mismo, el Dios vivo revelado en la persona de Jesucristo, "el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo"[105]-

En cuanto habitual, el conocimiento de fe no tiene por objeto un conjunto de proposiciones o de contenidos mentales. El conocimiento habitual es trans-objetivo y

trans-intencional. Sólo así se puede captar al Dios vivo y personal. Tomás de Aquino subrayó que el objeto de la fe era Dios mismo: Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem[106]. Polo lo expresa diciendo que el objeto de la fe es la existencia de Dios: "la fe –explica– no separa lo creído de la existencia de Dios"[107]. La consideración del carácter inobjetivo del conocimiento habitual no debe hacernos olvidar que si bien el conocimiento de la realidad misma de Dios no es objetivo, se encuentra mediado por la aceptación de un contenido objetivo de verdades. El creyente es, ante todo, un oyente de la palabra de Dios: Fides ex auditu [108](Rom 10, 17). Por la fe nos adherimos a Dios y a su palabra. Y se da así una mutua imbricación de lo creído y de Dios mismo: "Creer –explica el Catecismo– entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que la atestigua"[109].

El conocimiento habitual puede entenderse por semejanza con el conocimiento que Tomás de Aquino llama por connaturalidad, el cual no es objetivo[110]. En efecto, el Aquinate se refiere en ocasiones a un modo de conocer distinto del discursivo o teórico al que denomina unas veces "conocimiento afectivo", otras "conocimiento por connaturalidad" y otras simplemente "conocimiento experimental"[111]. Se trata de un conocimiento simple, como el conocimiento que Dios tiene, ya que es una participación de tal conocimiento. El conocimiento habitual es superior al objetivo-intencional y, como tal, es un conocimiento libre. En efecto, según Polo la libertad incide en la facultad intelectiva cuando ésta tiene hábitos.

Polo subraya la novedad que supone el conocimiento de fe. El misterio íntimo de Dios –el misterio trinitario– no se llega a vislumbrar a partir de la razón humana ni siquiera mediante el abandono del límite. La revelación no es como el catalizador de una idea que ya tenía el filósofo en su mente ni un mero método auxiliar que le conduzca a hallar un nuevo resultado mental[112]. No hay un hueco de conocimiento objetivo que sea rellenado por la fe. La existencia que se alcanza mediante la fe no es la existencia demostrada racionalmente (aunque el Dios que se alcanza sea el mismo). El contenido de la fe es, precisamente, "lo que no se sabe al demostrar"[113]. El contenido de la fe no es aceptado porque se adviertan los límites del pensamiento sino, en expresión del primer concilio Vaticano, "por la autoridad de Dios que revela"[114]. El último fundamento de la fe es la verdad patente del mismo Dios. Es la verdad de Dios la que ilumina al hombre en la fe y le persuade. Desde esta perspectiva cabe entender que Polo subraye que "el contenido revelado no tiene puntos de tangencia con la mente humana, sino que la supera en su raíz. Por ello, carece de sentido hablar de una revelación de la intimidad divina dirigida a la razón natural"[115].

La novedad del conocimiento de fe se advierte también si nos damos cuenta de que supone una salida del límite mental. La fe supone un paso ulterior a la culminación del abandono del límite, que es la advertencia del Origen, ya que es una salida del límite. El don de la fe, en cuanto que es –como subraya el Aquinate– "asimilación al conocimiento que Dios posee de sí mismo"[116], nos hace capaces no sólo de advertir el límite mental y, consiguientemente, abandonarlo, sino de ir más allá de las capacidades naturales de la razón. La fe actúa como guía del intelecto, lo cual le conduce a salir del límite mental. Esto no significa que someta a esclavitud al intelecto. Se trata, más bien, "de una particular liberación de su propio límite mental que el hombre disfruta. El misterio aparece, no como un límite de la mente –el límite lo posee ésta antes–, ni como una barrera alzada ante su capacidad racional o reflexiva, sino con una significación primariamente positiva: como salida del límite, más allá de la culminación del abandono del límite"[117].

El hábito de la fe no es estático, sino que posee un dinamismo intrínseco. Ahora bien, "el conocimiento sobrenatural posee su modo propio de crecimiento"[118]. Crece, en efecto, en la medida en que nos acercamos más a Dios. Para la teología clásica es el amor el que nos hace crecer en el conocimiento de Dios: tantum cognoscitur Deus, quantum diligitur[119]. En la medida en que somos fieles a los dones de Dios, crece nuestro conocimiento de Él. Y crece especialmente en aquel que se somete al Espíritu, en el santo.

Ahora bien, el hábito de la fe no es el último hábito que nos capacita para conocer a Dios o, dicho de otro modo, existe un conocimiento superior a la fe. Es el conocimiento del que gozaremos en el cielo, cuando veamos a Dios "tal cual es"[120]. También este conocimiento es puro don y también aquí hace falta un nuevo hábito, que en el lenguaje de la tradición cristiana se ha llamado lumen gloriae. Polo explica que por encima de la fe "está el conocimiento en gloria, el lumen gloriae y más allá el Ipsum Intelligere Subsistens"[121]. Dios elevará por pura gracia al intellectus ut actus, es decir, a la persona, para que pueda gozar de la visión beatífica. Así el conocimiento de fe, que es un auténtico saber, se muestra sin embargo como imperfecto e incoado respecto del conocimiento de visión al que Dios llama a todos sus hijos.

3.- Actitud ética y apertura noética a Dios Creador, por connaturalidad

Ahora interesa, ante todo, subrayar una dimensión del ser personal, que no puede ser ignorada a la hora de acercarnos, desde la filosofía, a la realidad de Dios; se trata de la vida afectiva. El ser humano no es, en absoluto, como en algunos momentos de la historia del pensamiento se ha creído, puro ser racional, es, también "corazón" y "manos".

Sin una rectitud de vida no sería posible un conocimiento capaz de garantizar convicciones reales y no consistentes en meros conceptos y palabras. Dios "habla" sólo al humilde, al que reconoce su insuficiencia y debilidad ontológicas, morales y espirituales; al que se halle dispuesto a conocer una realidad superior a sí mismo buscando humildemente apoyo y protección. El orgulloso, por el contrario, de deifica a sí mismo haciéndose por ello incapaz de conocer, al menos de una manera práctica y con influencia en su conducta, toda realidad trascendente a su propio ser.

Es ya clásica la tesis, fundada en el conocimiento por connaturalidad -que exponemos enseguida, y que han desarrollado de modo especialmente convincente C. Fabro y C. Cardona- de que la opción ética fundamental de la voluntad, según se cierre en una actitud egocéntrica de amor desordenado de sí mismo o se abra al bien trascendente -del otro que él- en una actitud de amor benevolente, está en la base de la originaria opción intelectual que ella impera. No sería, pues, una arbitraria elección del punto de partida de la vida intelectual -del ·filosofar", en su sentido más preciso-.

La voluntad, en efecto, como «facultad de la persona» por excelencia -así la llama Tomás de Aquino-, mueve al ejercicio a las demás potencias, según su propia orientación moral. A una voluntad "egocéntrica" corresponde de modo connatural un pensamiento "egológico" fundado en el "principio de inmanencia", también llamado "principio de conciencia", como Descartes afirma, la así llamada "modernidad", que enuncia la primacía de la conciencia sobre el ser, en cuya virtud permanece en ella misma, sin instancias allende ella misma.

Leonardo Polo ha denunciado la "cadencia atea" del "cogito" cartesiano que implica la primacía de la verdad respecto al ser. Su fermento patógeno habría conducido, en una dialéctica inmanente de pura coherencia mental, al idealismo trascendental kantiano -la verdad no se me impone desde una instancia trascendente, sino que « yo pongo verdad» o inteligibilidad-, y éste al "yo pongo realidad" de Fichte y a todo el idealismo absoluto hasta Hegel, y desde él -a través de Feuerbach-a su versión materialista marxiana.

Correlativamente, a la opción ética de una voluntad abierta a lo otro que ella, correspondería un pensar fundado en el "principio de trascendencia": el ser "prima" sobre la verdad; la verdad del ser se me impone. Ésta, en efecto, me trasciende y me constituye como ente que se abre a los otros entes, también constituidos por él, yo debo consentir a ella, no la pongo. Sería, tal actitud ética, de apertura al otro en sí mismo, complaciéndose en su propio bien –"dilección" propia del amor benevolente), la adecuada para tener de modo connatural una visión del mundo centrada no en el «principio de conciencia inmanentista, sino en la evidencia de la experiencia ontológica del ser del ente: que todo lo constituye como siendo según su

modo propio. Tal es la experiencia de la participación en el ser, que remite al Ser Absoluto e Imparticipado -por vía de inferencia causal, como más adelante mostraremos- del que depende por entero todo el orden de participación finita en el ser.

Aquí -para justificar la opción por uno u otro arranque originario y fundamento permanente de la vida intelectual -y de la consiguiente visión del mundo- no caben pruebas directas. Sólo cabe consentir a una evidencia que se me impone como condición de posibilidad de cualquier afirmación: «yo sé que algo es: el ser me trasciende, y me impone sus exigencias. No cabe demostración. El "principio de la demostración" -ya lo dijo Aristóteles- no se demuestra».

Sólo una mente violentada "contra naturam" por una voluntad autónoma, puede llegar a tan radical ceguera. La "violencia" procede, originariamente de una voluntad egocéntrica que obtura la vía noética connatural a la trascendencia. De modo derivado -tal es la actual situación intelectual en Occidente-, puede tener su origen inmediato en el contagio de la cultura vigente en un medio social que configura una "forma mentis inmanentista, que procura una certeza subjetiva, por connaturalidad con un hábito vicioso, sin evidencia.

Si las disposiciones éticas que afectan a la persona son las convenientes, la inferencia natural de la existencia de Dios será fácil, espontánea -ejercicio de aquella metafísica espontánea de la inteligencia humana- connatural a aquéllas. No se tratará, en todos los casos, de una inferencia filosófica, rigurosamente fundada en principios metafísicos, críticamente establecidos en su validez incontrovertible. Salvo en aquellas contadas personas que hayan tenido la oportunidad, o el tiempo, o la capacidad intelectual de adquirir el hábito de la sabiduría metafísica que aspira también a ser ciencia, la inferencia será sólo implícita, confusa quizá, pero en todo caso suficiente para fundar racionalmente un convencimiento vivido de que existe Dios como fundamento del mundo.

En conclusión: la tensión del dinamismo vital rectificado hacia el fin debido -bonum honestum- -favorecida por la presunta función activante y purificadora de la gracia cristiana, siempre presente como oferta a la libertad humana- funda un connaturalidad o simpatía en la inteligencia natural que conduce a advertir a Dios como Absoluto trascendente del que todo el universo de los entes finitos depende en las manifestaciones de la obra de sus manos, a través, por ejemplo, de la voz de la conciencia, palpitación sonora del requerimiento del Absoluto personal -Libertad creadora- que llama a cada uno por su propio nombre, desde el fondo metafísico -fáctico o impuesto- de la naturaleza creada; o de la experiencia del encuentro interpersonal con el tú como "otro yo", que remite a un Tú trascendente del que

ambos participan -entre otras experiencias privilegiadas que describiremos enseguida.

Pensamos en lógica -dice Newman- como hablamos en prosa -"We think in logic as we talk in prose"-. Es la que los clásicos llamaban "lógica utens", cuya toma de conciencia refleja da origen a la "lógica docens" científica. Y por eso, para saber cómo hemos de pensar hay que investigar y describir primeramente el procedimiento real del pensamiento; no construir teorías a priori, sino someterse a las leyes inscritas en el pensamiento espontáneo y vivo; así como el gramático no construye a priori las leyes de la lengua, sino que las descubre en el hablar vivo que precede a la gramática.

Al mismo tiempo, no olvidemos que las leyes de las cosas son las leyes de la Providencia divina. Por tanto, si nos esforzamos en seguir fielmente la ley de nuestro ser, no cabe duda que alcanzaremos la medida de la verdad para la cual el Creador nos ha hecho, que nos conduce espontáneamente a su Fuente activa: a la Verdad creadora.

Es el gran tenue del influjo del amor -raíz de todas las pasiones y afecciones del hombre- en el conocimiento, según sea aquél, tal será el alcance noético de éste, que es el fundamento del llamado "conocimiento por connaturalidad".

El fundamento del amor es, sin duda, la connaturalidad ontológica o participación en los valores comunes con el consiguiente parentesco entitativo, conveniencia y complementariedad -identidad consigo, si se trata de amor al propio yo-, o connaturalidad ontológica. El amor mismo es la expresión tendencial de aquella connaturalidad en cuanto conocida.

El influjo del amor en el conocimiento se funda precisamente en la unidad radical de la persona que conoce y el mutuo influjo e inmanencia consiguiente de inteligencia y voluntad, sentir e inteligir. Podrá darse una explicación "analítica" -tal la clásica de Santo Tomás- o la "estructural" del moderno personalismo. Pero el hecho de tal inmanencia -de orden dinámico- no puede menos de imponerse a la fenomenología del dinamismo del comportamiento humano. El amor, en efecto, primero, selecciona y potencia la aplicación de la mente a más interés, más atención, y, en segundo lugar, proporciona una nueva luz en la captación de lo conocido: la luz de la conveniencia al apetito ". Por eso la verdad práctica no se toma de modo inmediato por la adecuación de la inteligencia con su objeto, sino por conformidad con el apetito recto. La persona no puede ser conocida, en su trascendencia, sino con una actitud de amor por ella misma, de manera tal que prevalezca sobre el interés que puede reportarnos.

La persona, a diferencia de las cosas, no puede ser amada sólo con un amor de concupiscencia, pues es buena no ya en razón de otra -sin duda lo es también, pues somos complementarios y nos necesitamos mutuamente en reciprocidad de

servicios, dada nuestra finitud y consiguiente indigencia-, sino que es buena en sí misma. Es la única criatura que el Creador quiere por sí misma, creada a su imagen, intencionalmente infinita, y por eso no puede ser tratada como mera cosa, como medio útil para conseguir un objetivo, o como objeto de deleite egoísta, sino como un fin (o bien) en sí mismo, pero finalizado en Dios, al que alcanza sólo saliendo de sí mismo, pues no puede alcanzar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás a imagen del misterio Trinitario de comunión.

Es objeto entonces del "amor de afección directa" (amor benevolente), especialmente del amor de amistad -que implica el deseo de que aquel que amamos exista, y tenga lo que él ama. Tal amor de amistad es el que tenemos por nosotros mismos, y por nuestros amigos: manifiesta la amabilidad, la bondad en sí de tales cosas. Emana y deriva él mismo de esta amabilidad.

El amado queda intencionalmente interiorizado -en el amor benevolente- en el amante en la medida misma que éste vive extáticamente enajenado en el amado. Es un conocimiento:

- Más íntimamente penetrante, porque el amado queda intencionalmente identificado con el amante; penetra en su ámbito vital.

Más trascendente, pues el trascender volitivo es extático y más «realista» que el cognoscitivo: tiende al "en sí" de lo querido a diferencia del trascender intelectivo que es posesión de lo otro en su en mí con las condiciones subjetivas a priori que impone la inteligibilidad en acto.

Como consecuencia, cabe decir: a mayor intimidad en la unión transformante del amor, mayor penetración y trascendencia en el conocer. Ahí está el fundamento antropológico de la inferencia espontánea de Dios como Fundamento trascendente del mundo.

No se trata de un conocimiento intuitivo. Todo conocimiento humano de Dios está necesariamente mediado por una doble mediación en unidad estructural: 1) La conversio ad phantasma propia de la perceptibilidad corpórea, espacio-temporal del hombre como ser-en-el-mundo, y 2) La comprensión integral, aunque inadecuada y oscura del ente partícipe del ser trascendental que remite al Ser Absoluto trascendente y Causa Creadora de todo el orden de entes finitos.

Puede hablarse, pues, con fundamento, de la existencia de una metafisica natural, prendida en el uso espontáneo de la inteligencia -la semejanza impresa por Dios en el hombre creado a su imagen-, que permite llegar a un convencimiento vital, escristamente intelectivo, de la existencia de Dios -captado por connaturalidad de modo cuasi-intuitivo, a manera del golpe de vista, por connaturalidad con actitud ética de amor benevolente-, sin que el convencido sea capaz, en la mayor parte de los casos, de expresar de una manera razonada las razones de su convencimiento.

Sólo quien es «formalmente» metafísico es capaz de superar el vértigo que produce un conocimiento rigurosamente establecido, pero nada fácil y que se adquiere mediante la dura disciplina que impone un esfuerzo casi contra la propia naturaleza: el esfuerzo de tener que pensar sin imágenes -trascendiéndolas-, en la medida en que es ello posible a un espíritu encarnado. Es preciso, en efecto, para captar las nociones metafísicas, concentrar la atención sobre el elemento puramente inteligible -trascendental- de los conceptos -inmerso en su dimensión representativa o "modus significandi"-, que remite al misterio de Dios. He ahí la razón última por la que la metafísica científica -la sabiduría filosófica, no la metafísica natural o del sentido común- es el saber cuyas conclusiones son más fáciles de presentir y más difíciles de asimilar en sí mismas, en su más elevada inteligibilidad.

Iª Parte: SOBRE LA REALIDAD DE DIOS, EN LOS GRIEGOS Y MEDIEVALES

A.-CULTURA COSMOCÉNTRICA : "SEMILLAS" DEL MONOTEÍSMO, COMO "PROYECCIÓN DEL PENSAMIENTO Y ANHELO HUMANOS"

Polo afirma muchas veces que: "la metafísica es un descubrimiento griego y que tras la crisis de los planteamientos presocráticos –que se centran en la physis cósmica–, en la llamada época antropológica griega, iniciada por la sofística, los grandes socráticos proponen la noción de physis humana. Las averiguaciones de Platón y Aristóteles en este campo son de gran alcance; constituyen jalones a los que es obligado referirse en sociología, ética y teoría del conocimiento. Sin embargo, los griegos no llegaron a estudiar al hombre como acto de ser. Este sentido del acto no es un hallazgo griego. En la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es naturaleza, sino también persona. La persona es, propiamente e inicialmente, un asunto teológico"[122].

Introducción a la cultura cosmocéntrica griega

Cierto es que la filosofía, entendida como el intento de alcanzar una comprensión racional de la totalidad y profundidad de lo real, comienza en Occidente con los griegos[123]. Pero en los siglos VI y V a.C., este magnífico pueblo, desprovisto casi por completo de una tradición literaria escrita, nos sorprende con una escenario vital nuevo: hombres como los milesios, Heráclito, Parménides, Pitágoras, los sofistas, Sócrates, etc.., reclaman el uso de la razón -logos- y de la teoría, frente a la imaginación y los mitos como recursos de la cultura tradicional, para dos tareas fundamentales: la comprensión del mundo y la guía y disciplina de la conducta para la vida buena y feliz.

1.- El mito primitivo es la temporalidad

Para Leonardo Polo: "El mito primitivo es la temporalidad, la interpretación del hombre como ser temporal y sólo temporal. Cuando el mito se elabora más, la manera de compensar el terror que produce el tiempo es la idea de centro, es decir, una apelación al espacio. (…) la filosofía es lo actual y el hombre se libra del imperio del tiempo según el alma"[124].

2.- Un importante descubrimiento: lo estable

De lo anterior deduce Polo que: "este descubrimiento marca el comienzo de la filosofía: el hombre cae en la cuenta de que no es un ser sólo temporal, de que no todo lo humano está sumido en el tiempo; […] la realidad no es temporal sino actual. […] está íntimamente fundada, […] el hombre se puede corresponder con lo estable de la realidad, entonces el hombre es capaz de verdad y también la realidad es verdadera. […] Esto es lo que Parménides formuló con la noción de ente. Por eso Parménides sentencia que, lo mismo es pensar y ser[125]. Lo mismo es pensar y ser significa que coinciden en actualidad, pero adelantemónos, en el caso de la realidad

de Dios, eso significa objetivizarla ya de entrada, y eso es, lo que justamente, vamos a ver, en casi todo el pensamiento sobre la realidad de Dios, desde Parménides hasta Hegel y un poco más.

3.- La desconfianza griega en la productividad

Para habérselas prácticamente con el futuro los griegos inventaron la frónesis, la virtud de la prudencia. Para un griego la certeza tecnológico-científica sería un caso claro de imprudencia. ¿No hay algo de imprudente en el intento de dominar nuestra temporalidad? Es decir, ¿no tendremos que controlarla con la prudencia? Si lo unilateralizamos es hybris y nos exponemos a sufrir la venganza de los dioses inmortales. Cuando el hombre quiere meter en su carácter temporal la seguridad, los dioses se aíran.

Los dioses no son temporales de ninguna manera, nosotros tenemos algo divino, justamente el nous, pero también algo que no es divino, y si queremos eternizarlo, darle la firmeza del ente, estamos desafiando a los dioses.

Si los griegos hubiesen apreciado la técnica, hubieran hecho una tan buena como la nuestra, hubieran avanzado enormemente, el progreso se hubiera anticipado, pero los griegos desconfiaban de la técnica; mejor dicho, desconfiaban del éxito técnico. Fueron muy moderados. Por eso, aunque se dieron cuenta de la técnica, de esa dimensión de la libertad, no la apreciaron”[126].

1.- Los presocráticos, en búsqueda de primeros principios

Si el politeísmo se corresponde con esa concepción impersonal o naturalista de lo divino, las civilizaciones politeístas tienen un trasfondo panteísta; Entre los antiguos, la polémica sobre los dioses responde al afán por conocer y honrar más justamente a la divinidad; la crítica del politeísmo tiene, pues, un carácter simultáneamente religioso y filosófico. Así, la filosofía más temprana se interesó por Dios, y asentó las bases de demostraciones racionales, y por eso mismo, mantuvo una actitud crítica frente a "los dioses".

En este período presocrático, aparecen planteados, por el ser humano, pero no resueltos, casi todos los problemas fundamentales asociados a la cuestión acerca de Dios, tales como la unidad y multiplicidad, el ser, la eternidad y el devenir, lo finito e infinito, la trascendencia, la inmanencia.

Además, para superar la creencia primitiva en los dioses se desarrolla un concepto más elevado acerca de Dios: “lo uno y todo” de Jenófanes, la sabiduría divina -intuición del logos- en Heráclito, la razón del mundo en Anaxágoras.

Con los conceptos de inmanencia y trascendencia, se piensa en un “dios del mundo”, un poder divino superior que reina en este mundo, que plasma significativamente y domina el acontecer del mundo, pero que todavía no es un dios

que sobrepase al mundo, un dios verdaderamente trascendente; es, en este sentido, un “dios cósmico”, un Dios que actúa en todo ordenando y plasmando el mundo.

La reflexión sobre el propio pensar y querer no comienza sino con la sofistica, y conduce hasta Sócrates, en quien por primera vez llega a tener vigencia una relación completamente nueva con Dios: se llega a un Dios que le habla internamente y le pone exigencias.

Los griegos llegaron, con Aristóteles, a descubrir al Dios del pensamiento. Ya no se trata ahora de un dios de las creencias míticas, sino un Dios del pensamiento racional, pero que no intenta jamás probar su propia existencia, impuesta al pensamiento. Además descubren los griegos que la vida del hombre permanece ligada al orden divino del acontecer natural. Pero ni Dios plantea exigencias al hombre –el deber moral es ley de la naturaleza, no mandamiento de Dios- ni es posible orar a ese Dios, esperar de Él ayuda, protección y bendición. No es un Dios al que haya que tributar adoración religiosa, sino un Dios del pensamiento filosófico, que no llega, por tanto, al Dios o a los dioses de la creencia religiosa, y que por eso no los puede sustituir ni desplazar.

1.- La infinitud cosmogónica del agua en Tales

“Desde Tales aparecen dos líneas; una es la línea Anaximandro-Heráclito; la otra, Parménides y el pluralismo ulterior. Sobre esta doble crisis de la filosofía trabajaron los sofistas, que repusieron los temas prácticos y el lenguaje sin acertar a vincularlos con la filosofía. Protágoras depende de Heráclito, y Gorgias de los eléatas. La reconstrucción de la filosofía es la obra de los grandes socráticos, Platón y Aristóteles; esa reconstrucción sólo podía llevarse a cabo si se lograba pensar el fundamento con las otras operaciones mentales, si se superaba la abstracción”[127].

Para Tales el agua adquiere infinitud cosmogónica porque—supone Aristóteles—toda evolución vital se hace en humedad. El agua de Tales es elemento perdurable en la concepción griega. No como especificación de sustancia, sino como premisa hilozoísta. Tales fue quizá el primero en investigar la razón de todas las cosas. No se sabe si utilizó ya el concepto de razón, porque se cuenta que su sucesor Anaximandro fue el primero en investigar acerca de la arché. Para Tales, “todo está lleno de dioses”. Tales conoce la fuerza magnética y piensa que el imán tiene un alma pues mueve el hierro[128]. Así que parece que en Tales el agua no significa sólo una materia primordial, sino que es a la vez una fuerza primordial divina del devenir y del movimiento, una fuerza que actúa vitalmente en todo.

2.- Desde el περας al ἀπειρον de Anaximandro

Anaximandro es el primero en preguntar expresamente acerca de la razón primordial ἀρχή para su ἀπειρον, no sólo en cuanto inicio temporal, sino también como la razón por la que todo llega a ser y a la cual todo ha de retornar cuando

transcurra. Es decir, pregunta por la razón primordial en cuanto razón ontológicamente sustentadora.

Anaximandro explica la multiplicidad y la diversidad de las cosas, por medio de oposiciones que se destacan en el apeiron. Con esto se plantea ya el problema de la unidad y la multiplicidad intentando dar así una primera respuesta. Se trata de un problema que se extenderá a lo largo de toda la historia del pensamiento; que plantea todo pensamiento acerca de la unidad desde Parménides hasta Hegel, pasando por Plotino, y que llega hasta la doctrina cristiana acerca de la Creación.

La doctrina de Anaximandro plantea cuestiones fundamentales, una de ellas consiste en que los primeros pensadores griegos no se deciden a llamar "Dios" a la razón primordial suprema. Así, hay filósofos griegos que pronto se atreven ya a designar también al único principio divino como "el Dios", siendo el primero de ellos Heráclito, y más tarde Platón, Aristóteles, etc., con lo cual ese Dios queda sustraído a la pluralidad de dioses y se concibe como la única Deidad verdadera.

La doctrina del apeiron tiene su importancia histórica pues un aspecto que reside ya en ese término es que Anaximandro lo entendió a dicho concepto como lo infinito, un concepto que los Padres de la Iglesia cristiana enuncian ya de Dios mismo, es el caso de san Gregorio de Nisa, cuando llaman a Dios la verdadera y absoluta infinitud. Con ello se sobrepasa con mucho lo que pensaba Anaximandro. Pero por otra parte, para Anaximandro, ninguna palabra de nuestro lenguaje puede nombrarlo realmente, no se puede expresar, es un misterio insasequible.

Esto llega a ser el problema permanente que tendrá más tarde una continuación con la teología negativa, rasgo fundamental del pensamiento neoplatónico en Plotino, Proclo, etc. Acerca de la realidad de Dios, no podemos decir jamás lo que Él es, sino únicamente lo que Él no es, porque Dios sobrepasa todo lo que nosotros podamos decir o nombrar. La teología negativa penetrará profundamente en el ámbito cristiano y conducirá a la formación de la doctrina clásica de la analogía, además de las repercusiones que tendrá la teología negativa en la tradición de la teología mística.

De esa manera, en Anaximandro se abordan ya problemas fundamentales que influyen en toda la historia del pensamiento y que se encaminan hacia la existencia de Dios; la cuestión sobre la razón primera de todo ente, sobre el devenir y el desaparecer, sobre la unidad y la pluralidad, sobre el misterio infinito e inexpresable de Dios.

Afirma L. Polo que: "Al principio tenemos un verbo y un nombre. Eso es lo que ocurre con el pensamiento y lo pensado. Pero ahora tenemos que el verbo es uno, no puede no serlo y, sin embargo, hay muchos nombres. Si se quiere mantener la unicidad de la operación respecto de muchos nombres, la solución de Anaximandro

no es ninguna tontería, pues está ejerciendo una operación superior a la abstracción desde el hábito, es decir, está diciendo que no puedo sostener que haya equivalencia semántica entre nombre y verbo y, por lo tanto, que el verbo es innombrable. Apeirón significa estrictamente innominabilidad del verbo en su unidad. En cambio, los nombres siguen siendo nombrados, pero como son plurales son asistidos por el verbo; se unen con el verbo, pero no se unen con el verbo siempre, sino que si se une uno no se une otro. En cierto modo el que el verbo asista a un nombre implica una cierta injusticia, una especie de egoísmo. Pero eso se paga: unos nombres se pagan a los otros la injusticia. ¿Y cómo? Si tú ya has sido, ahora soy yo. Ese apeirón se verbaliza de acuerdo con ese nombre y con ese otro. En rigor, Anaximandro formula la solución de la pluralidad de los nombres acudiendo a una idea general. El apeirón en el fondo, es una idea general, y los nombres se están particularizando, que es lo que caracteriza a las determinaciones de la idea general"[129].

Además, el apeirón está oculto, por eso es apeirón. Apeirón es una designación de lo oculto. Pero eso temáticamente es una idea general. Es decir, el valor verbal de la presencia sólo se mantiene en explicitación. En las ideas generales el valor de la presencia se oculta, ya que el conocimiento de las ideas generales es intencional, no es explicitante, no es en pugna. Sólo en pugna la presencia se mantiene desocultada"[130].

"Anaximandro se pregunta: ¿cuál es la physis? Y dice, apeirón. ¿Qué significa apeirón? Que no sabe cómo se llama; o que no se puede llamar de ninguna otra manera más que así: apeirón. Porque si no fuese apeirón, no sería el verbo de todos los nombres; es decir, la semántica del verbo tiene que anularse para que se mantenga la unidad verbal respecto de una pluralidad nominal. Esto es lo que significa apeirón ¿Lo indefinido ha aparecido en la filosofía griega? Eso es un anacronismo; apeirón significa: el verbo no se llama de ninguna manera determinada, porque si se llamara de alguna, entonces sólo habría un nombre. Pero no hay un sólo nombre y, como no lo hay, la identidad semántica con el verbo es imposible; por lo tanto el verbo es un problema: un problema de inidentidad semántica, es apeirón"[131].

"empezamos a vislumbrar la insuficiencia de los abstractos cuando tenemos que hacer una formulación total respecto de ellos; al percibir que la physis no es ninguno de ellos en particular. Esa formulación solamente la podemos hacer en forma de generalización. Precisamente la primera declaración de insuficiencia de los abstractos, la declaración de insuficiencia respecto de la capacidad de pensar, es la generalización: son aquellas operaciones con las que se piensan ideas generales. Con esas operaciones se deja de pensar la physis, es decir, se dejan de pensar las causas. El apeirón no puede ser physis de ningún modo; eso sería un arreglo lógico, que

aparece muy claramente, a mi modo de ver, en Anaximandro. Así que también podía decir Hegel que no hay nada en Anaximandro que no esté en él; porque eso que llama apeirón. Anaximandro es el ser como comienzo de Hegel: lo indeterminado. Así empiezan los griegos a salirse de la abstracción; luego se dirá que el ente es el más vacío, el más general de los conceptos; está en la misma línea"[132]. Y por otra parte, "el apeirón ya es, en cierto modo, una idea general"[133].

Según Polo, "Aristóteles: que el que descubrió el universal fue Sócrates; quien pensó lo universal, el primero que lo pensó, fue Sócrates, los otros todavía no. El apeirón de Anaximandro no es un universal, no es un concepto. Y tampoco el concepto, repito unum in multis, tiene nada que ver con la definición"[134].

3.- Jenófanes y la crítica al politeísmo

El poeta y filósofo Jenófanes de Colofón, llevó a cabo una crítica de la "teología" de Hesíodo y Homero, autores de las mitologías en que eran educados los antiguos griegos. Su idea central es esta: el politeísmo hace a la divinidad imperfecta, luego es absurdo. «Dice Jenófanes que quien asegura que los dioses tienen un nacimiento comete impiedad, lo mismo que quien afirma que mueren; en efecto, de ambas maneras sucede que, en un cierto momento, los dioses no existen"[135].

Está claro que, si lo divino no existe en algún momento, entonces nunca. Es imperfección nacer y morir, luego la divinidad será inengendrada e indestructible. Con Jenófanes, el pensamiento queda frente a la trascendencia. ¿Qué sabemos de lo divino? Sabemos que no tiene principio, que no tiene fin, que no tiene figura humana, ni figura de ninguna clase, que carece de imperfecciones; lo divino es lo totalmente diferente. Además, ha quedado establecida la unicidad de Dios por reducción al absurdo. Aristóteles testimonia que Jenófanes ha sido el primer filósofo monoteísta: "Elevando los ojos hacia la totalidad del universo, declaró que el Uno es Dios"[136].

Pero no es seguro que la divinidad de Jenófanes sea personal. Parece más bien confundirla con el universo, a manera de principio vital, inmanente al mundo. De manera que, más que de monoteísmo propiamente dicho, se trataría de un henoteísmo panteísta.

4.- Parménides: ¿ser y pensar?

En contra de la doctrina de Heráclito acerca del cambio incesante de todas las cosas, que veremos después, Parménides proclama el ser único que se halla en eterno reposo. En esta reflexión, aboga por la existencia del Ser absoluto, cuya no existencia Parménides declaraba resultar inconcebible, pero cuya naturaleza admitía ser también inconcebible, ya que el Ser absoluto está disociado de toda limitación bajo la cual piensa el ser humano. Parménides mantenía que los fenómenos de la naturaleza son sólo aparentes y debidos en esencia al error humano; parecen existir,

pero no tienen entidad real. Mantenía también que la realidad inmutable, Ser verdadero, no es conocida por los sentidos sino que sólo se puede encontrar en la razón. Esta creencia le convirtió en un precursor del idealismo de Platón. La teoría de Parménides de que el ser no puede originarse del no ser, y que el ser ni surge ni desaparece, fue aplicada a la materia por sus sucesores Empédocles y Demócrito, que a su vez la convirtieron en el fundamento de su explicación materialista del universo. Para Parménides la razón es el auténtico instrumento para el conocimiento, dividiendo a éste en dos tipos: la ciencia y la opinión.

El principio se salva con la atribución de necesidad de ser pensado para ser real, pero también de que nada puede ser pensado si no es ser. Con ello el discurrir jónico, siempre con la materia elemental por principio de realidad, quedaba desvirtuado. Pues sobre el elemento primordial único otra determinación sería nada, y, por ende, impensada. Con la unicidad del ser en el conocimiento trae Parménides su jerarquización de valor ideal, lógico. Y la desvalorización de los sentidos que nos presentan las modificaciones aparentes alógicas y, en consecuencia, irreales. Platón, en su inmenso diálogo sobre el no-ser —El Sofista— atribuye clara y únicamente esta determinación del Ser a la doctrina de Parménides.

El Dios que figura nuestro filósofo ya se entiende que será de concepción eminentemente lógica, en tal forma, que en nada —dice a la letra Parménides— :se parece a los mortales. Ni en su figuración, ni en su pensar. Es como el timonel de la realidad eleática. Es decir, lo diametralmente opuesto a una concepción rigurosamente teísta, en sentido cristiano. Se deslizan por afirmaciones fáciles los autores que entroncan en Parménides el inmarcesible Dios del Cristianismo. Ni la lógica rigurosa ni los fragmentos que le sobreviven avalan este parecer con fortuna. El concepto de Dios es tan débil en Parménides, que ni Zenón en su dialéctica ni Meliso exponen su prestigio político en apuntar una sola idea que lo descubra o defienda.

Según Polo: “A mi modo de ver, sólo así puede abordarse la cuestión del origen, del comienzo, de la filosofía. La filosofía surge en cuanto se considera que se puede investigar lo que está presente en tanto que está presente. Parménides dice: «lo mismo es pensar y ser». Esto significa: pensar y ser son co-presenciales. La noción de presencia es el estatuto mismo de la filosofía. “Lo mismo es pensar y ser”, esto es, “pensar y ser son en presencia”. El criterio de presencia es el criterio de mismidad. Presencia, conciencia, marcan la diferencia de la filosofía respecto de cualquier otra modalidad de saber; por ejemplo la magia, el mito, o la épica. Cualquier otro modo de interpretar el mundo que el hombre haya logrado a lo largo de la historia es distinto de la filosofía precisamente en esto: la filosofía establece que la temática es presencial”[137].

Afirma Polo que “Heidegger lo ha notado con nitidez, aunque de un modo un tanto rígido y sumario. Heidegger sostiene que en los presocráticos el criterio presencial es más débil, o que se da de modo estricto en Platón”[138].

Además, para Polo: “Parménides `piensa en el nivel de Tales. El ente de Parménides no es un concepto, ni tampoco una idea general, ni un juicio; el ente de Parménides es la más pura interpretación del fundamento que permite la abstracción, la presencia articulante. El intento de superación, el notar que esta formulación abstracta no es suficiente, se lleva a cabo, insisto, en dos grandes líneas: Anaximandro-Heráclito y los pluralistas; Platón recoge estos problemas y más tarde Aristóteles”[139].

5.- Heráclito: de la physis al logos, como ley universal del mundo

Vamos a ver que, en primer lugar, el término logos se refiere en los griegos a la ley -u orden- universal que dirige el mundo y que, en consecuencia, también posibilita al hombre su propia existencia.

Acaso sea Heráclito quien con mayor claridad ha expuesto esta doctrina. Con detecta Polo, el gran descubrimiento de Heráclito es la existencia de una ley universal, del ser, que lo envuelve todo. Quizá por ser jonio –los jonios eran buenos conocedores de la importancia de la ley en la organización social-, Heráclito reconoció en tal ley universal el corazón de todo lo que existe, a la que nada puede escapar, pues es el fundamento mismo de todo lo que existe. De ahí que afirmará respecto del logos “el sol no rebasará sus límites”[140].

Esta ley universal es el logos, esto es, la razón universal que domina el mundo y hace posible su orden, su justicia, su destino, pues todo sucede conforme al logos[141]. El logos se muestra materialmente como fuego. El prototipo de esta unidad en la lucha entre los opuestos es para Heráclito el fuego eternamente vivo. Por ello, algunos doxógrafos consideraron a Heráclito un milesio que concebía el fuego como el principio de todo. Sin embargo, aunque en parte es cierta esta versión, el logos heracliteo excede esa dimensión meramente material de los jonios. Su concepción es, en cierto modo, de mayor nivel cognoscitivo.

Ahora bien, el logos no es inventado por el hombre, sino que este lo descubre. Heráclito es consciente del riesgo de la osadía humana, y por ello afirma: “aunque el logos es universal, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular”[142]. Es decir, cada uno cree tener en “propiedad” lo que realmente no es suyo, sino que le ha sido dado: el logos.

Para Heráclito existe una interdependencia entre la objetividad de la realidad y el mundo del pensamiento; puede considerarse, por ello, que el logos heraclíteo es la ley, a la vez, de la naturaleza –fisis- y del pensamiento –nous-.

El logos es, pues, la medida, la norma, mediante la cual el eterno fluir, el devenir, se hace manifiesto. Según Heráclito, el contenido de esa ley universal consiste en la unidad. Todo es uno, todo es armónico, nada es contradictorio, todo es coherente. Este es el auténtico significado de la armonía de los opuestos de la que habla el filósofo. El conflicto entre los opuestos es fuente de unificación, y, por tanto, del devenir de nuevas naturalezas: la unidad es, por así decir, correlato del ser. Para Heráclito, "lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez, aquellas cosas se cambian en estas, y estas en aquellas"[143]. Según Heráclito, la acción del hombre se encuentra sometida a la misma ley que la vida del cosmos[144] como consecuencia de la relación existente entre ambos. Así, esta ley se manifiesta al pensamiento que es común a todos. Todos tienen la capacidad de conocerse a sí mismo y ahí reside la más alta excelencia del hombre. Luego, el logos es la ley de la razón, que lo domina todo dirigiéndolo y en la cual participa el pensamiento de la razón.

De esta manera recoge Heráclito la idea de los pensadores de Mileto de que las cosas se determinan en su peculiaridad por los opuestos. Pero Heráclito hace que los opuestos concretos se deriven de una ley básica universal: la ley del devenir en la lucha de los opuestos. Para Heráclito, Dios se halla por encima de todas las oposiciones de este mundo. "Para Dios, todo es hermoso y bueno y justo; pero los hombres han considerado unas cosas como injustas y otras como justas". Dios es el único verdaderamente sabio. Para Heráclito la verdadera sabiduría es únicamente la comprensión del logos, es decir, el pensamiento racional. Ahora bien, la sabiduría sobrepasa al hombre y corresponde únicamente a la Divinidad.

Dios se halla por encima de todas las oposiciones y es, por tanto, ilimitado e innombrable. Así como lo ápeiron de Anaximandro, por ser indeterminado, es también inexpresable, de la misma manera el Dios de Heráclito se sustrae a todos los nombres y conceptos. Él es la unidad que sobrepasa y abarca a los opuestos; podríamos decir que él es la coincidentia oppositoum de Nicolás de Cusa, que rompe toda conceptualidad humana. Heráclito llega aquí a una elevada y pura comprensión de Dios, pero se trata al mismo tiempo de una comprensión misteriosamente oscura.

Según Leonardo Polo: "De Anaximandro sale Heráclito, y de Heráclito Protágoras.Heráclito dice lo mismo que Anaximandro, sólo que poniéndole un acento distinto (…) Sólo si hay tensión entre los nombres, el verbo puede serlo de todos. Pero ¿qué es un verbo que es el verbo de todos en tensión? Logos. El nombre de la physis es ahora logos. Y ¿qué es logos? Medida: esto es lo que significa logos en Heráclito. Medida, pero, después de Anaximandro, compartible; no solamente distribuible, sino compartible; por lo tanto, esa medida es en los nombres tensión. Se dice que Heráclito es dialéctico, el padre de la dialéctica; Hegel lo dice así: no hay

nada en Heráclito que no esté en mi sistema. Pero no; eso no es dialéctica sino la physis pensada a nivel abstracto; ¿cómo hacer compatible la unidad verbal con la pluralidad nominal?”[145].

Por otra parte añade Polo: “Resulta, pues, que la filosofía griega no concede demasiado a la realidad distinta de Dios. Tal como la entienden los griegos, no puede decirse que la realidad es creada, pero no porque sea «demasiado real”[146]”[147].

2.- Sócrates, Platón y Aristóteles: Monoteísmo intelectual y politeísmo religioso

1.- Sócrates: el Dios que habla en la conciencia

Aristóteles señala el interés de Sócrates por la definición[148]. Definir, encontrar la esencia de las cosas humanas, este parece ser el proyecto socrático. Con él consigue este autor introducir en la vida humana la consistencia y estabilidad que había admirado hasta entonces a los filósofos.

Reale sostiene que las grandes aportaciones de Sócrates a la historia del pensamiento son la noción de alma[149] y la de virtud[150]. Psychéh, un término de antigua tradición, pasa a significar ahora el yo consciente y la personalidad moral. En esta nueva concepción del alma la inteligencia tiene un lugar esencial. La guía del alma es el saber acerca del bien, y éste se consigue con la investigación. El fracaso del hombre se debe a la ignorancia, pero no a la de los medios que conducen a los fines que se propone, sino a la de aquello que realmente le conviene. Desde Sócrates, también en el mundo de las tendencias existe una norma y cabe distinguir entre las apariencias y la verdad[151]. A ese bien del hombre, inseparable del saber, que aparece como la más específica de las características humanas es a lo que Sócrates denominará en adelante virtud, dando un sentido nuevo y que tendrá una dilatada influencia en todo el pensamiento posterior.

2.- La concepción espiritual de lo divino en Platón

Platón es un discípulo de Sócrates. Su pensamiento sería incomprensible sin el de aquél. Sin embargo, Platón no conserva el espíritu de su maestro en un punto importante. Para Platón no cabe ocuparse adecuadamente del hombre sin encontrar su lugar en el universo. Dicho de otro modo, es preciso situar los hallazgos antropológicos en el contexto de la ontología.

En el terreno de la ontología, Platón realiza una importante aportación, que le permitirá dar una nueva orientación al problema cosmológico: la consistencia que los filósofos anteriores habían situado en los elementos, o que Parménides había atribuido al ente, se halla, con Platón, en las ideas. Si lo real es aquello que la mente alcanza, ésta no sólo entiende el ente, sino también todas y cada una de las ideas. Las ideas tienen una ventaja sobre el ente a la hora de explicar la realidad. Si sostenemos que lo realmente real se identifica con el ente, no resulta fácil detectar ninguna comunidad entre éste y las realidades entre las que vivimos, objeto de la dóxa. Por el

contrario, entre las ideas y lo que no es objeto adecuado de la mente —lo sensible— se encuentra al menos una relación de semejanza. ¿A Platón afirma así, que lo realmente real e inmutable se parece a lo perecedero, a lo que apenas tiene ser. Más bien es esto lo que se parece a las ideas y adquiere cierta consistencia en la medida en que disfruta de su influjo.

La filosofía experimenta así, de nuevo un vuelco. Ahora aparece una nueva posibilidad de conservar la intuición y la radicalidad de Parménides aceptando la realidad de lo diverso y, de este modo, cabe la aspiración de introducir racionalidad en el mundo de la dóxa.

Según Reale, la aportación más decisiva de Platón consiste en haber introducido la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible[152]. Esto se corresponde con una primera aportación antropológica: la distinción entre dos planos del conocimiento humano. Por una parte, al mundo de la dóxa, que ahora ya no es completamente irreal, le corresponde el conocimiento sensible[153]; mientras que al mundo inteligible, donde tienen su sede las ideas, le corresponde la ciencia (epistéhme).

La distinción entre lo sensible y lo inteligible va a tener una gran relevancia para la antropología, pues, el hombre aparece ahora, como un ser situado entre dos mundos: su cuerpo, que pertenece al mundo de la sensibilidad y el cambio; y, por otro, su alma, que pertenece al mundo inteligible. Se tiene así, y por primera vez, una concepción dualista del hombre. Esta concepción antropológica de Platón, debe ser considerada a la luz de su teoría protológica y de su teoría de las ideas. Cabe preguntarse ahora: ¿Cuál es el lugar que ocupa lo humano entre las realidades inteligibles?

En primer lugar, que señalar que considerar las ideas como lo realmente real, provoca un nuevo problema. Si hay muchas ideas, la unidad no es un problema ajeno a la mente, sino que le afecta internamente. La correspondencia entre mente y uno ya no es clara y hay que reconsiderarla. Considerar que cada idea es un pensable por separado conduce a Platón a hipostatizarlas. Las ideas son en sí. Pero en este caso queda por resolver cómo pueden ser todas simultáneamente. Pero el no ser, para cumplir su función separadora debe ser, a su vez, pensable, y aún una de las ideas supremas, en compañía del ser. De este modo se introduce el no ser en el mundo realmente real y se consuma el parricidio de Parménides.

Ahora bien, la separación de las ideas entre sí no puede ser la última palabra. El lenguaje da cuenta de la interrelación entre ellas, como ocurre, por ejemplo, en el juicio. Para controlar a Gorgias y la sofística es preciso restituir el lógos al lenguaje, y para ello es preciso encontrar la unidad e interrelación (koinonía) en el mundo de las ideas. Heráclito abordó el problema apelando a una phýsis que ama ocultarse y que,

en último extremo, no se puede nombrar. Pero esta solución de tintes místicos está lejos de resolver el problema del lenguaje; más bien conduce a su anulación.

Platón denomina al primer principio Uno y Bien. Con esta doble denominación se señala la doble influencia del primer principio sobre el resto de los seres y se concibe de un modo nuevo la relación entre la phýsis y lo por ella fundado. Por una parte, el fundamento se encuentra presente en todo lo real proporcionalmente a su jerarquía. En otras palabras, el Uno es difusivo[154]. Por otra parte, los seres se orientan a él como en un camino de retorno. En este sentido el uno es atractivo, y puede ser denominado Bien.

Conviene señalar que, si hemos de buscar en alguna parte el lugar del hombre y de su actividad en el contexto de la metafísica, es en el Demiurgo. El hombre es, de algún modo, a su imagen, en la medida en que es capaz de ordenar su vida y la realidad, comenzando por sí mismo y por la pólis, de acuerdo con el modelo supremo[155]. La diferencia entre el hombre y el Demiurgo, aparte de en su radio de acción, estriba en que el hombre se encuentra apartado de la contemplación de lo realmente real. Por eso, una parte importante de la antropología platónica consiste en la descripción del modo en que el hombre puede llegar a reintegrarse en ella. Se trata de la muerte, en cuanto liberación de lo sensible, posibilitada por la filosofía. Es en este punto donde tiene su lugar la doctrina de la belleza y el entusiasmo, que explica el modo en que el alma se levanta hasta la realidad suprema.

Por otra parte, en los pasajes de los correspondientes diálogos, se exponen algunas de las opiniones principales de Platón sobre la cuestión de Dios y serán investigadas por su significación para la pregunta por el Dios Viviente. A pesar de que la realidad de Dios en Platón desempeña un papel central, no existe diálogo propio consagrado exclusivamente a este tema. No se sigue de ahí, en manera alguna, la afirmación corriente de que Platón habla sólo predicativamente de Dios como es el caso general de los griegos.

Platón, posiblemente bajo la influencia eleática y pitagórica, enuncia la armonía de las esferas; tal armonía del logos será la que rija nuestra razón. En el siguiente texto del Timeo, se puede ver esa correspondencia entre el logos del universo y el de nuestro pensamiento: “[…] que Dios inventó la visión para nosotros y nos hizo presente de ella para que contemplando los cursos de la inteligencia en el firmamento, los pudiéramos trasladar a los movimientos de nuestro propio pensamiento”[156]. Pero Platón concibe el orden universal del logos como algo divino, eterno, derivado de Dios, que es fuente de todo bien, siendo él mismo el Bien y el Uno. El verdadero ser es uno, aunque nada impide que existan seres distintos pues, aunque todo ser es uno, no es lo Uno. El verdadero ser es uno, aunque nada impide que existan seres distintos pues, aunque todo ser es uno, no es lo Uno[157].

Ese Bien es la razón –o el logos- que gobierna el universo y del cual dimana nuestra razón y que está presente en todos los lugares[158]. Parece en Platón, que el Bien es a la vez inmanente y trascendente a las cosas.

¿Por qué Platón habla del pantelos on para referirse al Bien? Pantelos on, la totalidad de lo que hay; y así es la realidad: la totalidad del cosmos noetos según una jerarquía. Lo primero es superideal, no ser. Nunca lo llama ser, lo llama Uno o Bien, pero no dice más. ¿Es el ser uno? Eso se niega porque destruiría lo uno. Ser-Uno es díada, y hay que subordinar el ser a la unidad. De aquí deriva Plotino: la primacía del Uno.

"Desde la Antigüedad, los comentarios han "teologizado" a Platón introduciendo en sus textos una "idea de Dios" que realmente está literalmente ausente. Claro que cabría pensar si tal cuestión plantea si tal ausencia se relaciona únicamente en la lectura del Corpus platónico; quizá falte el término, pero la noción parece ser que estaría implícitamente presente en los textos de Platón, bajo otros nombres como la Idea del Bien en la República, los Principios del Timeo, el Uno del Parménides y del Filebo.

2.1.- Dios como idea de Bien, Demiurgo e Inteligencia

Sabido es que la teología platónica se halla en tan íntima relación con la doctrina de las ideas, núcleo de su filosofía. Platón es el primero también en conocer una realidad espiritual diferente del mundo material de los sentidos. Si toda pluralidad presupone la existencia de una unidad superior, entonces las ideas tienen que fundamentarse en una idea suprema. Esa idea es para Platón el "Bien" como la suma de todo bien, el ser bueno mismo, la plenitud y el origen de todos los contenidos y cualidades positivos[159]. A esto Platón, en muchos pasajes, lo denomina lo "divino" o el "Dios". Es un concepto elevado de Dios, un concepto puramente espiritual y rico, que Platón desarrolla de diversas maneras.

La interpretación que Platón hace de "Dios", sin embargo, suscita algunos problemas. Uno de ellos se refiere ya a la realidad o a la condición ontológica de la "idea" del bien. Como dice Platón[160] esta idea está más allá ¿del ser, de la esencia, de las cosas que son?

Este Dios, según el libro décimo de la Politeia, es el origen de todas las demás ideas, por cuanto éstas no sólo participan de la plenitud de Dios y tienden a imitarla, sino que también proceden de la acción de Dios. Él "obra todo"[161], él "sabía todo y hacía todo"[162], él es el hacedor primordial y el plasmador del mundo. De su acción proceden las demás ideas y por ella proceden las cosas del mundo. Platón también entiende que la idea del bien está animada y posee alma; le atribuye razón, recogiendo así los pensamientos del logos de Heráclito y del nous de Anaxágoras.

Afirma Leonardo Polo que: “La ontología de la idea de Platón y el acto noético de Aristóteles son dos metafísicas distintas. Desde luego, son dos teorías del conocimiento distintas, pero esta distinción decide la metafísica. Se es platónico co no se es aristotélico en estos puntos centrales. La diferencia es tajante sencillamente porque Aristóteles tiene una visión no desiderativa, no oréctica, del conocimiento; en cambio, Platón la tiene. Platón sostiene que la inteligencia es inferior a las ideas. Por eso se plantea el problema de si el alma es una idea, y concluye que lo tiene de digno es lo que tiene de idea, y eleva la idea a paradigma. Así se desemboca en la teoría del Demiurgo, el Dios inteligente subordinado a las ideas. Todo lo cual es una equivocación. El acto por excelencia es el conocimiento. Extra mentem, el acto por excelencia es el acto de ser, no la posición de lo conocido (el “en sí” que pretendidamente corresponde extra mentem a lo conocido), ni tampoco lo conocido en tanto que conocido”[163].

Además Polo afirma que: “decíamos que la postura platónica es una descompensación entre la nóesis y el nóema, o entre la operación y el objeto: una atribución a la idea de un tópos no mental, de un tópos en sí. Eso quiere decir que para Platón es más importante lo inteligible que el inteligir. Por eso en el Timeo, una de sus últimas obras, la inteligencia está, a su vez, localizada en el Demiurgo. El Demiurgo es inferior a las ideas, las cuales están por encima y fuera de él. El Demiurgo las puede ver”[164].

“Anhelar la verdad es una cosa excelente, pero pensar que conocer consiste en anhelar la verdad es falso. Conocer no consiste en anhelar la verdad sino en adecuarse con la verdad, que no es lo mismo, y esa adecuación es un acto. Más aún, en último término, lo más alto que existe no es lo inteligible sino el inteligir. Y ese inteligir más alto es Dios, y no el trans-inteligible de Platón (o de Plotino), que es un más allá en la dirección centrífuga o proyectiva que prolonga el anhelo cognoscitivo de Platón”[165].

En Platón, Leonardo Polo observa que: “la primera dimensión del abandono del límite es la reconsideración de la anamnesis platónica, pero no referida al alma, ya que los primeros principios son sin duda previos a la criatura humana, y no simultáneos o innatos al hábito, sino prioridades extramentales”[166].

2.2.- Dios y el hombre: exigencia moral y política

Para J. I. Murillo, algunos autores consideran que Platón puede ser el iniciador de la antropología como disciplina filosófica, apareciendo el estudio del hombre en el seno de la discusión ontológica, al caerse en la cuenta de que el hombre tiene una consistencia propia, unos problemas que no pueden tratados por la mera ontología. En Platón, aparece la cuestión sobre el hombre, como un problema gnoseológico al buscar la relación del hombre con el intelecto, entendido como la capacidad de

conocer lo real como real. Aunque los filósofos griegos no agotan la filosofía, si que introducen un cambio de perspectiva a la hora de explicar la realidad, inaugurando un modo de pensar sin precedentes escritos. Realmente, sin sus aportaciones, resultaría difícil entender algunos aspectos incluso propios de la teología cristiana o de la misma ciencia experimental moderna.

El Symposium de Platón no muestra hostilidad hacia el mundo y el cuerpo, antes al contrario: el amor físico y sensible -el amor erótico- suscita el movimiento del amor espiritual que tiende hacia más arriba. En este sentido, el Symposium sigue teniendo mucha influencia en la historia. Se convierte en impulsor de la tendencia espiritual y mística a la ascensión del alma a Dios y a la unión de amor con Dios; ya sucede entre los neoplatónicos, pero también posteriormente, en el ámbito cristiano desde los Padres griegos, san Agustín hasta el Itinerarium mentis ad Deum de Buenaventura.

Las Leyes retoman con insistencia la exigencia moral y política de un dios a quien obedecer imitándole[167]. Así, en las Leyes es donde aparece en toda plenitud de edad y de pensamiento la teología platónica. Porque los dioses —dice Platón— son lo más divino que el hombre posee y lo más allegado. El alma nuestra debe ocupar el lugar más alto, después de los dioses. Alma y dioses deben, con todo, estar como sometidos al mejor de los bienes, la verdad. El ejercicio más valiente, el más digno, el más honroso, contra sofistas y gañanes, es el estudio de Dios y del cosmos, en una amplitud de mirada y en una escrutación penetrante. Platón se decide a defender, con valentías de mocedad, ante el mutismo del lacedemonio y el ensimismamiento del cretense—virtudes proverbiales—la existencia de Dios, su providencia y—lo que pudiéramos llamar—su insobornabilidad moral[168].

De ese modo, Platón es el primero que ofrece una solución decidida del problema de la relación del hombre con esa instancia divina. Si lo divino se caracteriza por la estabilidad y la inmutabilidad, cabe aceptar en el hombre un principio divino, que es aquello en lo que consiste verdaderamente, y que pertenece al mundo de las ideas. La actividad filosófica ya no es simplemente una actividad esporádica del hombre, sino la actividad que lo define íntimamente. El hombre es filósofo en la medida en que intenta retornar a su verdadero ser, y la contemplación a la que aspira es aquello en que consiste su verdadera vida. Pero la solución platónica plantea algunos problemas, que impiden considerarla definitiva.

La actividad para Platón es o bien la actividad determinante del Uno, o bien la actividad productiva del Demiurgo. Pero, ¿queda de este modo explicado definitivamente el modo en que el influjo del noûs se hace efectivo? Mientras no se indague en la naturaleza del intelecto y en su lugar en el cosmos, el problema que Sócrates plantea a Anaxágoras no quedará totalmente resuelto.

Por otra parte, precisamente porque no queda claro qué hace el noûs, el lugar del noûs dentro de lo humano sigue siendo problemático. En efecto, como advierte Polo, Platón no acierta a descubrir el acto de entender. El demiurgo simplemente produce, pero las ideas existen al margen del acto de pensarlas y la relación del intelecto con ellas es, en el caso del hombre, meramente desiderativa, mientras que en el caso del Demiurgo, la contemplación de las ideas no les afecta, sino que las da por supuestas.

Otro de esos problemas es, como ya hemos apuntado, el de la unidad de lo humano. ¿Debemos considerar al hombre como un alma exiliada o como una mezcla de lo inteligible y lo sensible? Si la relación entre lo sensible y lo inteligible consiste en que lo primero imita lo segundo, ¿en qué sentido se puede hablar del cuerpo como un impedimento? Las afirmaciones de Platón parecen atribuir toda la eficacia obstructiva de lo sensible a una caída del alma. Pero la misma posibilidad de que lo inferior dificulte lo superior parece postular una actividad al margen de la imitación. De acuerdo con la protología platónica, el Uno como primer principio se opone a la Diada como principio de la indeterminación, pero ¿cuál es el sujeto de ese influjo? Es la realidad fruto del influjo determinante del Uno sobre la Diada, de modo que ésta última es el sujeto configurado y la sustancia misma de los seres? Pero, si es así, ¿cómo entender que lo sensible pueda influir sobre una realidad inteligible ya constituida, como ocurriría en el caso del alma? Aristóteles ofrecerá una vía de solución distinguiendo entre la forma y el fin, si bien encontrará también dificultades para resolver el problema del sujeto.

En opinión de Polo, estas dificultades se deben a la insuficiencia de la teoría del conocimiento platónica. Platón pretende dar razón de las relaciones entre las ideas sin salir de la abstracción. Las ideas platónicas son abstractos, pero la conexión entre las ideas exige aceptar el valor cognoscitivo del juicio. Ésta aportación, unida al descubrimiento de la índole activa del noûs como posesión del fin es lo que permitirá a Aristóteles dar un paso más allá de Platón, prolongando sus aportaciones y resolviendo algunas de las aporías tan genialmente formuladas por su maestro"

3.- El Dios indiferente de Aristóteles

Como es sabido, a lo largo de la historia de la filosofía se han propuesto diversos puntos de partida para la filosofía. Sin embargo, afirma Polo: "estoy convencido de que el inicio del filosofar es el que es y no hay otros. No admito la pretensión de recomenzar la filosofía; sólo acepto su desarrollo siempre incrementable. Cualquier recomienzo no es otra cosa que el revivir de la actividad admirativa en cada hombre, lo cual comporta que sus desarrollos temáticos han de volver a ser pensados[169]"[170].

Como contraste, se aduce también a la teología aristotélica que parece que representa el arquetipo del Dios de los filósofos. Aristóteles, veinte largos años discípulo y miembro de la Academia fundada y dirigida por Platón, expuso su filosofía en conexión y en oposición a la filosofía de Platón. Según Leonardo Polo: "Zubiri llama a Aristóteles "testamentario de Grecia". Cambiaría una palabra y llamaría a Aristóteles "sintetizador de Grecia". Todo el pensamiento griego está recogido, está viviendo en Aristóteles. Aristóteles es la plenitud de la filosofía griega; plenitud que le tocó llevar a cabo a un hombre no estrictamente griego -Aristóteles era un meteco-, un extranjero en Atenas, a la que incluso tuvo que abandonar para no correr la suerte de Sócrates. En Aristóteles el conocimiento se funde directamente con la vida entendida como realidad ascendente. El llamado neoplatonismo deriva de Aristóteles no menos que de Platón"[171]. Para Aristóteles, las esencias o ideas de las cosas ya no se encuentra en un mundo ideal aparte, sino en las cosas mismas.

3.1.- El despliegue de su teología: "nóesis noéseos noesis"

"En Aristóteles, Dios pertenece a otro campo temático: lo que está más allá de lo físico. Hay que ocuparse de la última radicalidad de la realidad: lo que está más allá del ente que se mueve (se mueva con movimientos transitivos, con operaciones inmanentes, o con un comportamiento libre). Es lo que estudia la metafísica. La metafísica de Aristóteles culmina en el estudio de lo divino (no digo Dios, sino lo divino, porque el Dios de Aristóteles no es persona)"[172]. Pues bien, la gran intuición del Estagirita es que el Primer Motor es, ante todo, causa final.[173]. Es decir, el Primer Motor mueve no "empujando", no "haciendo", produciendo, poniendo, construyendo o formando, sino "atrayendo". Pero el Primer Motor aristotélico mueve no tanto como principio sino como fin, no tanto empujando como llamando. Es principio siendo fin. Lo que pocos han podido imaginar, fuera de la cosmovisión judeocristiana, es que el Primer Motor sea creador como fin y que la omnipotencia que pone al ente en la existencia, sea más que un "hacer", poner o construir, un "llamar", tan poderoso que la misma llamada otorga el ser. De este modo el ser creado es llamada y, especialmente, el ser personal, es respuesta.

Recordemos además que, para Platón, la sabiduría se reduce a conquistar lo ideal, es decir, de la realidad de cada cosa de tal modo que nada que sea limitado o singular pueda reducir el correspondiente valor. Así, la belleza, la justicia, la fortaleza, por ejemplo, deben ser admirados por lo que son. Por ello el simple exámen de los fenómenos, para Platón, nunca satisfacen suficientemente el deseo de verdad que tiene el filósofo. El Bien, donde para Platón se concentra el conjunto de las verdades, siempre es buscado y al mismo tiempo jamás es alcanzado, más bien después de la muerte y además en otro mundo. Para Platón pues, la perfección se encuentra en la más alta generalidad.

Sin embargo, para Aristóteles, es todo lo contrario. Es en la naturaleza donde él considera que conviene indagar las condiciones de la verdad. Así la perfección se encuentra, ahora, en la más alta determinación. Es decir, lo que es determinado tiene unos límites inalcanzables. El ser de una cosa no puede, en absoluto, deducirse más que a partir de sus características físicas, tal como se nos aparecen, en primer lugar un poco oscuras y poco a poco se van aclarando. De esa manera, Aritóteles hace de la determinación la ley fundamental de toda ciencia. Un fenómeno se nos puede aparecer si antes se le ha hecho posible, si estaba en potencia. Para Platón, el alma se eleva hasta Dios con una ascensión dialéctica, progresando desde las sensaciones hasta las abstracciones matemáticas, y de las matemáticas hasta el Absoluto. Su teoría del conocimiento se desarrolla a base de preguntas y respuestas, hacia la verdad absoluta, librada de todas sus características empíricas accidentales.

Aristóteles, sin embargo, no sigue el camino platónico, pues su investigación del ideal se aplica sólo a las realidades probables; en donde podemos buscar el Absoluto; Pero ha de quedar claro que como mucho sólo podremos afirmar nuestra simple esperanza de conocerlo plenamente. En definitiva, para Aristóteles, es mejor tender hacia la verdad empezando por el examen de la naturaleza. Para los griegos, la naturaleza da cuenta de los cambios que se tienen en y entre las cosas, de acuerdo con sus propias leyes. Cada ser natural tiene así en sí mismo un principio de movimiento y de permanencia, afirma Aristóteles. La realidad debe comprenderse pues, ya no en referencia a una contemplación platónica, sino más bien en un permanente paso de la potencia al acto. Todo lo que cambia: lo real deviene. El acto es el fin al que toda realidad aspira para alcanzar su perfección. Toda potencia se revela en una incesante sucesión de pasos de la potencia al acto. Aristóteles llama deseo al motor de este tipo de movimiento y considera que es la ley universal de la naturaleza.

Además, Aristóteles observa que el hombre encuentra en su propia naturaleza el deseo de generalizar, su tendencia natural. El pensamiento humano busca pues al ser que es acto puro. En efecto, la naturaleza está definida en sus formas físicas, por lo tanto necesita un actor primero que la haya concebido así.

Así, el acto de conocer consiste en pensar en la necesidad de Dios. Aristóteles expone pues dicha necesidad en el orden de la física. Todo lo que está en movimiento es movido por algo diferente a sí mismo. Buscando a partir del mismo mundo, Aristóteles integra la razón humana en su reflexión y muestra que está en armonía con todas las realidades. En realidad, la misma finalidad crea el deseo de cada fenómeno de acceder a su propia perfección. El orden del cosmos hace que todos los cambios sean significantes más o menos. Hay orden y es inteligible, finalizado en Dios. Así es como justifica Aristóteles el interés de Dios para los filósofos. Según

Leonardo Polo: “La entelecheia también admite la distinción de potencia y acto. Se trata de un sentido de la potencia distinto de la potencialidad del nous, de acuerdo con el cual se abre la investigación aristotélica sobre lo físico. En cambio, la metafísica se ocupa de los dos sentidos del acto (la ousía es estudiada en el libro VII, y el acto de conocer en el libro IX). El tema de Dios se asimila a la energeia -noesis noeseos noesis-”[174].

En su Física, Dios aparece como Primer Motor inmóvil, actuando por vía de causalidad eficiente; mientras que en su Metafísica, Dios aparece como el último fin del universo, aunque también como Primer Motor inmóvil, pero ejerciendo sólo la causalidad propia del fin. Por lo tanto, en Aristóteles, en ninguno de estos casos, Dios es creador. Aparece sí como el ordenador supremo y como la causa primera de todo el dinamismo del mundo; pero nada más.

Pero además Aristóteles, aplicando hasta sus últimas consecuencias la doctrina de la potencia y el acto como principios constitutivos de todo ente móvil, llega a la concepción de Dios como Acto Puro, sin mezcla alguna de potencialidad, y por lo mismo también como actividad pura. Sólo que esta actividad no puede ser transitiva, lo que acarrearía, según él, imperfección en Dios, sino que tiene que ser inmanente. Se trata concretamente de la actividad en que consiste el entender, pero un entender completamente vertido sobre sí mismo, un entender que tiene como único objeto ese mismo entender: noesis noeseos. De aquí que Aristóteles se vea abocado a negar la providencia o cuidado divino del mundo, pues no es posible cuidar y regir aquello que no se conoce.

Por lo demás, tanto para Platón como para Aristóteles, el orden moral se encuentra de alguna manera apoyado en Dios, que viene a ser como su última garantía; pero Dios no aparece como legislador supremo de ese orden moral, pues las leyes morales hay que deducirlas de la naturaleza misma del hombre. Tanto la teoría platónica como la aristotélica acerca de las virtudes humanas tienen un punto de apoyo enteramente antropológico. Lo que sucede es que el último fin del hombre, al que deben conducir dichas virtudes, es precisamente Dios o la contemplación de Dios, con todas las restricciones y limitaciones con que esta contemplación puede ser concedida a un ser tan precario como es el hombre. Su existencia necesaria: Dios, Primer Motor actuando por vía de causa eficiente[175]. En ese mismo sentido se manifiesta Leonardo Polo: “Si partimos de las criaturas y queremos averiguar algo de Dios, podemos hablar de Dios como causa eficiente. Pero eso no es más que una comparación. Y como esa comparación es incompatible con que Dios sea plenitudo essendi y con la tesis de que Dios crea como Dios, entonces hablaremos de causa eficiente en la conversación normal para no armar líos, pues es cierto que Dios nos ha hecho”[176].

Según Leonardo Polo, la semejanza somos nosotros y no al revés, es decir, que no se puede tomar como similitudo a la Creación respecto de Dios, pero es insuficiente para conocer a Dios."

"De la misma forma, Polo niega que la causa eficiente física sea creadora, solo funciona sobre la materia, educe de la materia. Para él, la causa eficiente no es productora extra nihilum, pero Dios sí"[177]. Según Polo, sostener que crear es producir el ser es un error[178].

"Aristóteles sostiene que Dios no es causa eficiente, que el Primer Motor mueve en tanto que deseado, pero no en tanto que cause eficientemente nada. Y a eso hay que responder que es evidente. ¿Cómo vamos a meter la causa eficiente en Dios si la causa eficiente es física? Aristóteles se da cuenta de que la causa eficiente es concausal y Dios no es concausal. Para el Profesor Polo, "si alguien ahora se empeña en decir que crear es eficienciar, está utilizando una noción fuera de contexto, está utilizando una noción de la realidad inferior y la quiere colocar en Dios. Eso no es posible: ha incurrido en simetrización."

Estos son dos ejemplos insignes de simetrización: la interpretación de las operaciones inmanentes como acciones físicas, como las describe Kant, y la acción de Dios como causa eficiente de la criatura. Son dos modos de hacer emigrar nociones que sólo tienen valor en la realidad inferior a la realidad superior, al espíritu, al sujeto humano, trascendental, como lo llama Kant o al Absoluto, a la divinidad. Pero se trata de una contaminación; contaminación que es una confusión. "En consecuencia, el estudio de lo físico es muy conveniente porque nos obliga a lo siguiente: si queremos entender lo otro tendremos que emplear desde luego otras operaciones mentales, pero tendremos que utilizar también otros términos. Nos invita por lo menos a eso. Si no conseguimos inventar otros términos es por pereza mental, o por incapacidad, o por poco talento. Decir que Dios es causa eficiente es una manera muy vaga de ver el asunto"[179]. "Si Dios fuese causa eficiente como Creador sería causa eficiente como Dios, lo cual es erróneo[180]. Creador no añade nada a Dios; Dios crea ut Deus.

"Esta no es la única complicación del asunto. Todavía hay más. Estas complicaciones son debidas -insisto- a la insuficiencia de las causas, a que estamos en el orden de la realidad mínima. Esto es el abstracto no exento. Cuando devuelvo el abstracto a la realidad ya no está exento, entonces es cuando explicito las causas justamente como no exentas. Una causa exenta sería una causa oculta. De ahí que, pensado a fondo, decir que Dios es causa eficiente es una equivocación, porque si la causa eficiente predicamental no es exenta, sino ad invicem, la causa eficiente como tal causa eficiente no significa nada. Causa eficiente significa lo que significa respecto de la materia, respecto de la forma, y respecto del fin[181]. "Se extrañan mucho algunos autores cuando se percatan de que Aristóteles sostiene que Dios no es causa

eficiente, que el Primer Motor mueve en tanto que deseado, pero no en tanto que cause eficientemente nada. Y a eso hay que responder que es evidente. ¿Cómo vamos a meter la causa eficiente en Dios si la causa eficiente es física? Aristóteles tiene razón; otra cosa es que no entienda la creación. Pero si se niega a insertar la eficiencia en Dios es porque se da cuenta de que la causa eficiente es concausal y Dios no es concausal.

Con todo, algunos sostienen la posibilidad de sublimar la causa eficiente, par ver si esa causa eficiente puede ser infinita. De ese modo declaran que eso es la creación y que Aristóteles no pensó en la creación porque no pensó la causa eficiente absoluta... Sin embargo, a esta hipótesis hay que responder que es imposible. Aristóteles no pensó en la creación porque ni se le ocurrió, pero sí se le pasó por la cabeza que Dios no podía ser causa eficiente. Si alguien ahora se empeña en decir que crear es eficienciar, está utilizando una noción fuera de contexto, está utilizando una noción de la realidad inferior y la quiere colocar en Dios. Eso no es posible: ha incurrido en simetrización."[182]

El Dios de Aristóteles no es, pues, en el sentido bíblico y cristiano, el Creador del mundo y, por tanto, la primera y única razón del ser, pero no es tampoco, como para Anaxágoras y Platón, el ordenador y plasmador del mundo (demiurgo), porque no tiene ninguna influencia eficiente sobre el mundo ni sobre el acontecer del mundo. Descansando en sí y eternamente feliz, Dios no es más que la meta final de todo movimiento, desarrollo y cambio.

A pesar de todos los problemas y límites, la filosofía griega llegó en Platón y en Aristóteles a un concepto espiritual de Dios, a un concepto asombrosamente elevado y puro. Aristóteles, en este punto, sobrepasa incluso a Platón por el hecho de que no reconoce a Dios solamente como idea suprema, sino también como realidad primordial necesaria y eterna. Platón y Aristóteles parten de principios diferentes, pero concuerdan en que el Dios que llegan a conocer con la razón es originalmente plenitud ilimitada de toda perfección, aunque ésta se exprese en la idea de todo lo verdadero, bueno y bello, o en la realidad primordial eternamente viva.

La teología de Aristóteles, pues, culmina con esas notas de puro intelectualismo, en que Dios es llamado pensamiento del pensamiento, "nóesis noéseos noesis". Es quizá la cumbre más alta que se ha podido alcanzar racionalmente sin contar con las sugerencias que la filosofía ha recibido de la teología cristiana. Como veremos más adelante, la revelación cristiana descubrirá que en Dios no sólo hay entendimiento, sino también voluntad, porque "Dios es Amor"[183]. Por lo tanto habrá que entender la voluntad no necesariamente como deseo, que ciertamente no cabe en Dios, sino como amor.

Y ¿qué es lo que Dios piensa? Pues ¿qué puede pensar Dios? Dios no puede pensar más que en sí mismo. El pensamiento de Dios no puede tener por objeto más que a sí mismo. ¿Por qué -siempre según Aristóteles- es esto así? Simplemente porque el pensamiento de Dios no puede dirigirse a las cosas más que en tanto en cuanto son productos de él mismo; en tanto en cuanto son sus propios pensamientos realizados por su propia actividad pensante. Así es que no hay otro objeto posible para Dios sino pensarse a sí mismo. Afirma Leonardo Polo que:"Realmente lo que para Aristóteles es acto es lo radical y por eso puede hablar de acto primero. La noción de acto permite una cierta analogía en la medida en que se puede hablar de analogía en Aristóteles, que es analogía un tanto impropia. Conviene decir que realmente el descubrimiento aristotélico del acto se refiere al conocimiento, es el nous en acto, noein, con lo cual tenemos resuelto lo que respecta a la aporía del Teetetos; la koinonía es lo que Aristóteles llama acto. […]

O dicho de otra manera, el acto es intermitente, y lo repite en el libro landa cuando dice que la teoría en Dios, la contemplación intelectual en Dios, no es intermitente y es un acto tan acto que es Dios[184]. También en ese libro dice que Dios está vivo[185]. Esta diferencia entre potencia y acto sirve para la comprensión de la vida. Para él el nivel superior de vida no es intermitente, es Dios. El nous no es superior a la vida sino la forma superior de vida. Pensar es vivir, pensar en acto es vivir en acto. Es claro que donde más propiamente habría que buscar el ámbito en el que la noción de enérgeia juega, es en la vida […] Según esto la vida es donde la potencia tiene un sentido más alto […] Naturalmente la máxima dignidad humana está en la capacidad de pensar y en el ejercicio de lo más intenso de la facultad intelectual[186].

"En Aristóteles, Dios pertenece a otro campo temático: lo que está más allá de lo físico. Hay que ocuparse de la última radicalidad de la realidad: lo que está más allá del ente que se mueve. Es lo que estudia la metafísica. La metafísica de Aristóteles culmina en el estudio de lo divino, no Dios, sino divino, pues el Dios de Aristóteles no es persona. La deidad aristotélica no es creadora ni providente, sino un motor inmóvil que no se cuida de nada"[187][…] "La forma más alta de vida es el conocimiento y por ser la más alta es autárquica. Ese no depender, ese no tener que abrigarse con un vestido, o martillear para hacer una mesa, ni ejercer el comercio, es la vida teórica, aquello que en el hombre se parece más a Dios. Aristóteles dice que el Noûs es lo divino; nosotros lo ejercemos intermitentemente y por eso nuestra vida tiene una dimensión práctica."[188]

"Ahora bien, Aristóteles llega a Dios también por otra vía, que no está estrictamente recogida por Tomás de Aquino (tiene que ver con la quinta vía, pero no es exacatamente ella): la consideración del carácter intermitente que tiene en el

hombre la teoría, es decir, el ejercicio de los actos intelectuales […] Si existe un ser que teoriza sin intermitencia, que está siempre en acto de entender, que es enteramente nous en acto, hay que llamarle Dios. Es un trascender desde la potencia y el acto en el orden del nous […] La metafísica, en definitiva, trata de lo divino. A veces se dice que trata de la sustancia (libro VII). Otras veces se dice que trata de las causas, pues por ellas llegamos al primer motor. Pero también trata de lo divino, de Dios, y entonces es teología. Propiamente, se llega a Dios considerando el modo de vida que es la intelección. Si desde la vía del movimiento físico no se concluye sobre el ser de Dios más que de una manera oscura, a partir de la teoría (la más alta forma de vida, cuyo ejercicio es superior a la acción física), conviene decir que si el hombre es intelectual en potencia y acto, el acto de entender al margen de cualquier potencia es la vida perfecta, la protovida, la razón primera de la vida. Decir que Dios existe es lo mismo que decir que Dios vive. Y es la plenitud de la vida como plenitud de la teoría (entenderse siempre en acto). "La conciencia cósmica, en definitiva, no es más que el reflejo del primer motor en tanto que connota la nóesis noéseos noesis. Pero no se puede decir que la nóesis noéseos nóesis se confunda con el universo, sino que lo trasciende: tiene que ser enteramente simple, y el universo no lo es. Que el universo no sea simple significa que su principiación es plural; son los diversos sentidos de la principiación.

"La filosofía ha vivido en gran parte de las grandes averiguaciones aristotélicas según las cuales la física y la vida se conectan con lo trascendental como primero, como enteramente en acto: como primer motor y primer viviente. El primer viviente es el puro acto de entender, porque la forma más alta de vida es la teoría (por eso Aristóteles dice que lo divino en el hombre es la intelección).

"Aristóteles no admite que la realidad del mundo sea enteramente en acto; no es el acto puro. Esto se traduce en la distinción aristotélica, aunque la terminología no lo sea, entre principios predicamentales y principio trascendental. El primer motor, la nóesis noéseos nóesis, como principio trascendental es lo divino. La filosofía primera es filosofía acerca de lo divino. El Dios de Aristóteles es el primer motor desde el punto de vista de las causas (aunque no es una causa predicamental, sino lo primero). Sólo así es posible conectar con la otra línea, que es el acto de pensar, por la que se llega a Dios como noesis no?seos noesis; ambas líneas deben coincidir: Dios es el primer motor como superior a las causas físicas, y el viviente eterno siempre en acto. Nótese bien, el acto de pensar de ninguna manera es una causa predicamental."Visto cómo Dios aparece en Aristóteles (como próton respecto de las causas y como entender siempre en acto),

Parece decirnos Aristóteles que—en su concepto—el acto puro, supremo, último; es el fin. El alcance de esa afirmación aristotélica no invalida otras previsiones

maravillosas, pero sí priva de trascendencia a un motor inmóvil que ya se nos antojaba el Dios cristiano; causa final, pero también eficiente, del mundo y de su realidad cinética. Todas las pruebas de Aristóteles para enaltecer su hallazgo carecen de vigor trascendente en el camino indagatorio de un teísmo al que estaban, por razón natural, obligados a reconocer, peripatéticos y asáficos, helenos o bárbaros.

"Aristóteles no afirma en ningún renglón de su obra la trascendencia de Dios; quede esto bien claro. Pero en la obra aristotélica se le atribuyen al Motor inmóvil unas prerrogativas y una dirección lógica, ontológica y ética que conduce a un apostura insobornablemente teísta.

Es una teodicea la de Aristóteles en potencia próxima de actualización v realidad perfecta coronada de gracia teísta por las especulaciones escolásticas del medioevo. Es una evolución homogénea, una como revelación natural implícita—mejor que meramente virtual—en la que la verdad de Dios se abre a una nueva luz por la óptica de un enfoque perfecto.[189]

"En la Summa contra Gentes Tomás de Aquino dice que, de alguna manera, todo el mundo ha vislumbrado que Dios es Logos. Que Dios es Espíritu Santo no lo ha sospechado nadie; ha sido revelado y está por encima de toda averiguación. Pero si Dios es Amor, el Amor es acto puro y la voluntad no es imperfecta de suyo. Para los teólogos se trata de una consideración muy importante, pero algunos se excedieron en la reacción frente al planteamiento aristotélico. ¿La vida eterna consiste en la"[190]

3.2.- Desde su teología hasta las ciencias: el principio antrópico

" […] supuesto que existan revoluciones científicas, como dice Kuhn, significan en cierto sentido un retorno a Aristóteles, por cuanto la primera revolución científica moderna fue un cambio de paradigma en el sentido siguiente: el cambio desde la idea de que el universo es inteligible, es verdadero y está asistido por el fundamento en presente, a la idea de que el absoluto físico es el espacio. Si el absoluto físico es el espacio, el universo guarda correspondencia con la imaginación y con la memoria del hombre (la matemática es hipotética y no permite una correspondencia exacta con la realidad). O el fundamento es inteligible y funda en presente (visión griega), o funda en pasado (visión moderna, reposición de la estructura del saber mítico). Hoy vuelve a buscarse la inteligibilidad del fundamento.

Con todo, la aludida alternativa, en tanto que remite al principio antrópico, se ha de revisar. Ni la conciencia cósmica, que traduciría el planteamiento aristotélico, ni la memoria e imaginación cósmicas, que plasman el paradigma de la física mecanicista, son respetuosos con la diferencia entre la física y la filosofía primera.

La noción de conciencia cósmica se puede sacar de Aristóteles solamente como una traducción a representación de la tesis de la verdad del universo, de su carácter

inteligible. La unidad trascendente del universo es distinta del universo; se proyecta sobre el universo de acuerdo con una pluralidad de sentidos causales. Una cosa es el arjé, el principio, y otra las causas. Por tanto, la intelección del universo, se logra atendiendo a la pluralidad y concurrencia de sentidos causales. Esos sentidos se pueden unificar, pero su unificación no es trascendental. Las causas no son el fundamento o primer principio; son predicamentales. Lo trascendental se contradistingue de lo predicamental; lo trascendental es lo que está más allá de lo predicamental. Este es el sentido que tiene lo trascendental en Aristóteles, y el sentido de la distinción, que procede de Andrónico de Rodas, entre física y metafísica.

La conciencia cósmica, en definitiva, no es más que el reflejo del primer motor en tanto que connota la noesis noeseos. Pero no se puede decir que la noesis noseos se confunda con el universo, sino que lo trasciende: tiene que ser enteramente simple, y el universo no lo es. Que el universo no sea simple significa que su principiación es plural; son los diversos sentidos de la principiación.

La filosofía ha vivido en gran parte de las grandes averiguaciones aristotélicas segœn las cuales la física y la vida se conectan con lo trascendental como primero, como enteramente en acto: como primer motor y primer viviente. El primer viviente es el puro acto de entender, porque la forma ás alta de vida es la teoría (por eso Aristóteles dice que lo divino en el hombre es la intelección). A lo largo de la historia del aristotelismo, esta afirmación ha llevado a plantearse como tiene que ver el intelecto con el alma: si es una parte de ella, o le sobreviene como modo de conectarla con el principio primero, pues en cuanto aparece el noœs estamos en el ‡mbito de lo divino. Por eso se suele decir, y es verdad, que Aristóteles es intelectualista.

La cosmología aristotélica admite la verdad de la realidad, en consonancia con el planteamiento griego, que no admite que lo absoluto sea imaginable, puesto que el fundamento asiste en presente. Con todo, es preciso examinar como entiende Aristóteles la distinción entre las causas y el primer principio, pues en ella radica su versión de la visión filosófica del fundamento con la que empezó la filosofía (está presente en la noción presocrática de physis y en la noción de ente, tal como la formula Parménides).

Aristóteles no admite que la realidad del mundo sea enteramente en acto; no es el acto puro. Esto se traduce en la distinción aristotélica, aunque la terminología no lo sea, entre principios predicamentales y principio trascendental. El primer motor, la noesis no?seos, noesis, como principio trascendental es lo divino. La filosofía primera es filosofía acerca de lo divino. El Dios de Aristóteles es el primer motor desde el punto de vista de las causas (aunque no es una causa predicamental,

sino lo primero). Sólo así es posible conectar con la otra línea, que es el acto de pensar, por la que se llega a Dios como noesis noeseos noesis; ambas líneas deben coincidir: Dios es el primer motor como superior a las causas físicas, y el viviente eterno siempre en acto. Nótese bien, el acto de pensar de ninguna manera es una causa predicamental.

Repitamos que el universo no es puro acto, sino que presenta una mezcla o alternancia entre potencia y acto. La potencia y el acto se da tanto en los seres vivos corpóreos como en los seres físicos. Precisamente por eso, la física de Aristóteles es la ciencia del ente móvil, pues la movilidad comporta potencia. La psicología aristot?lica es el tratamiento de algo superior a lo meramente móvil, pero que se ha de seguir explicando de un modo causal y admitiendo el sentido causal al que, ante todo, hay que adscribir la potencialidad: la causa material. En cambio, lo intelectual como acto no es causa predicamental. Por tanto, Dios tampoco lo es. Esta observación permite plantear la pregunta sobre si Dios es sustancia para Aristóteles: El Estagirita es primordialmente sustancialista o intelectualista? Esta pregunta no puede dejar de plantearse, porque el acto intelectual es irreductible a la noción de sustancia.Visto como Dios aparece en Aristóteles (como próton respecto de las causas y como entender siempre en acto), y la física que sale de ellos: una física de principios, no de leyes; no una física-matemática, sino una física-física[191]" [192].

Con estas observaciones hemos resuelto la cuestión del juego del principio antrópico en Aristóteles. Realmente no se puede decir que hay una inteligencia cósmica: eso es una representación desde el primer motor en tanto que el primer motor también es noesis; pero nada más"[193].

4.- Los estoicos: el logos inmanente al cosmos

También los estoicos, inspirados en Heráclito, consideraron el logos como un "principio activo" de la materia misma: el principio activo es el logos que está en la materia, o sea, Dios: él es eterno y a través de la materia es artífice de todas las cosas[194]. El logos es, por tanto –como explica Crisipo-, una fuerza espiritual cósmica inmanente al cosmos. Es la divinidad, la providencia y el destino, todo a una[195].

La historia no es sino un proceso racional totalmente impregnado por el logos[196]. El logos lo penetra todo si bien no todo ser puede obrar como logos. Tal noción de unidad, de coherencia universal tiene su correlato en el principio físico según el cual todas las cosas se producen según el destino. Para Crisipo el destino es como la razón –logos- del universo; la razón por la cual se ha producido los acontecimientos pasados, se producen los acontecimientos presentes y se producirán los acontecimientos futuros. El logos gobierna y ordena la materia no como principio

extrínseco a la misma, sino como principio intrínseco, produciendo y conteniendo las cosas que nacen en la naturaleza según “razones seminales”.

Para los estoicos, solo existen dos causas que explican la realidad de las cosas, la materia y el logos. Esta última está en la materia, organizándola a través de las razones seminales. La inherencia de este logos spermatikós nos permite concluir en un monismo materialista en el cual la misma razón humana no es sino parte del logos universal. Este logos spermatikós debe comprenderse en el contexto de la física estoica materialista: todo en el mundo –todos los cuerpos- constituye una unidad. Todo está en armonía universal; así, el mismo logos humano no es sino un fragmento de la razón cósmica.

El fin de la filosofía estoica consiste en el ejercicio de un arte cuyo objeto propio es la virtud definida como el acto razonable por excelencia. La virtud consiste, por consiguiente, en la sumisión de la razón del hombre a la razón de la naturaleza, según la expresión de Séneca: Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio[197] El hombre, siendo una mínima parte, es al mismo tiempo un mundo en pequeño que debe ajustar su conducta al orden universal del logos, sometiéndolse voluntariamente a la finalidad que impulsa a todos los seres. De modo acorde a su concepción física, la ética estoica sostiene que el orden particular es una parte del orden universal: el bien particular de cada ser está integrado dentro del bien total del universo.

La cuestión de la esencia de las ideas platónicas va a tener una importante repercusión histórica. Las ideas existen como esencias subsistentes en sí, pero a ello se opone la siguiente pregunta: ¿No se entenderán ya las ideas como pensamientos de un Dios pensante, a saber, de Dios mismo? Es la interpretación con que nos vamos a encontrar como predominante en el neoplatonismo.

5.- Filón y la incomprensibilidad de Dios

Quien lleva a cabo la primera gran síntesis entre filosofía platónica y religión judía. Impulsa la interpretación alegórica del Antiguo Testamento. Afirma que el ser divino es absolutamente trascendente y, por tanto, es incomprensible para la razón humana. El conocimiento que podemos alcanzar de la divinidad escapa a cualquier método racional, porque Dios sólo es más accesible mediante el éxtasis místico-afectivo que nos une a Él como criaturas suyas. Entre Dios, que es la transcendencia absoluta e incognoscible para la razón humana, y el mundo sensible en el que vivimos, se halla el Lógos, al cual sí podemos acceder racionalmente.

6.- Plotino: el Uno, principio y fin

Junto con la propuesta estoica, en la cultura Antigua emerge otro intent de explicación integral de lo real. Con Plotino, excelente representante del neoplatonismo, se tiene otra contribución de un sistema racional. Su pretension es la

de expresar en conceptos el verdadero sistema del Todo, el universo conjuntado que todo lo abarca. En este sistema, la unidad real y la conceptual se corresponden; se integran la totalidad real y el pensamiento en su conjunto. El filósofo de Licópolis ensaya un ordenamiento coherente de realidades y de conceptos. Se dap or supuesto, de alguna manera, por todos los neoplatónicos que el universe constituye un sistema. Pero esto exige un alma, que en el caso plotiniano es la unidad. Pore so, construye un verdadero cosmos, un preciso despliegue ordenado en el que cada element ocupa un lugar exacto en el todo unitario y en la serie lógica, es decir, en la secuencia obligada de realidades y pensamientos. Para él, el logos es lo permanente de la naturaleza, frente a la material, que es lo cambiante.

Así, el sistema de Plotino, es un movimiento que va del Uno al Uno, de la autoposición a la recuperación de unidad, pasando por la dispersion de lo multiple, lo diverso y lo plural. El logos es, en efecto, un principio unificador. El sistema de Plotino es la teoría de la plenitud del Uno.

El verdadero fundador y el líder de la escuela de los neoplatónicos fue Plotino Para Plotino, las ideas son pensamientos, pero no del divino Uno primordial mismo, sino de la razón, de la primera emanación que procede de la razón primordial divina. También veremos que en el pensamiento neoplatónico cristiano de Agustín las ideas se convierten en pensamientos, pero ahora en pensamientos de Dios mismo; ideas eternas en la mente de Dios.

“El idealismo es incorrecto sobre todo porque no puede garantizar que el bien sea trascendental; no puede convertir la verdad con el bien. El voluntarismo no puede convertir el bien con la verdad ni tampoco con el ser. Para Plotino, ni la verdad ni el ente, que son la segunda hipóstasis, son trascendentales, porque lo único trascendental es el uno. De manera que ni la verdad, ni el bien son el primer trascendental. Además, la trascendentalidad del uno se reduce al primer principio de identidad, por lo que, cualquier otro sentido del uno no es trascendental”[198].

Enseguida se ve que esta solución es tentativa y tiene ciertas dificultades. Hay algo que está por encima del nous, puesto que el nous es una derivación por desconcentración. El nous en sí y la idea en sí son uno en el nivel superior, pero entonces el verdadero fundamento es el Bien. El Bien, en definitiva, aunque garantice que pueda conocer ideas, está más allá de la idea y aunque se mantenga la fundamentalidad actual, es supraideal y supraintelectual.

“Quien desarrolló esto de una manera unilateral fue Plotino. Plotino es una cierta interpretación del Parménides de Platón. Del Uno de Plotino, la primera hipóstasis, procede la segunda hipóstasis, el nous y el êinai. Pero hay una última cosa que no conozco, que no es idea, que está más allá y por ahí la deriva es hacia la mística. El fundamento, lo radicalmente primero, es el Bien y eso es suprahumano e

incluso suprainteligible y suprasustancial. Seguimos con un fundamento, pero que empieza a ocultarse, un fundamento de la actualidad que es más que actual y no es actual en el sentido del comparecer y ahí no cabe sino una fusión mística, la huida al Uno y eso ya no es filosofía.

No hace falta aceptar la interpretación plotiniana del Bien de Platón, pero la solución de Platón no es satisfactoria del todo. Él tuvo el mérito de darse cuenta de la dificultad, pero la solución que propone no se ajusta bien con el asunto, porque tiene que apelar a otra instancia para que la solución no sea verbal, y para que no lo sea hay que preguntarse en virtud de qué se establece la koinonía"[199].

Así es como la doctrina platónica de las ideas, purificada y elevada, tiene su entrada en el pensamiento cristiano en san Agustín. Más tarde veremos que tan sólo en el período antropocéntrico, de la edad moderna, de la época del resultado, esas ideas llegan a ser, según Descartes, ideas innatas de la mente humana, y siguen influyendo hasta convertirse en las ideas de la razón pura según Kant.

Lo que si podemos afirmar es que ese Dios no es el creador del mundo, sino únicamente su ordenador y rector. Pero ese Dios es la meta de toda aspiración llena de sentido, de todo amor a lo más excelso, a lo mejor y lo más bello. Así, purificando y elevado algunos aspectos de la doctrina platónica, ésta entró en la tradición cristiana y contribuyó a darle su orientación hacia Dios, hacia la búsqueda y el anhelo de Dios, hasta llegar a la unión mística con Él.

En cuanto a la cuestión acerca de Dios, cabe destacar en Plotino, las siguientes ideas fundamentales. Se trata de la triada: mone, (la permanencia, la procedencia de todo lo demás a partir del Uno primordial divino en sí mismo); prohodos, (la procedencia de todo lo demás a partir del Uno primordial divino); y epistrophé, (el retorno del todo a su origen en la unión del alma con el Uno primordial).

La influencia espiritual de Plotino llega a tener dimensiones extraordinarias. Por medio de su escuela, el pensamiento neoplatónico llega a ser predominante de la época. Con ello estimula la búsqueda religiosa, hace que la creencia en un solo Dios se imponga plenamente y contibuye así el camino para la difusión del cristianismo. Como hemos indicado antes, lo que llegará a llamarse teología negativa, se convierte en un rasgo fundamental del pensamiento neoplatónico y conduce, en el ámbito cristiano, a la doctrina acerca del conocimiento análogo de Dios. Al querer integrarlo todo en la necesidad de Dios mismo, se convierte en el comienzo de una tendencia panteísta, siendo así de sospechosos todos los pensadores neoplatónicos, cristianos o no.

Pero lo anterior obliga a los pensadores cristianos a que se forme y se acentúe el concepto cristiano de la Creación, a saber, la doctrina de que Dios, en un acto libre y amoroso, creó el mundo de la nada. También influyó su objetivo religioso y místico.

En efecto, el pensamiento neoplatónico, entendido cristianamente, influyó en Agustín, Buenaventura, los Victorinos y el Maestro Eckhart, entre otros. El lugar preferente en el que sobrevive el pensamiento neoplatónico es la teología mística, hasta que cobra pujanza de nuevo filosóficamente en las doctrinas panteístas de la Edad Moderna, con Giordano Bruno, Spinoza y Hegel.

"En cierto modo, Plotino rompe el círculo griego al estimar posible ya en esta vida la fusión del alma con el Uno. De esta manera la metafísica de Plotino desemboca en la mística: dicha fusión comporta una fuga respecto del cuerpo, que es la sede del dolor" [200] . Esta es la innegable angostura del mundo clásico: el dolor como horizonte. La cultura griega, en su magnífico despliegue, queda en la región de acá. ¿Qué hay más allá del dolor? El griego no llegó a contestar, no llegó a ponerse en camino hacia este nuevo horizonte, no asumió la vía de reconquista del Paraíso, ante cuya entrada el ángel de la espada de fuego –permítase por un momento esta exégesis– reduce al hombre, disminuye su estatura, desbarata su empresa, lo mantiene en su decaimiento según el dolor[201].

7.- La trascendencia para el pensamiento griego

En el pensamiento griego, el concepto de trascendencia va ligado a la pregunta por la realidad última, ya se trate del Bien platónico –fuente del conocimiento y del ser-, ya se formule coom el "ser en cuanto ser", al modo de Aristóteles. Así, la trascendencia rebase al ente y constituye la plena identidad del ser, a la vez que se manifiesta en tres esferas ónticas: el cosmos, la polis y el ámbito de lo divino. No nos encontramos con una trascendencia sólo accessible en la Revelación, sino con una integración de la Totalidad, con una unificación de la multiplicidad y una superación de la diferencia en la identidad. Ahora, la trascendencia aparece como accessible al logos, quedando así disminuída respecto de su absolutez. Nos las habemos, pues, con una trascendencia que se predica unívocamente de Dios y del mundo, de manera que ya no cabe señalar un hiato radical entre ellos, como lo exigirá la noción cristiana de Creación.

Una síntesis de la era cosmológica según el radical clásico de L. Polo

Leonardo Polo plantea que, además de no saber el cuerpo ha de resucitar[202], para los griegos lo efímero, lo temporal, es lo inferior, pero el alma es inmortal, no es temporal[203]. Lo radical en los griegos no es, desde luego, suficiente, aunque la distinción potencia –acto es un hallazgo filosófico de primerísima importancia según Polo. Es más, dicha formulación aristotélica, le permite a Polo, encontrar una diferencia importante entre el radical moderno y el radical clásico de los griegos.

En efecto, para Polo, el dinamismo moderno está en la potencia y lo verdaderamente importante es la acción o el acto, más que el producto. Para Polo,

como no podría ser de otra manera, el hombre no es un ser necesitante que encuentra su plenitud en la recuperación del producto, sino que ya existe, ya es, antes del producto, en el actuar. El producto, los resultados, son como el fruto de la vida. De esta manera, el hombre en el nivel más alto de su vitalidad está en un nivel más alto que el producir, luego cuando produce, produce según sus actos, ejerciciendo actos y si no, no produce"[204]. Como veremos, con el radical moderno que descubre Leonardo Polo, éste priva al hombre de vivir en acto y eso es una profunda alienación, por utilizar un término hegeliano más que marxista. Olvidar el radical clásico, por lo tanto, es una causa de que el mundo se encuentre actualmente en crisis desde el punto de vista del humanismo [205].

Pero por otra parte a la hora de sintetizar lo que se descubrió, con los primeros teólogos griegos, sobre la realidad de Dios, es importante saber que no bastaría para su comprensión conocer y adoptar una determinada forma de definición. Sería necesario más bien, ver la relación en que está este concepto de Dios para con el mundo griego espiritual y religioso en el que fue encontrado y en el que se ordenaba de una u otra manera. Porque, indudablemente, también el concepto precristiano filosófico de Dios ha estado en alguna relación con la religión, que era también entonces otra cosa que filosofía, y sólo cuando se considera tal relación, estará visto el concepto filosófico del Dios de los griegos como tal rectamente y por completo.

En el pensamiento griego, el concepto de trascendencia va ligado a la pregunta por la realidad última, y se trate del Bien platónico, fuente del conocimiento y del ser, ya se formule como el ser en cuanto ser, al modo de Aristóteles. Así, la trascendencia rebasa al ente y constituye la plena identidad del ser, a la vez que se manifiesta en tres esferas ónticas: el cosmos, la polis y el ámbito de lo divino. No nos encontramos ya con una trascendencia sólo accesible en la revelación, como en el hebraísmo, sino con una integración de la totalidad, con una unificación de la multiplicidad y una superación de la diferencia en la identidad. Ahora la trascendencia aparece como accesible al logos, quedando así disminuida respecto de su absolutez. Se trata pues de una trascendencia que se predica unívocamente del theos y del mundo, de manera que ya no cabe señalar un hiato radical entre ellos, como lo exige la Creación cristiana.

Todas las concepciones filosóficas, precisamente por su carácter de pensamiento global en torno a todo lo existente, han debido plantearse la cuestión de Dios: de su existencia y de su naturaleza, y responderla de una forma u otra. Si se deja aparte la respuesta negativa a la cuestión de la existencia de Dios (ateísmo), puede decirse que la respuesta afirmativa se ubica en una de estas tres líneas fundamentales:

1.- Dios es la causa ordenadora del universo;

2.- Dios es la naturaleza o esencia íntima del mundo

3.- Dios es la causa creadora del universo y el supremo legislador moral[206].

La concepción filosófica más primitiva de Dios es la de ordenador del universo. Se suele citar a Anaxágoras como el primer representante de esta concepción por su afirmación de una inteligencia ordenadora del cosmos. A esta línea se puede adscribir la posición de Platón, sobre todo, si el demiurgo de que habla se puede identificar con Dios, pues es evidente que el demiurgo no es creador en sentido estricto y se encuentra limitado en su poder, de una parte por las ideas como modelos eternos de todas las cosas, y de otra parte por la materia que es coexistente con él y que le viene dada, limitando así la perfecta realización de las ideas.

Algo parecido sucede con Aristóteles y su pensamiento en torno al primer motor inmóvil. En la Física, este motor que lo mueve todo, actúa como una causalidad eficiente, mientras que en la Metafísica se destaca su carácter de causa final. También Aristóteles, a partir de la solución que ofrece a la distinción potencia-acto, llega a la conclusión de que el primer motor y la primera causa de todo tiene que ser acto puro, sin mezcla de potencialidad y, por tanto, tiene que ser vida suprema. Esta actividad pura de Dios, según Aristóteles, no puede ser concebida como transitiva, sino como volcada sobre sí misma, como puro entenderse a sí mismo como noesis noeseos, como conocimiento del conocimiento. Aristóteles niega a Dios la capacidad de relacionarse con el mundo, encerrándolo en sí mismo en la pura inmanencia. En consecuencia, según Aristóteles no existe providencia de Dios sobre el mundo.

Con respecto al orden moral, tanto Platón como Aristóteles estiman que el orden moral encuentra en Dios su último fundamento, su última garantía. Pero, precisamente por la inmanencia con que se concibe al ser divino, Dios no aparece como el supremo legislador, y las leyes morales hay que deducirlas exclusivamente de la naturaleza del hombre. Así pues, el último fundamento de la moralidad es la naturaleza humana; sin embargo, ambos entienden que el último fin del hombre es el conocimiento de lo divino, es decir, la contemplación de Dios en la limitada medida en que un ser tan pequeño como el hombre es capaz.

También el panteísmo encuentra sus primeras manifestaciones en el pensamiento filosófico antiguo. Jenófanes de Colofón, de la escuela eleática, identifica a Dios con el Todo; los estoicos conciben a Dios como el alma del mundo, es decir, como lo que, perteneciendo al mundo, está en lo más íntimo de él, de forma que el mundo es concebido en cierta forma como el cuerpo de Dios. En consecuencia, todo el mundo sería divino, pues procedería de Dios por emanación.

Las formas más extendidas de panteísmo se encuentran entre los gnósticos, en el neoplatonismo y especialmente en Plotino. Para los gnósticos, esta emanación

consiste en una auténtica degradación. También, de una forma u otra, el mundo es degradación de lo divino tanto en el neoplatonismo como en Plotino. Esta emanación es presentada como un momento necesario en el realizarse de la divinidad, con lo cual la divinidad es concebida como un gigantesco proceso. En el aspecto moral, las doctrinas panteístas tienden a identificar el orden moral con el orden del universo.

B.-CULTURA TEOCÉNTRICA: “DIOS ES PERSONAL, CIMA DEL MISTERIO, NOS HABLA Y NOS AMA”

El Cristianismo, visión integral de la Realidad

Introducción

Según el Profesor Leonardo Polo, la originalidad del cristianismo podría resumirse en lo siguiente: la cultura cristiana es sintetizadora según Polo, ya que “el cristianismo es el desvelamiento de las más profundas dimensiones de la realidad”[207]. Considera Polo que, en el cristianismo existe un núcleo de descubrimientos, irreductibles a cualquier otra inspiración. Por eso considera al cristianismo, como un vasto movimiento de expansión comunitaria, que se funda en la Persona de Jesucristo: es la Iglesia de Cristo, una sociedad de índole cristológica.

Polo afirma que: “Jesucristo ayer y hoy y siempre, […] subrayó la palabra hoy para poner de relieve que la actualidad del Cristo celestial mantiene una relación con un modo de realidad que acontece en la tierra: Cristo sigue viviendo en la tierra, sin menoscabo alguno de su existencia gloriosa. El modo de ese existir es la Iglesia misma. La Iglesia se funda en Cristo con una profundidad inaudita. No sólo se trata de que la fundara en su comienzo, sino de que la funda también ahora, puesto que la Iglesia no es sino esa presencia, o pervivencia, aquí del Señor después de su Ascensión”[208].

Pero Polo destaca algo importante, relacionado con Dios pero también con el hombre, y ya recuperado en el siglo XX por O. Casel, y es que la Iglesia forma parte de aquel tipo de realidad que se conoce con el nombre de misterio. Para Polo, el misterio es una realidad que pertenece al orden del ser antes que al orden del conocer[209].

Para Leonardo Polo, la cosmovisión cristiana nos dice que el universo no tiene en sí mismo su última razón de ser. Su estructura fundamental de lo real se basa en la distinción entre Dios, el mismo Ser subsistente, y los otros seres puestos en la existencia por Él. Las criaturas expresan y manifiestan, pues, una sabiduría creadora personal, la de un Logos fundador. Si en la era cósmica, vimos que los Clásicos supieron descubrieron semillas de lo divino, ahora en la era cristiana, toda criatura es verbo divino, pues, toda criatura habla de Dios. Dios Vivo habla, y si le escuchamos, algo de Él podemos conocer, sabiendo siempre que es incomprensible por su infinitud.

Pero además, con el cristianismo sabemos que el Creador no es solamente el principio de las criaturas, sino también el fin trascendente hacia el que tienden por naturaleza[210]. Las criaturas están, pues, animadas de un dinamismo trascendente, que les lleva a realizarse, cada una a su manera, en la unión con Dios. Pero también es inmanente, pues no se impone a las criaturas desde fuera, sino que está inscrito

en sus mismas naturalezas. Así, las criaturas puramente materiales realizan de forma espontánea la ley de su ser, mientras que las criaturas espirituales la realizan de manera personal, interiorizan los dinamismos que las definen y las orientan libremente hacia su plena realización. Las inclinaciones de la naturaleza, expresiones de la sabiduría creadora, pueden ser interpretadas por la razón humana, constituyéndose así la denominada, y tan olvidada, ley natural[211].

En el pensamiento griego de la physis, la naturaleza designa el principio específico de un sujeto. El nombre de naturaleza toma todo su sentido cuando se considera como principio interno del movimiento que orienta al sujeto hacia su realización. La noción de naturaleza ha sido formada tanto para pensar las realidades materiales y sensibles, pero no se limita a este campo físico, y se aplica análogamente a realidades espirituales. Considerar los entes como naturalezas conduce a reconocerles una consistencia propia y a afirmar que son centros relativamente autónomos en el orden del ser y del actuar, y no simples conceptos del orden del conocer. Pero estas naturalezas no son unidades ontológicamente cerradas, más bien actúan unas sobre otras y establecen entre ellas relaciones complejas de causalidad. Así, en el orden espiritual, sabemos que las personas tejen relaciones intersubjetivas. Las naturalezas así forman una red y, en última instancia, un orden, es decir, una serie unificada por la referencia a un principio.

Con el cristianismo, la physis de los Antiguos viene repensada e integrada en una visión más amplia y profunda de la realidad. De entrada, el Dios de la revelación cristiana no es un componente más del universo, es el Creador trascendente y libre del mismo. En efecto, el universo finito no puede fundamentarse únicamente en sí mismo, sino que apunta hacia el misterio de un Dios infinito, que, por amor, lo ha creado ex nihilo, y permanece libre para intervener en el curso de la naturaleza cuando quiere.

Pero por otra parte, el misterio trascendente de Dios se refleja sobre todo en el misterio de la persona humana como imagen de Dios. La noción de persona sirve para designar con su distinción al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en el misterio infinito de la única naturaleza divina. Pero también, la persona es el punto donde, respetando la distinción y la distancia entre las dos naturalezas, divina y humana, se establece la unidad ontological de Jesucristo.

Por otra parte, la persona se manifiesta en su capacidad de entrar en relación: despliega su acción en el orden de la intersubjetividad y de la communion en el amor.

La persona no se opone a la naturaleza, más bien son nociones que se complementan. En efecto, toda persona humana es una realización única y original de la naturaleza humana. Además, la persona asume las orientaciones que le vienen dadas por la naturaleza. Lo importante es saber que escrutando la inteligibilidad de

su naturaleza, la misma persona descubre así los caminos de su realización, descubre el mensaje divino del cual es portadora en su naturaleza.

Se constituye así la cosmovisión cristiana en la que se tiene la convicción racional de que existe una armonía entre las tres instancias: Dios, el hombre y la naturaleza. Así, el mundo es percibido como un todo intelligible, unificado por la común referencia de los entes que la componen a un principio divino que la fundamenta, a un Logos.

Si el estoicismo descubrió el Logos impersonal e inmanente, presupuesto más tarde por las modernas ciencias de la naturaleza, el cristianismo afirma que hay un Logos personal, trascendente y creador[212].

El Logos divino personal no es solamene el Origen y el Modelo inteligible trascendente del universe, sino que es también el que lo mantiene en una unidad armoniosa y lo conduce hacia su fin. Esta orientación dinámica no es otra cosa que el gobierno divino, que consiste en poner en práctica en el tiempo el plan de la Providencia, es decir, la ley eternal.

Cada criatura participa a su manera del Logos. El hombre lo hace de una manera eminente. Mediante su razón, es capaz de interiorizar libremente las intenciones divinas manifestadas en la naturaleza de las cosas. Las formula para sí en forma de una ley moral que inspira y orienta su propia acción. Por esta razón, el hombre no es el otro respecto a la naturaleza, por el contrario, establece con el cosmos un lazo de familiaridad fundado sobre una participación común en el Logos divino.

Por diversas razones históricas y culturales, que se remontan en particular a la evolución de las ideas en la baja Edad Media, concretamente con las crisis del siglo XIV, esta cosmovisión perdió progresivamente su predominio cultural. Así, la naturaleza de las cosas ha dejado de ser ley para el hombre moderno.

En el plano metafísico, la sustitución de la analogía del ser por la univocidad después del nominalismo ha minado los fundamentos de la doctrina de la creación como participación en el Logos que da razón de una cierta unidad entre el hombre y la naturaleza. El universe nominalista de Guillermo de Ockham se reduce así a una yuxtaposición de realidades individuals sin profundidad, puesto que todo el universe real, es decir, todo principio de communion entre los seres, es denunciado como una illusion del lenguaje.

En el plano antropológico, los desarrollos del voluntarismo y la correlative exaltación de la subjetividad, definida por la libertad de indiferencia frente a toda inclinación natural, han marcado un distanciamiento entre el hombre y la naturaleza. Ahora, solo el hombre decide por sí mismo lo que es ser hombre, es más, se afirma mejor cuanto más se opone a la naturaleza. Ahora pues, se niega pura y simplemente a la naturaleza. El principal resultado de esta serie de evoluciones ha sido la rupture

de lo real en tres esferas separadas y opuestas: la naturaleza, la sujetividad humana y Dios.

La física cartesiana y después la física newtoniana han difundido esta imagen a través de la material inerte, que obedece pasivamente a las leyes del determinismo universal. Así, solo el hombre puede introducer un sentido y un proyecto en esta masa amorfa y carente de significado que manipula para sus propios fines mediante la técnica. La naturaleza deja de ser maestro de vida y de sabiduría para convertirse en el lugar donde se afirma la potencia prometeica del hombre. Se llega con esta visión a una idea de creación humana de valores completamente arbitraria, y al puro y simple nihilismo.

Actualmente es importante pues seguir definiendo, con fuerza y convicción, caminos de reconciliación capaces de abarcar simultáneamente a Dios, al cosmos y a la persona humana, en la unidad analogical del ser, en base a la creación entendida como participación. Es, por lo tanto, de interés, desarrollar una concepción de articulación sincrónica entre la causalidad divina y la actividad libre del hombre. También urge la presencia de una filosofía de la naturaleza que tome en serio la profundidad intelligible del mundo sensible, una metafísica de la creación con la que dar sentido al cosmos. Superar, así, la Mirada reductiva, pero con aspectos positivos, que la cultura técnica dominante lleva a dirigir sobre la naturaleza, en vista a redescubrir el mensaje divino del cual es portadora la persona en su naturaleza, como obra del Logos.

1.- Sobre la realidad de Dios

El concepto de trascendencia con el que nos encontramos ahora con el cristianismo, nace del encuentro con la filosofía griega y judía, superándola después. Dos fases identifican dicho encuentro: en un primer momento, la irrupción de la trascendencia autorrevelada produce un desplazamiento de los esquemas filosóficos en las mentes de los creyentes y una desconfianza hacia ellos. Semejante actitud, anunciada ya en el discurso de san Pablo en el Aerópago, pone de manifiesto la distancia entre el “logos” griego y la “pístis” cristiana, a la vez que subraya la diferencia entre la divinidad y el Dios encarnado en Cristo.

Por otra parte, la figura de san Ireneo supone un hito importante en el modo de concebir la trascendencia cristiana, deslindándola fundamentalmente de los excesos de la “sofia” gnóstica y de todo intent de hacerla accessible únicamente a través del conocimiento. Como veremos en otro apartado, tiene mucha importancia la contribución de Gregorio de Nisa, en Oriente, en la “otra Grecia”, en su radical defensa de la incomprensibilidad de Dios. Posteriormente, en Occidente, Agustín, en la confluencia de las intuiciones más válidas del platonismo con la concepción paulina del “hombre interior”, desarrolla la noción de trascendencia en un nuevo horizonte,

ya señalado por Gregorio de Nisa. Con todo, continua predominando el polo cristiano sobre el griego, lo que confirma la teología apofática de Gregorio de Nisa, que seguirá después Dionisio. Sólo el fides quaerens intellectum inaugural después una nueva etapa, que culmina, como veremos, en el equilibrio tomista entre fe y razón, que dicho sea de paso, se puede superar.

A partir de aquí, el ser como identidad del mundo, característico del pensamiento griego, viene integrado desde la óptica cristiana, transformándose en el ser análogo, que hace posible la concepción de la trascendencia como Ipsum Esse Subsistens. Equilibrio que no iba a ser sino momentáneo, habida cuenta de la heterogeneidad de "logos" y "pístis", que sólo pueden confluir a partir de la analogía del ser cuando ésta es capaz de superar la mera identidad entre inmanencia y trascendencia no sólo del lado de ésta última, en el sentido de dejar ser a la inmanencia, sino tambíen del lado de aquélla, a través de un reconocimiento de la distancia insalvable que las separa. De ahí que la confluencia entre fe y razón sólo se mantenga durante un tiempo, y se rompa definitivamente en la época moderna.

Como entender el principio de identidad en el pensamiento de Leonardo Polo es de suma importancia[213]. El acceso a la noción poliana de Origen guarda, por supuesto, relación con los tres principios entre sí. Pero como indica M. García Valdecasas[214], la noción poliana de Origen tiene su correlato teológico como fons et origo. Y como no podia ser menos de acuerdo con el pensamiento poliano, acercarnos al Origen, Dios es el Origen, requiere el abandono de lo dado, pues, como le gusta afirmar a Polo, "la identidad del ser no puede establecerse empequeñeciendo la importancia de la actividad"[215]. En la genial obra poliana de El ser, concretamente en su sexton capítulo, comienzo Polo afirmando que para atisbar una actividad originaria, ante todo, debe subrayarse que es plenamente identical. Para Polo, la actividad es originariamente una por ser identical, de tal suerte, que toda pluralidad que en el Origen pudiera sembrar la division, implicaría un irreconocimiento del Absoluto, es decir, el no abandon del límite mental. Afrontar el pensar sobre el Absoluto, para Polo, supone dos cosas. En primer lugar, que un Absoluto alcanzado como objeto es inerte. Y en segundo lugar, que sólo puede entenderse al Absoluto absolutizando nuestros propios juicios[216]. En definitiva, lo que interesa es salvaguardar la unicidad de Dios. Por otra parte, nada humano resulta creer que el conocimiento limitado.

Del hombre no puede solicitor para sí un conocimiento incomprensible de por sí. Para Polo queda muy claro que el conocimiento del Dios vivo es una realidad, que el Absoluto no está vedado. En caso contrario, no encontraríamos con una realidad cerrada y, desde luego, le sería imposible al hombre trascenderse[217]. Con ello se afirma la imposibilidad del conocimiento del hombre sin origen. La misma noción de

apertura del ser del hombre hace posible su coexistencia, es decir, aunque existe el movimiento, los principios de la realidad no se ocultan, aunque puedan resultarnos gnoseológicamente oscuros, pero no inaccesibles.

Una célebre frase del Profesor Polo: “el fuego pensado no quema”, indica indirectamente que la misma inteligencia humana no puede imprimir su huella en ellos. Como afirma acertadamente Valdecasas, el mismo conocimiento de su ocultación, ya de por sí, es un cierto dominio sobre ellos. Así es como descubre el hombre que él no es el origen del ser, por su propia limitación. El hombre en su propio vivir asimila su limitación como una situación real de la que él no es ni se siente responsable alguno.

De ahí que Polo describa también el abandon del límite mental como el conocimiento de prioridades ajenas al sujeto, y al objeto en consecuencia. Nuestra propia limitación nos invita continuamente a abandonarnos, lo cual, bien ejercido, resulta fructífero a la larga. De ahí que Polo afirme que el origen está ligado al universe por ser su coprincipio. En resumen, el conocimiento de Dios no es sólo posible sino necesario. El hombre que no ha llegado a contemplar el Absoluto, padece la orfandad real de no haber dado con el origen. Pero que quede claro, que estamos tratando aquí del alcance racional del Absoluto, y que por la dimension racional no agota en absoluto el acceso a la identidad, que a su vez presenta su propia intimidad. El Absoluto como Origen está referido, junto con su obrar, a los otros principios. Ahora bien, ni la razón humana tiene la aperture necesaria como para abarcar totalmente su origen, ni la identidad es la más alta visión del Absoluto. Los verdaderos problemas aparecen cuando no se abandona la presencia, y se conoce a Dios como objeto, lo cuál comporta ya su desvinculamiento. Pues en ese caso, la dificultad estriba en la imposibilidad de conectarlo con el principio de causalidad.

Como veremos más adelante, las pretensiones de la era moderna en desvincular a la criatura, resultan ser ilusorias, pues desarrollan el concepto de individualismo modern. Además, es de experiencia común, que las comunidades individualistas conllevan numerosas aporías, cuyos intentos de solución se han transformado en conflictos. Y todo, por olvidarse lentamente de la metafísica, la noción de crisis es propiamente de nivel metafísico, incluso transcendental.

Hemos visto brevemente que el Origen viene “definido” como una identidad en mutual vigencia[218], pero esa afinidad de los principios no es una derivación en forma genitiva, el Origen no es legible como “Origen de”, pues como afirma M. García Valdecasas, estaríamos en presencia de un término inicial y no de un Absoluto. Pero todo lo dicho no conlleva el irreconocimiento del Origen. Él es también Incausado,

pero la criatura no es causada por el Incausado, sino que ella es una causa causada. En esa misma causación, el Absoluto no queda prendado de la criatura.

El vínculo tal podría entenderse como aquello que todo lo creado tendría en comunidad con el Creador. Pero pensar que el Incausado quede subsumido bajo una idea general como la de vínculo, nos hace sospechar de la posibilidad de un "Origen de".[219] Luego, ningún sentido creatural determina al Incausado. Y sólo así, lo real queda plenamente autónomo, y el Origen plenamente idéntico.

Polo advierte que el Origen tampoco puede pensarse como formalmente idéntico[220]. El Origen es idéntico. Cuando la identidad comienza a separase del ser la lógica se cierne sobre el Absoluto[221]. Para D. Leonardo, se puede justificar el conocimiento natural de . La culminación del conocimiento metafísico es el conocimiento de los primeros principios. El principio más alto es el principio de identidad, que es el conocimiento de Dios. Ese principio se conoce muy mal objetivamente"[222]. Dios se conoce como primer principio, pero no solamente como principio causal, sino como el primer principio que le corresponde ser a El Mismo, cuya inseidad –por utilizar una terminología impropia– no es conmensurable con la presencia mental. Precisamente por eso, lo peculiar del conocimiento de la identidad es su carácter originario. El carácter originario se hurta a la actualidad objetiva. Ello no impide el conocer en presente, pero en ese nivel se pierde el esse divino[223].

Para Polo, el conocimiento de Dios también es sapiencial, pues el hábito de los primeros principios no es el más alto de los hábitos naturals, también la fe es un hábito superior, pero es sobrenatural, afirma Polo[224].

2.- La Creación, como distension del fundamento

Según el Profesor Juan García, D. Leonardo no hizo su tesis doctoral[225] sobre la distinción real essentia-esse con la que Tomás de Aquino formuló la creación, y que considera solidaria de su propuesta metodológica de abandonar el límite mental. En cambio ha publicado El ser I: la existencia extramental, donde nos propone entender la creación del universo como una pluralidad de primeros principios.

Pero con todo eso, sigue reconociendo el Profesor Juan García que "D. Leonardo no ha formulado acabada y expresamente su idea de la creación, ni su aportación a la filosofía del ser. Porque la pluralidad de primeros principios es lo mínimo si el universo material no es el término adecuado de la creación; entender la creación a partir del cosmos es algo inicial porque falta la creación de las personas. Y como las personas son el adecuado término de la creación, falta lo decisivo para comprenderla"[226]. De ese modo reinvidica el sentido ontológico de la doctrina del límite mental y consiguiente posibilidad de su abandon, ya que[227]: que las averiguaciones polianas acerca del límite mental y su valor metódico pudieran

reducirse a la sola crítica gnoseológica del objetivismo, ya que el límite es la objetualidad del objeto.

El alcance ontológico de la filosofía poliana del límite mental es la distinción real essentia-esse en las criaturas, porque el abandono del límite es el método adecuado para conocer el ser que es realmente distinto de la esencia[228]; y en orden a ello al límite conviene mejor la denominación de presencia mental.

Como quiera que una existencia distinta de la esencia caracteriza a la criatura en cuanto que tal, el abandono de la presencia es la metodología poliana para conocer la creación.

Dicho esto, es importante destacar que L. Polo considera que "otro de los grandes descubrimientos que arranca de la Revelación, y que es esencial en el cristianismo, es la Creación. […] Polo observa que "la Creación implica una distension del fundamento. La distinción del ser creado y el increado amplía la referencia a la realidad, que, con ella, deja de ser un bloque monolítico y aprisionante. La persona como ser libre y subsistente no sería posible en un cosmos indiferente o marginal a la creación"[229]. Polo expresa la Creación, en términos griegos, según la idea de participación, aunque matiza con fuerza que "por más que sea legítima la interpretación de la creación como participación y analogía, estas ideas no agotan en modo alguno su riqueza real y significativa. La creación continúa y complementa la noción de fundamento[230].

La realidad del cosmos en su verdad fundamental está ligada insistentemente a la causa primera. La libertad creadora de Dios no puede asimilarse a la relación entre el uno plotiniano y sus emanaciones. El Uno plotiniano es la trasposición del fundamento más allá de la identidad. La creación tiene, más bien, un sentido inverso: conserva el sentido de la identidad más allá de la fundamentación."[231]" [232]. La interpretación creacionista del mundo modifica, así, radicalmente el modo como el hombre se entiende y vive respecto de lo que lo rodea. Surge así la idea, que no se le escapa a Polo, de "que el hombre no sólo tiene algo que hacer en el universo, sino también con el universo (el hombre es actor, y no partícula, en orden al universo)"[233]. Por eso, para Polo, detector el límite mental es desocultar el carácter ideal de la idea, su correspondencia con el pensar. Sólo así es posible conocer lo extramental como tal. Es necesario abandonar el ámbito ideal.

Para Leonardo Polo, La realidad extramental no se corresponde con el pensar, no está dada al modo de lo pensado, sino que es creada. A esto nos referíamos anteriormente cuando se decía que conocer la realidad como creada no era independiente de conocerla como no ideal, como estrictamente extramental. Si no se detecta el límite como carácter ideal de nuestros contenidos de pensamiento no se

sabe que quiere decir que la realidad extramental no está dada sino que es creada, y si esto no se sabe, no es posible conocer qué quiere decir realmente que es creada.

Si no se detecta, el caracter ideal está oculto y, si está oculto, está, es decir, no se ha abandonado. Así, es imposible conocer la criatura como tal puesto que existe una estricta equivalencia entre el carácter creado y el carácter real de la criatura: la criatura es sólo real en tanto que criatura, y lo que tiene de criatura es lo que tiene de real[234]"[235].

Para Polo: "la criatura es hecha como comienzo o principio y no como término ad quem del hacer"[236]. En un plantemiento tradicional del problema, la negativa a considerar a la criatura como término ad quem de un hacer responde a la necesidad de desestimar la idea de cambio en la creación y, por consiguiente, que la criatura sea el resultado de un proceso. Como en la creación no podemos considerar un principio potencial, puesto que la criatura es hecha de la nada, paralelamente tampoco se debe considerar a la criatura hecha como extremo final de tránsito alguno. La solución clásica consiste en liberar a la criatura de la condición de término de un proceso productivo para convertirla en sujeto de una relación de dependencia en el ser, quedando dominado todo este nuevo planteamiento bajo la idea de la simultaneidad del hacer divino con el ser hecha de la criatura.

Ni la criatura es hecha como extremo de un proceso ni tampoco como extremo de una relación de dependencia añadida. La negativa de Polo a admitirla como término ad quem del hacer responde a la imposibilidad de considerar a la criatura como extremo o término que de algún modo se relacione o se conecte a través de cualquier medio con Dios.

Para percibir cuál es el verdadero alcance de la negación se debe considerar que, aunque la expresión "la criatura es hecha" se afirme como verdadera, la pregunta "¿qué es lo hecho?" es improcedente. Es decir, la criatura es hecha pero no es lo que es hecho. Justamente aquello que la segunda expresión añade a la primera es el término ad quem negado en el texto de Polo, esto es, el qué hecho.

Dios, al crear, no pone a la criatura sino que la hace ser. La criatura es hecha ser: para la criatura, ser hecha no es ser puesta, sino ser. La creación tomada en sentido pasivo es el ser creado, lo que quiere decir que realmente la creación en la criatura no tiene nada de pasivo, sino que, por el contrario, coincide con la existencia de la criatura. Ser hecha ser la criatura debe pensarse como la equivalencia entre el carácter existencial de lo creado y su carácter creado. Cualquier metafísica en la que se distingan realmente ambas cosas es una metafísica que desconoce la creación aunque la suponga.

Si bien es cierto que es incorrecto hacer de la creación algo medido por el tiempo, también lo es despreciar el valor de novedad o comienzo que parece

inherente a la creación recurriendo a la socorrida idea de la simultaneidad. La criatura ya hecha ya no depende de Dios más que para ser conservada: el Dios creador se convierte en un Dios conservador. Pero si la criatura sólo es en tanto que hecha, entonces para la criatura ser no es estar siendo. En la medida en que la criatura se anticipa no es hecha, y es claro que si ya está siendo se anticipa –ya ha sido–.

Antes de que la criatura sea hecha no es. Tampoco la criatura es después de ser hecha. Que la criatura es hecha significa que no es antes de ninguna manera: que no se sumerge en el pasado. Puesto que sólo es en tanto que es hecha, la criatura no es después-de, sino que tiene carácter de principio. La criatura no se anticipa en absoluto, no pasa a ser antes: "antes-de" no tiene ningún valor real en la criatura. Así, la criatura sólo es no dejando de ser, entendiendo por "dejar de ser", "pasar a ser antes" y, por lo tanto, "ser ya". La criatura no sucumbe al paso del tiempo, entendiendo este paso no como deterioro sino como el paso al antes, porque es hecha. Y esto quiere decir que la criatura es hecha como comienzo.

Si despreciamos el valor de novedad o comienzo de la creación, ésta queda desvirtuada. No se trata, como hemos dicho, de utilizar parámetros temporales a la hora de considerar la creación sino de no prescindir del tiempo, de la distinción antes-después, para no caer en un ahora intemporal que no tiene ningún valor extramental. Lo que es ya está eximido de ser real.

El tiempo como sucesión no es independiente de la mente humana, pero el tiempo que se reduce a antes y después es extramental, toda vez que ni el antes ni el después pueden darse en la mente. El antes no puede ser traído a la mente porque en ese mismo instante se convertiría en un presente, en un ahora, y, por lo tanto, dejaría de ser el antes, y lo mismo ocurriría con el después. Si el tiempo se reduce a antes y después entonces el tiempo no se extiende: no es un espacio transitable. La extensión temporal tene que ver con el ahora. La distinción antes-después alude al carácter no momentáneo de lo extramental.

Que la criatura es de la nada no quiere decir que es después de no ser nada, pero tampoco quiere decir simplemente que no es de algo. Que es de la nada quiere decir que no es previamente: que no ha sido. La criatura no ha sido, no porque se haya esfumado como un sueño, sino porque haber sido, como estar siendo, no compete a la criatura. Estar siendo es seguir siendo, es decir, ser de un modo puramente inercial: ser en cuanto se deja de ser. La criatura, por el contrario, no deja de ser. En esto se advierte su carácter causado: en que ser para la criatura es no dejar de ser. No dejar de ser es ser siendo hecho ser. Por lo tanto, el carácter causado coincide con el carácter causal de la criatura como comienzo trascendental.

La pérdida del carácter de comienzo que acontece cuando la criatura se obtiene como ya dada, como algo, equivale a la pérdida de su carácter causado y, de modo inseparable, de su carácter existencial.

3.- Una novedad cristiana: la persona y la libertad

Leonardo Polo nos ofrece una interesante definición de la persona: "representa la interpretación del hombre en su relación con el todo en cuanto capaz de mantenerse en esta relación […] está, pues, íntimamente unida a la de libertad y se desprende directamente de las perspectivas que abre la fe"[237]. Para Polo, "la persona humana es solidaria de la idea de creación […] es realidad extracósmica, no sometida a la idea de necesidad, pues su ser depende de un otorgamiento de Dios. La persona trasciende en su origen todo fundamento cosmic"[238].

Si los griegos descubrieron un sentido cosmic del fundamento, se tiene ahora una novedad con la noción de persona: "la persona es el supuesto de la naturaleza racional"[239].

En base a la noción de persona ha podido el cristianismo, como realidad, interpreter fácilmente los dos grandes movimientos ideológicos que surgen en la época Moderna. En efecto, para Polo: "estas dos ideologías resultan de la disociación de aspectos integrantes de la vida humana"[240]. Y añade: "liberalismo y comunismo son dos puntos de vista acerca del hombre que por adoptarse desde una situación de crisis eclesiológica no son capaces de dar razón de la totalidad de aspectos que integran lo humano"[241].

Con ello, el Profesor Polo da a entender además que: "cualquier malentendido acerca de la persona afecta a la sociedad, a la cultura, a la religión […]", de ahi la importancia que le da Polo a la noción de persona en todo su Corpus, pues sintetiza muy bien, se le entiende correctamente, la armonía cristiana entre las instancias Dios, hombre y mundo. Pero además, hablar sobre la persona es también un modo de hablar de Dios, y como veremos en este trabajo, la misma noción de persona refleja cada uno de los radicales polianos y también, la co-existencia de los mismos, como camino de reconciliación después de las malas concepciones históricas que se han dado.

Pero además, con todo rigor, el término persona apunta a lo más profundo de la realidad, es decir, a las cuestiones del origen y de la subsistencia, propias del orden del ser. Para Leonardo Polo, "la persona es el origen en tanto que se mantiene, esto es, en tanto subsiste."[242] Surge asi la nota de intimidad, de la que ampliamente trataremos despues: "el origen considerado respecto de sí mismo en la intimidad en cuanto tal"[243]. El modo de relación de la persona es, para L. Polo, una relación de efusión de sí misma, como una expansión no determinada por una necesidad previa, y, por lo tanto, aportada.

Para Polo, “que la persona es libre significa que su manifestación es efusiva […] siendo en intimidad, la persona es también en liberalidad. Por ello mismo, la persona interviene aportando, añadiendo. La liberalidad es, pues, la suscitación de algo nuevo; en Dios, ello se ejerce como poder creador; en el hombre, como una cierta semejanza con dicho poder. Desde aquí cabe decir que el hombre es creado a imagen de Dios”[244].

Desde el pensamiento liberal o desde el marxista, en donde el hombre queda definido por la inmanencia o por la necesidad, es decir, en donde el hombre es solo un ser que necesita autoafirmarse o autorrealizarse, en ambos caso, el hombre no puede ser persona. Aún así, Polo tiene claro que al admitir el descubrimiento de la persona, se enriquece la interpretación de la actividad transformadora y también la de la sociedad: “la persona es aquello sin lo cual ni el trabajo ni la sociedad son. El trabajo y la sociedad existen como efusión personal”[245].

Por eso destaca Polo que “la distinción entre Dios y el universo, mera obra suya, es decir, la estricta trascendencia de Dios, permite que la libertad se constituya como noción trascendental en íntima relación con lo que llamábamos espíritu y persona. La idea de libertad implica una independencia radical. La diferencia entre persona y cosmos abre esta independencia y en la misma medida reserva para el cosmos el valor de fundamento. La idea de que el espíritu no viene del cosmos comporta ya la libertad[246]. Pero hay algo más, para un cristiano, para una persona cristiana, la amistad contrasta con su sentido pagano, que era exclusivista, se amaba al amigo y se odiaba al enemigo[247].

“El primer principio, si bien es lo primero, no es lo más alto ni lo más íntimo. Lo más íntimo es la persona, y la persona no es menos radical que el fundamento, sólo que su radicalidad no es fundamental[248].

Pero conviene detenerse en lo más original, en el punto de partida, “el enfoque del ser personal humano como acto de ser está a la espera de encontrar un desarrollo adecuado”[249]. Desde el punto de vista metafísico, para Polo, la persona simplemente no comparece. Revela así, pues, que la noción de persona pertenece a otro ámbito. Según Polo, la metafísica culmina con la consideración del fundamento. Pues, Polo afirma que el fundamento será todo lo radical que se quiera, pero carece de intimidad. Lo que la noción de persona añade al fundamento, es que la radicalidad no se caracteriza simplemente por apoyar a otra cosa, sino porque la persona misma está abierta a sí misma: a eso le llama intimidad, […] que lleva consigo lo siguiente: solamente hay intimidad si hay igual, si existe réplica”[250]. Por eso “se ha de sentar la diferencia de la persona con el fundamento: en ello estriba justamente la ampliación filosófica poliana, que la noción de persona comporta, pero también la de Creación[251]. De esa manera, Polo expresa su ampliación con el adverbio además: la

persona, para Polo, es además del fundamento"[252]. En ese sentido, se sitúa la aportación poliana al mismo nivel que la epéktasis de Gregorio de Nisa.

De este modo aparece el objeto de la antropología en su peculiaridad misma: el ser personal[253]. Para Polo, la filosofía ha de incluir también la consideración de un ser que no es propiamente fundamento, pero que es transcendental[254], por la sencilla razón que: "el ser personal es irreductible"[255]. Y desde esa irreductibilidad, pueden captarse adecuadamente las características singulares del ser personal: la coexistencia y la destinación. "La persona transciende el universo [...]. Quiere decir que lo transciende añadiendo al universo el "con": añadiendo a la existencia la coexistencia"[256]. Para Leonardo Polo, "persona significa subsistencia frente a todo. El hombre como persona, es la criatura que se mantiene, que se sostiene "frente a", es la criatura que se enfrenta, y este enfrentarse y mantenerse significa también un destinarse que apunta más allá del Universo"[257]. Por eso afirma Polo que:"el hombre coexiste con el ser en sentido fundamental, aunque el ser fundamental no sea co-existir (y sin que el co-existir se agote con ello). Coexistir es, por así decir, el ser ampliado por dentro: la intimidad"[258].

El concepto de coexistencia es pensado por Polo, para designar el carácter distintivo del ser humano respecto del ser del universo, permitiendo así alcanzar a conocer un sentido más profundo de ser –del acto de ser– que el permitido por la misma metafísica. "Si se trata de coexistencia, es decir, de ampliación del orden transcendental y, por otra parte, si la coexistencia es, a la vez, lo más íntimo o irreductible –no sólo lo más propio– entonces sólo se conoce a medida en que se alcanza [...]. Ser persona humana significa alcanzar a ser [...], y eso denota acompañamiento, no término [...]. Coexistir es más que llegar a ser [...]. La coexistencia humana se describe como lo que llamo carácter de además"[259]. Eso significa, en primer lugar, que el hombre alcanza a coexistir –a ser, por tanto, distinto de la nada, extra nihilum– sin añadirse al fundamento, porque en rigor ninguna criatura puede añadir nada a Dios[260].

Pero también añade al conocimiento del ser del hombre una determinación clara: "Como el "ser además" le corresponde a la persona, se concluye que el ser personal es el ser-con (además equivale a ser-con: coexistencia. Lo dialógico es real como co-existir)"[261]. "También las personas coexisten entre sí: hay coexistencia personal. La irreductibilidad de la persona no es aislante: no es separación"[262]. Por eso, "la soledad frustra la misma noción de persona"[263]. O, dicho de otro modo, "la persona es aquella radicalidad que no puede ser sola"[264]. Y, esa ausencia de soledad exigida por el ser mismo del hombre, determina a su vez la exigencia de la comunicación o de diálogo: "La persona, que es intimidad, lleva consigo comunicación [...]. O la persona encuentra a otra, es con otra, o es una pura

desgracia”[265]. Por eso es en-relación no sólo en su origen, sino también en su perfeccionamiento propio: “La persona ha de saber quién es, pero no lo puede saber si no es con otra”[266]: De ahí Polo considere que “la felicidad de la persona carece de sentido al margen de su carácter dialógico”[267].

El carácter de “además” de la existencia humana determina a su vez la peculiar dignidad del hombre: “La persona es intimidad abierta. Y eso es luz, libertad transcendental”[268]. De este modo se alcanza también una comprensión neta de la esencia y del valor de la libertad: “La persona es el ser más digno que existe: es un ser libre, y llamado a la felicidad”[269]. Por eso, “la libertad personal pertenece al orden del ser”[270] y, además, “la libertad es radicalmente personal”[271]. Y añade Polo, “ser libre no quiere decir tan sólo ser causa sibi, sino también ser requerido, requerimiento por el cual la libertad se ejerce en orden a lo transcendente”[272]. Por eso, “si lo más radical es la intimidad, la libertad no sólo tiene que ver con las propias acciones, sino que es también el ser apto para encontrarse con otro que sea también persona [...]. La libertad es el respecto al otro que si no es libre a su vez, la defrauda radicalmente”[273]. Ese respecto al otro es a la vez coexistencia y destinación.

La libertad entonces determina la peculiar transcendencia del ser humano que conduce a la libertad junto las demás libertades: “El fundamento funda, pero lo fundado es inferior a él: la causa es superior al efecto: el fundamento es superior a lo fundado. En cambio, la persona es respectiva a lo no inferior a ella, porque su intimidad queda inédita en tanto que se abre a lo inferior. Entonces ¿para qué la libertad? Para la intersubjetividad”[274]. Pero no es suficiente entender la intersubjetividad como relación exclusiva entre personas humanas. Por eso, la amistad cristiana, contrasta con el sentido pagano de la amistad, que era exclusivista: se amaba al amigo y se odiaba al enemigo. También para Aristóteles los amigos son pocos. A esto conviene añadir que Aristóteles no ve que se pueda ser amigo de Dios, porque la amistad es entre iguales. De ahí concluye que el amigo no quiere para el amigo los bienes mayores, porque si el amigo se endiosara dejaría de serlo[275].

Polo advierte que en la Suma Teológica, en rigor, no se habla de la amistad sino de la caridad[276]. Las virtudes aristotélicas tienden a la felicidad natural. En cambio, el hombre cristiano persigue la felicidad perfecta, la cual no es posible sin el respaldo del amor de caridad. Con todo, la caridad no puede dejar de lado la amistad; ante todo, porque Jesucristo nos hizo sus amigos”[277]. Por ser la caridad enteramente universal, pues hay que amar también a los enemigos, no se confunde con la amistad humana, a no ser como mera disposición, pues no cabe ser amigo de todos. Ahora bien, si se prescinde por completo de la amistad y se reduce el amor de los cristianos a la fraternidad, ésta puede perder operatividad y resultar insulsa.

Aunque esta apreciación no sea propia de los paganos antiguos, ha sido formulada por los críticos modernos del cristianismo. Cuando la caridad se enfría, suele incurrir en rigidez, y pierde su jugo vital o se reduce al sentimiento de filantropía[278]. Ante estos casos, a la crítica moderna no le falta razón. Sin embargo, está dirigida a una caricatura de la verdadera caridad.

Por lo pronto, la caridad cristiana apunta al destino eterno del hombre y no sólo a la felicidad en esta vida. Pero, además, perfecciona la amistad humana. Esto se desprende de la descripción que hace San Pablo de esta virtud: "la caridad es longánime, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera"[279].

Lo anterior empuja a Polo a reiterar que: "El ser que se mantiene en intimidad, puede destinarse a la trascendencia absoluta, sin experimentar por ello pérdida alguna, sino al revés, culminando en la comunicación. En cambio, cuando el hombre no atiende a su carácter personal se cierra a la trascendencia, porque no puede entenderla más que como un despojo o un extrañamiento de sí mismo"[280]. Por eso, se deduce, que el liberalismo, de por sí, excluye a Dios del vivir humano y el marxismo, ya de una manera más explícita. Por eso también, afirma Polo que: "ateísmo en sus formulaciones modernas no se reduzca a la cuestión meramente teórica de si Dios existe o no: la cuestión, ahora, es si la realidad del hombre es compatible con la realidad de Dios"[281]"[282].

"En el fondo, la persona no puede destinarse más que a la persona: ahora bien, la persona humana no puede tener como destino a sí misma, ni a otra persona humana, ya que la intimidad humana no encuentra en su propia órbita efusiva su réplica, puesto que es creada y, por tanto, no creadora de sí misma: en consecuencia, es en el Ser personal de Dios donde la persona humana encuentra su intimidad, y solamente en ella.

Por otra parte, la comprensión de la historia se abre para el hombre en el cristianismo. Baste tener en cuenta que la historia como situación presupone la caída original, esto es, la posibilidad de distinguir diversas situaciones de la libertad humana.

Es importante señalar que, según Polo, descartada la culminación intrahistórica, también es imposible una organización social definitiva, con la que se quiera frenar, al modo platónico, el inevitable proceso de decadencia humana. La sociedad es el depósito extrapersonal de la cultura.

En cuanto ligados al tema del destino, los acontecimientos propiamente humanos son extraños al ritmo del devenir del cosmos. Cabría decir que la historia en

sentido cristiano escapa tangencialmente a toda finalidad mimético-operativa. No hay mito capaz de explicar la historia. Tampoco cabe propiamente una filosofía de la historia. El fin de la historia es un tema teológico. En rigor, también lo es la culminación del cosmos. La idea de la recapitulación de todas las cosas en Cristo permite aunar desde el punto de vista de la finalidad la naturaleza y la historia.

Estamos, pues, tratando ahora una cuestión clave para acercarnos más al cristianismo: la historia, el tiempo, la presencia de Dios. El templo, más que un lugar, es también un tiempo, un lugar sagrado y un tiempo sagrado. Al principio, los griegos descubrieron el templo de Dios en el universo, el templo mosaico de Jersusalén con los judíos, el templo crístico con la presencia de Dios en la Persona de Jesucristo, el templo místico con la presencia de Dios en el corazón de los elegidos cristianos, y finalmente, el templo escatológico. Como veremos en san Agustín y la respectiva interpretación de Leonardo Polo, la visión cristiana de la historia se diferencia notablemente del tiempo interpretado en el pensamiento griego[283]. Sabido es que los Antiguos conciben el tiempo como cíclico y repetitivo, como reflejo visible de la inmutabilidad del mundo inteligible. La visión cristiana, sin embargo, introduce en el tiempo la novedad del acontecimiento de la Encarnación, que da un sentido novedoso al devenir temporal. Pero además, la concepción cristiana se diferencia de la concepción judía del tiempo, ya que introduce la noción de progreso, entendido como economía progresiva, que permite el paso del Antiguo al Nuevo Testamento. Pero también se diferencia la concepción cristiana de la historia de la concepción del tiempo propio a la filosofía moderna, ya que ésta última, si bien considera la noción de progreso, la limita olvidando el eschaton, el fin. Así, la historia es repetitiva para los griegos, bloqueada en la concepción judía, siendo un flujo ilimitado en el pensamiento moderno, mientras que para la concepción cristiana, coexisten las categorías de acontecimiento, progreso y fin.

De esa manera, el cristianismo, siendo una historia santa, ésta se manifiesta en la misma historia profana, dandole sentido y justificación. Para el cristianismos, la historia santa se desarrolla entre dos acontecimientos cósmicos: la Creación en los orígenes y la nueva Creación escatológica, teniendo como centro el acontecimiento en la Persona de Jesucristo. Es por ello, que en la actualidad, se tienen dos visiones del mundo, que aparecen, sin razón, enfrentadas. La visión secular y la visión sacramental. De ahí que el Concilio de Calcedonia, siempre de gran actualidad, supo dar consistencia al tiempo y transformarlo en historia, noción, por cierto, ausente en la Escolástica del siglo XIII.

Para Polo, la historia es otro de los grandes descubrimientos cristianos, pues como descubrimiento cristiano original, Polo considera que es una dimensión del ser humano y que este gran descubrimiento, es el fruto de varias consideraciones: la

Creación[284], que alude a un comienzo, que, por distinguirse de la nada, no puede ser referido a un momento anterior; la Creación alude a un acabamiento, pues según Polo, una Creación dotada de duración indefinida es una Creación finalísticamente abandonada a sí misma.

Por otra parte, otra consideración es la distinción del hombre respecto del universo, que permite distinguir la temporalidad humana del ritmo cósmico. En tercer lugar, otra consideracón, es la temporalidad humana que se abre en un sentido positivo al porvenir si el hombre está dotado de una capacidad renovadora que le permite avizorar el futuro como una superación o redención del pasado. Esta capacidad de renovación es la libertad restaurada, idea que es un corolario de la Redención. Con otras palabras, la persona justifica, de acuerdo con su libertad, la irreductibilidad del futuro al pasado. La última consideración es que en la comprensión de lo que es lo historia influye la escatología cristiana.

Fácilmente considera ahora Polo, a partir de estas consideraciones, que lo histórico del hombre, es la temporalidad lineal, y por lo tanto, abierta siempre hacia adelante. Considera Polo que esta apertura, además de ser el carácter definitorio de la temporalidad histórica, exige la libertad, para que el proceso temporal no se detenga o sea inerte. La libertad es, para Leonardo Polo, radicalmente innovante. Para Polo, la historia, abierta siempre hacia el futuro, no tiene una culminación propia, ahí es donde se unen el sentido temporal y el sentido escatológico de la historia. La historia sólo puede terminar por una intervención divina; mientras tanto, prosigue renovadamente hacia adelante pero sin alcanzar jamás una situación insuperable. La historia es incapaz de terminar sin una intervención divina[285]; con ésto, queda sentado la importancia que tiene el tiempo[286], y la nueva orientación que tomará con los Padres de la Iglesia, concretamente con Gregorio de Nisa.

Siguiendo con la noción de persona, que nos ha regalado el cristianismo, y en base a la libertad humana, Polo afirma que el cristiano expande su libertad en la medida en que se comporta como prójimo. De ahí, que para Leonardo Polo, la libertad esperanzada enlace con el extreme del tiempo. De ahí también, que Polo conceda especial atención a las nuevas generaciones más cercanas con la intención de detener el proceso de masificación. En efecto, relativo al tema de la educación, del crecimiento irrestricto de la persona, Polo afirma que para “personificar” hay que orientar, hay que influir, en una palabra educar, siempre y cuando, se considere que el educando puede mejorar, se le puede despertar sus energías, para que actualice sus potencialidades. Sin orientación la educación no es concebible, pues se educa para. Pero precisamente por ello, educar no es limitarse a transmitir. Al contrario, en la educación lo básico es el aprendizaje, la actividad del alumno en tanto que de ella derivan los hábitos. El educador acierta si ayuda a que las energías del alumno se

pongan en marcha. Por eso, las metas educativas, desde el punto de vista de los contenidos, son en gran parte indeterminables a priori. Al educador hay que pedirle, a la vez, rigor y elasticidad. Sólo la pedagogía divina admite un para-qué completo. Porque Dios, al educar para Él, educa para todo. Por tanto, se trata de la pedagogía más seria y más paciente. Desde luego que el principal obstáculo radica en la pasividad de la gente, que desde un principio hay que saber sacudir, llevando al educando a la convicción de que "he hecho algo", o " esto tiene ya sentido para mi". Sólo así, se da uno cuenta de que la formación no acaba nunca.

Finalmente, y en relación con el destinarse de la persona, Polo afirma que la seguridad de la esperanza depende de la fe; espero porque creo, pero no cabe sentar el postulado de que llegaré a Dios necesariamente. Dios no puede fallarme, pero yo sí. La esperanza no es "infalible". No se quiere decir que sea una virtud "débil", sino simplemente que el hombre es criatura en camino.

Conviene señalar una diferencia radical entre el enfoque cristiano de la vida y el enfoque marxista: el marxista se absolutiza al convertirse en salvador de sí mismo; la esperanza marxista es inseparable de la absoluta seguridad en la doctrina; una y otra son infalibles, mientras que para el cristiano la infalibilidad sólo se predica de la fe. Pero también el cristiano puede sufrir la tentación de absolutizar la esperanza. Y, así, ciertos sectores eclesiásticos vierten en la acción todas las virtualidades de la fe. Se "apoderan" del mensaje evangélico y, al trasladarlo al plano de las realizaciones prácticas, lo ofrecen como un panorama de necesidad intramundana. Esta tentación está íntimamente ligada a la pérdida del sentido del prójimo. Cuando el cristiano se presenta como agente universal resolutivo de los más diversos problemas, no puede tratar a los demás desde la actitud de prójimo. Esta forma de absolutismo supone una negación de la libertad ajena. Pues ante la implantación de un orden absoluto, sólo cabe el militante o el enemigo. La tentación de exigir esa adscripción absoluta, negadora de la libertad, no es de hoy. Ya San Pablo tuvo que advertir a los gálatas frente a quienes no querían su bien, sino su esclavitud: frente a quienes querían gloriarse de ellos, por haberlos sujetado a la circuncisión"[287].

La apertura del hombre, y especialmente de su inteligencia, a Dios le otorgan la posibilidad de acercarse a Dios. La primera forma con la que el hombre intenta conocer a Dios es mediante la religión. Polo pone en relación este conocimiento con lo que suele ser denominada «revelación primitiva» o primordial de Dios. "La religiosidad humana –señala– trasparenta y deforma la revelación primera". Más aún, "si no se acepta la revelación primera, las religiones y su historia se interpretan desorbitadamente"[288].

Con el término «revelación primitiva» se designa la especial manifestación de Dios a nuestros primeros padres a los cuales, según el relato del Génesis, Dios se

dirigió (cfr. Gen 2, 16; 3, 8-22). El Concilio Vaticano II ha recordado que Dios "queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio"[289]. En el siglo XIX algunos autores, siguiendo a Lamennais, sostuvieron que el conocimiento de Dios presente en las religiones tenía su origen en dicha revelación primitiva. Esta idea ha sido sostenida por diversos teólogos hasta nuestros días y sigue siendo discutida, aunque cuenta con pocos defensores.

Polo sostiene con claridad esta postura y acude –como suelen realizar sus defensores– a las investigaciones de W. Schmidt y la Escuela etnológica de Viena en apoyo de su tesis. Estos estudiosos de la religión concluyeron, tras un estudio de los pueblos "sin escritura" que en ellos se daba una idea muy pura y elevada del Ser Supremo, al que conciben como creador, providente, legislador, etc. Como esta idea no es fruto de reflexiones especulativas de carácter filosófico, por otra parte ordinariamente ausentes en esta clase de pueblos, la atribuyen a la revelación primitiva. En esta línea, el profesor Polo cita las creencias de los pigmeos y de los patagones, que sostienen la existencia de un Dios único[290].

Este conocimiento, sin embargo, ha sido oscurecido por el pecado de origen de modo que, si bien es cierto que en determinados pueblos primitivos podemos encontrar una vivencia religiosa muy pura, la religiosidad ha ido degenerando a lo largo de la historia. El conocimiento religioso ya no es un saber acerca del absoluto sino "un saber acerca de un poder en relación con el cual el hombre interpreta su propio poder en el tiempo y el cuidar de sí"[291]. La magia y los diversos mitos que han surgido acompañando a la religión han supuesto un oscurecimiento de las creencias básicas. La expresión principal de la degeneración de esta religiosidad es el pesimismo acerca del futuro presente en muchos mitos[292].

4.- La ciencia, incoada, en el cristianismo

Por otra parte, Leonardo Polo sostiene y defiende, con fuerza, que la ciencia moderna está incoada en y por el cristianismo. Desde su mismo nacimiento formal, en el siglo XVII, la ciencia y la cultura científica, profundizando en su modo de ver la realidad, aboga en el siglo XX, con importantes descubrimientos, piénsese en la física cuántica, a admitir de nuevo una realidad metafísica, es decir, a reinvidicar la interdisciplinaridad, la importancia de la ciencia dentro de un contexto filosófico, y también teológico, en busca de una siempre mejor comprensión de la realidad[293]. Sigue Polo expresando que "de esta enorme modificación brota la inspiración de que se alimenta todo el esfuerzo científico y técnico que se desarrolla en occidente. Sería, por lo tanto, un error creer que la inspiración científica se opone al cristianismo: sin el cristianismo, la ciencia occidental se habría frustrado"[294]"[295]. Con esta elegancia, matiza Polo que "el descubrimiento del carácter creado del universo no

sólo es la justificación del quehacer científico, sino también lo que proporciona un criterio para dirigirlo y englobarlo en la destinación a la trascendencia"[296]. Con la fe, siempre que se entienda y se viva correctamente, también recibe la realidad, en su estructura fundamental, un nuevo impulso. Recuerda L. Polo como en el Corpus de santo Tomás de Aquino, este impulso se ilustra y alcanza su máximo resultado especulativo en la genial distinción real de esencia y existencia. Para Polo, "la fundamentación verdadera deriva de la relación del universo con Dios […] ya que no es propiamente ni transcendental ni predicamental. A mi juicio, la distinción real permite entender esta doble negación. Si la criatura fuese la simple realización de una posibilidad de existir, la relación habría de ser trascendental. Si lo más importante de la criatura fuera su esencia, la relación no podría ser sino predicamental. Precisamente porque el universo se distingue de Dios en términos infinitivos, de ser, y depende por entero de él, no puede mantener con la causa primera una relación trascendental. Pero tampoco cabe decir que el universo se asiente fuera de Dios, manteniendo sólo una relación accidental con su creador, ya que en este caso sería completo en sí mismo"[297]. Polo resume lo anterior diciendo que "la interpretación de la esencia como potencia y de la existencia como acto -dentro del tecnicismo aristotélico- constituye la culminación de la interpretación filosófica cristiana de la realidad en su verdad misma."

1.- Dos Padres de la Iglesia de Oriente y de occidente

Para exponer la doctrina cristiana sobre Dios, los Santos Padres han mantenido un verdadero diálogo con el pensamiento filosófico y, más especialmente, con el pensamiento griego. A partir de los apologetas, muchos de estos Padres son conversos del paganismo, filósofos de educación y de temperamento —piénsese, por ejemplo, en San Justino, Atenágoras, Taciano o Clemente de Alejandría—, que han encontrado al verdadero Dios en medio de su búsqueda personal de la verdad, es decir, de su quehacer filosófico. De ahí que sientan el deber de guardar fidelidad a cuanto de bueno encontraron en su caminar filosófico y de presentar el cristianismo a la cultura de su época utilizando el lenguaje y los conceptos propios de la filosofía.

Son muchas las razones en que los Santos Padres fundamentan esta actitud. Les avala la Sagrada Escritura y, muy en particular, aquellos pasajes de Sabiduría[298], Romanos, y Hechos, en los que tan claramente se afirma que Dios se ha revelado en su Creación, y la capacidad de la razón para alcanzar alguna idea sobre Él. Les mueve a mantener esta actitud de apertura hacia la filosofía el convencimiento de la universalidad de la llamada de Dios a todos los hombres y, por lo tanto, el convencimiento de que Dios se ha hecho accesible también a través de la filosofía. Piénsese, en Clemente de Alejandría, pero también en san Gregorio de Nisa. En cualquier caso, los Padres de la Iglesia nunca olvidaron que la enseñanza normativa

se encuentra en la Sagrada Escritura, y no en el pensamiento filosófico[299], aunque éste ultimo está todavía por redescubrirse en filosofía.

Este diálogo con la polivalente cultura de la época, nunca hizo perder de vista a los Padres la radical novedad del mensaje cristiano sobre Dios. En efecto, el pensamiento cristiano no comienza su reflexión sobre Dios a partir del límite adonde llegó el paganismo, sino que se basa en la revelación divina que, en sus afirmaciones principales —Dios único, creador, providente, juez de buenos y malos— es anterior incluso cronológicamente a la filosofía clásica. Por esta razón, en su profundización del mensaje revelado, los pensadores cristianos recurren a la filosofía, que es el órgano de la razón natural. Se trata de un uso instrumental de la filosofía, que, en cuanto tal, va siendo a su vez perfeccionada por el contacto con la revelación, siendo rectificado y sanado por la luz de la revelación lo que la razón humana ha podido descubrir en torno a Dios[300]. De ahí que pueda afirmarse que, en el conjunto de la patrística, la autenticidad del pensamiento cristiano no se pierde en este diálogo en el que, como en todas las cosas humanas, se encuentran errores y aciertos. Y es en este diálogo donde se plasma por primera vez ese fenómeno intelectual y moral que se designa con la expresión de humanismo cristiano.

El contexto en el que nace la doctrina cristiana es claramente un contexto semítico, judío. El Dios al que Jesús se dirige como a su abba· es el Dios cuyas intervenciones en la historia se recogen en el Antiguo Testamento. No sólo Jesús es judío, sino que los Apóstoles y muchos miembros de la primera Iglesia fueron judíos y se expresaron con mentalidad judía y en un contexto de pensamiento típicamente semita. Como es obvio, estas primeras expresiones de la doctrina sobre Dios y sobre Cristo tienen una gran importancia, pues, han de considerarse como el primer eslabón entre el kérigma apostólico y su transmisión al universo entero. Nos referimos al judeo-cristianismo considerado en su aspecto de mentalidad, de visión global del mundo y de la historia, de líneas fundamentales de pensamiento.

Se trata de una forma de pensamiento cristiano que se expresa dentro del marco trazado por el judaísmo, aunque, en cuanto tal, no implica ningún vínculo con la comunidad judía. Comprende a unos hombres que aunque hayan roto por completo con el ambiente judío, siguen pensando en sus categorías[301]. Estas categorías, propias de los cristianos conversos del judaísmo, fueron utilizadas por muchos de los provenientes del paganismo, sobre todo, en los primeros tiempos; las encontramos presentes, en algunas de sus formulaciones, en la doctrina predicada en todos los tiempos[302].

Aún conscientes de la radical novedad de la enseñanza cristiana sobre Dios, los Santos Padres y, en concreto los Apologetas, se destacan por haber reflexionado sobre el misterio de Dios valiéndose de las aportaciones a la idea de Dios contenidas

en el pensamiento helénico. Se trata de una actitud —la apertura a toda luz que pueda iluminar a la razón humana— que será habitual en la Iglesia a lo largo de estos veinte siglos. En el acontecer del pensamiento cristiano, "las dos mayores síntesis del pensamiento clásico tienen como instauradores a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino: el primero ha realizado la asimilación más audaz de la trascendencia neoplatónica con su teología del Verbo, fuente y receptáculo de aquellas formas y esencias que el Platonismo hipostasiaba; el segundo asimilaba el realismo aristotélico elaborando una concepción de las criaturas que hiciera posible, en el hombre, la expansión de la Gracia y de las virtudes en armonía con la humana libertad"[303].

Por otra parte, planteado, con genialidad y sencillez, la original aportación del cristianismo por parte de Leonardo Polo, es importante destacar que los Apologetas no pretendieron explosionar el pensamiento filosófico anterior, ya que entendían que la verdad que Dios había revelado sobre Sí mismo no es incompatible con las pequeñas verdades que, aunque mezcladas con errores, habían ido descubriendo los hombres al contemplar la creación con mirada filosófica.

Es prudente una actitud de apertura al pensamiento filosófico, cuya legitimidad podría afirmarse con palabras como estas: "No creo que la introducción del racionalismo helénico para exponer y explicar los hechos de la historia cristiana fuera algo ilegítimo. Inteligencias finitas nunca podrán exponer adecuadamente el infinito. Sin embargo, la razón humana es un instrumento válido para explicar cuanto está implícito en la experiencia humana. El método racional no tiene nada de específicamente helénico, ni menos de pagano, si exceptuamos el hecho de que los griegos tuvieron el privilegio providencial de su descubrimiento y desarrollo previos. En sí mismo es parte del equipaje con que la naturaleza humana ha sido dotada por Dios, Creador de la humanidad. Desde este punto de vista, el famoso ataque del pensamiento contemporáneo, contra el racionalismo cristiano, entendido como proceso de secularización parece una llamada a alimentar prejuicios poco liberales. Siempre hay peligros en el pensar. El pensamiento que violenta sus premisas y no explica los datos en los que se funda, inducirá necesariamente al error, y así lo prueba la misma historia del pensamiento. La teología, como cualquier otra ciencia, puede presentar ejemplos de tales resultados, pero todavía son peores los peligros de no querer pensar"[304].

En cualquier caso, conviene no olvidar que quienes intentaron una ilegítima helenización de la fe cristiana no fueron los apologetas, sino los arrianos. Ellos "han tomado en préstamo del helenismo, en forma más o menos ostensible, la idea de un dios secundario, o intermediario, e incluso la de un demiurgo (...). La herejía arriana muestra bien cómo se presentaría el dogma de la divinidad de Cristo, si tuviera su origen en el helenismo filosófico y no en la Revelación divina. En el concilio de Nicea,

el año 325, la Iglesia definió que el Hijo es consustancial al Padre (homousios), rechazando así el compromiso arriano con el helenismo, y modificando profundamente, al mismo tiempo, el esquema metafísico griego, sobre todo el de los platónicos y neoplatónicos"[305].

1.-Gregorio de Nisa y L. Polo: “epéktasis” y “además”

Cerrado en la prisión de su ser y de su conocimiento de creatura, el hombre lleva en sí el gran deseo de salir; como una fleche, lleva en sí la orientación hacia el amor infinito. Y es precisamente entonces que Dios se le manifiesta. El hombre es para sí mismo un espejo de Dios; y cuando se percibe plenamente, percibe más que sí mismo: ve dentro de sí el reflejo de la luz pura. Al hombre, ciertamente, no se le ha concedido salir de sí; pero Dios puede penetrar en él. De esta manera, el hombre, en la dinámica de su propio ser, puede al mismo tiempo, trascenderse; así se hace semejante a Dios; entonces conocemos que somos, no más y no menos. Gregorio de Nisa añade aquí una segunda reflexión: este penetrar de Dios en los hombres ha tomado una forma histórica en la Encarnación. Así, las monadas humanas aparecen en el nuevo sujeto de Nuevo Adán. Dios hiere al alma, con su Hijo, y así nos abre. El nuevo sujeto en que nos convertimos cada uno al ser parte de la Iglesia, está íntimamente en contacto con el Hijo, y de este modo también con Dios trinitario. Santo Tomás ha expresado metafísicamente estas dos ideas a través de los principios de la analogía y de la participación. Ha hecho así posible una filosofía abierta, presente ya en Nisa, capaz de acoger el fenómeno bíblico en su radicalidad.

Desde su origen, sobre todo con Gregorio de Nisa, la mística ha sido expresada y legada a la humanidad con escritos de gran belleza y gran calado especulativo. El corpus niseno se daría a conocer en el Oriente cristiano, en el siglo VI, con las obras de Dionisio Aeropagita, quien retomó las ideas expresadas por Gregorio de Nisa. Dicha tradición se perpetuaría en Occidente, como un río subterráneo, que influirá en el pensamiento de los Cistercienses del siglo XII –san Bernardo de Claraval, Guillaume de Saint Thierry-, en pensadores del siglo XIV, como Maestro Eckhart entre otros, y en la España de san Juan de la Cruz y Teresa de Avila del siglo XVI. Cierto es, que las revoluciones políticas, científicas e industriales de la era moderna, no facilitaron el mantenimiento de tal tradición en Occidente. Sin embargo, siguió muy presente hasta hoy, tanto en la Iglesia de Oriente, como en el monte Athos.

El problema de la mística cristiana, que se inicia con rigor con Gregorio de Nisa, reside en la necesidad de concebir radicalmente la trascendencia de Dios. Sin embargo, para Nisa, existe una participación en Dios, anterior a cualquier conocimiento reflexivo: es la imagen de Dios en el alma. En efecto, ya en nosotros mismos, llevamos una cierta medida del conocimiento de Dios. Esa imagen, según Nisa, es el rostro de Dios expresado en rasgos humanos. Para Nisa, se admite que

Dios es incognoscible, para afirmar enseguida, que es posible de participar a su bondad. Podemos, en efecto, entrar en contacto con la Deidad, dejarse penetrar así, por su infinitud secreta. Pero como la Deidad está más allá del ser, no puede en consecuencia ser alcanzada por ningún conocimiento racional, sólo se le puede conocer sin conocerle, ver en el no ver, entrando en la tiniebla, tal como también propone Leonardo Polo con su abandono del límite mental, o como vimos en las primeras páginas de este trabajo, en el reconocer y no reconocer propuesto por J. Ratzinger-Benedicto XVI.

Es la base de la teología apofática, que permite conocer más a Dios, pero de un modo superior a todo conocimiento. Para Gregorio de Nisa, el verdadero conocimiento de Dios está efectivamente, en admitir que ver consiste en no ver. Negando, se acerca uno más y más a Dios, sin alcanzar jamás su esencia, pues los iconos conceptuales que nos formamos de Dios, piénsese en los Dogmas trinitarios y cristológicos, nos ayudan a contemplarle, incluso a reflexionar más aún, pero siempre se puede ir a más, pues, Dios está más allá del ser, es incomprensible.

Por otra parte, el retorno del alma a sí misma, supone originariamente, un movimiento hacia el Otro. La vida espiritual es así, hecha de un elemento de interioridad y otro de trascendencia. Es decir, al mismo tiempo que el Logos habita en el alma, le es también trascendente. De ahí que, tanto Gregorio de Nisa como Leonardo Polo consideren igualmente, que el alma está siempre en movimiento, en un crecimiento irrestricto, que en el caso de Gregorio es descrito con una serie de símbolos, los cuales presentan todos ese carácter común de expresar lo irracional, lo violento, lo pasional, de donde el hombre es como arrancado a sí mismo. Es más, tanto en Gregorio de Nisa como en Leonardo Polo, siempre hay un más, un además[306].

De ahí, que se afirme en Nisa, que la esencia del hombre es la existencia por encima del ser. Hay pues, en Gregorio de Nisa, una tensión entre la representación y el movimiento. En efecto, mientras que la representación choca con los límites del mundo, frente a dichos límites, aparece el deseo infinito del hombre de traspasar las fronteras de lo que se pueda decir, pues, como afirma Nisa, “todo límite envuelve en su esencia un además”[307]. Es más, el alma creada a imagen del Infinito, concepto humano positivo y no bíblico explícitamente, no puede descansar más que en el Infinito. El conocimiento de Dios es como una burbuja de aire que, en el fondo del lago, subiría hacia la superficie atraída por el Deseo del medio connatural, pero, llegada a la superficie, se rompe”[308], afirma Gregorio de Nisa. La representación nos lleva hasta ese último estadio de la burbuja, en donde un abismo se abre bajo nuestros pies, mientras que el mareo nos ampara: es la tiniebla de Nisa.

En dicha tiniebla, es donde Dios se muestra, en donde el alma ve sin ver. Pero para nosotros, su representación, no es más que un ídolo, es cada vez diferente. La visión se encuentra en realidad, en el mismo movimiento, que supone ser el deseo, que sobrepasa toda representación, pues no es estático. De ahí que, para Gregorio de Nisa, solo haya un modo de conocer la potencia trascendente: nunca pararse en lo que se ha entendido, sino más bien de buscar un además sin descanso, por encima de lo ya conocido. Sólo en el deseo, como gracia de Dios y no como placer propio humano, vemos a Dios. La ciencia de Dios no es por lo tanto, para Gregorio de Nisa, el resultado de un razonamiento lógico, sino más bien el de un deseo ferviente. Un siempre además que sobrepasa nuestra visión. Pues cada comienzo genera a su vez un nuevo comienzo. En esa ascensión del hombre hacia la realidad de Dios, lo que nos revela Dios, no es la visión, sino más bien el deseo. Es por lo que, el alma, después de haber dado a Dios todos los nombres que se haya podido inventar, pues el lenguaje humano no es de origen divino, le llame finalmente como "Tú que amas mi alma". Lo importante que se destaca de todo lo anterior, es que para Gregorio de Nisa, Dios no es el Ser Supremo. El nombre de Dios está por encima de todo nombre, el nombre propio de su bondad hacia nosotros, "es el amor de mi alma hacia ti"[309]. De esa manera, el conocimiento místico es presentado aquí, como un sobrepasar continuo de la representación. Pues para Nisa, "lo que existe en verdad, es la Vida, ella es la Verdad, y Ésta no puede ser traspuesta en saber"[310]. Estas últimas palabras nos recuerdan una vez más a Leonardo Polo y a J. Ratzinger – Benedicto XVI.

Para Gregorio, por lo tanto, el movimiento del Deseo está relacionado con la trascendencia de la esencia divina y, por consiguiente, no puede jamás cesar. Disfrutar de los bienes divinos no puede que aumentar la sed del alma, apareciendo la perfección como un continuo progreso, a diferencia de la visión estática de la perfección que tenía la tradición filosófica griega. Dios es Infinito en Sí mismo, mientras que el alma es infinita en el devenir. En realidad, la epéktasis nisena, constituye el retorno del alma a su misma naturaleza. Encontrar a Dios consiste así, en buscarlo sin cesar; ahora, buscar significa la ganancia de la mima búsqueda. Claro, que ese modo de acercarse a la realidad de Dios, nos lleva a comprender que el pensamiento de Nisa no sigue, completamente, las categorías de la lógica tradicional. Con Nisa, debemos librarnos del principio del tercio excluído, pero también de la bivalencia, verdadero o falso, y de su postulado implícito de omnisciencia. Pues con Gregorio de Nisa, existe el incognoscible. En ese sentido, quizá cabría pensar que con Gregorio de Nisa, se supera la contradicción presocrática del ser y del devenir. Si la solución platónica distinguía la Idea de su copia, la solución aristotélica proponía las nociones de acto y potencia.

Con Gregorio de Nisa, fiel a la Encarnación y a la locura de la Cruz, se identifica ser y devenir. Pero dicha identificación no es la síntesis de una superación diálectica, como podría pensarse en un pensamiento hegeliano. Gregorio afirma la naturaleza paradoxal de dicha antinomía. Ahora, la antinomía, toma el nombre de tiniebla luminosa. De ese modo, Gregorio se separa de esa corriente de pensamiento que va desde Parménides hasta Hegel, pues todo, para él, se opone al conocimiento, lleva a la supresión de la alteridad, y para Gregorio, la alteridad no desaparece ni siquiera en la relación amorosa, es más, y es muy importante, para Gregorio, el conocimiento es una relación amorosa. De ahí que la relación con el Infinito no sea, en Gregorio, sólo un saber, al estilo hegeliano, como han afirmado recientemente teologos del ámbito de Berlín o de París, sino más bien un deseo. El significado del "retorno del alma a su propia naturaleza" es más bien considerar a Dios más allá del ser. El alma está siempre en tension fuera de sí misma, es siempre rehén del Otro. El ser ahí del hombre está siempre fuera de sí mismo, en un movimiento del Deseo, pues "es verdaderamente ver a Dios el no cesar jamás de desearlo"[311]. La temporalidad de Nisa es el más de allá de sí mismo, y escapa totalmente al existencialismo metafísico. Se trata de una temporalidad infinita por participación, frente al tiempo finito de Heidegger.

Para Gregorio, insistamos, en que, el verdadero conocimiento de Dios está en comprender que ver consiste en no ver. En realidad, Gregorio de Nisa, trata de ofrecer con el lenguaje de su pensamiento, un lugar a donde el Indecible venga él mismo a indicarse. Gregorio influyó notablemente, en la elaboración del dogma cristiano, en particular en el de Constantinopla I en 381. Pero hemos de recordar que, de entrada, el dogma, originariamente, no impone nada. No es más que un icono conceptual, por cierto muy importante, que se nos ofrece, para la contemplación, y también para la reflexión. Sólo toma su sentido auténtico en la apofásis, manifestando la antinomía como tal, con una serie de negaciones: Dios no es ni el Uno ni lo múltiple, es a la vez Uno y Trino.

De ese modo, el Capadocio da también el tono para los Concilios posteriores: Jesús es Verdadero Dios y Verdadero Hombre. Negación: las dos naturalezas de Cristo están unidas sin confusion ni separación. Si con un fides quaerens intellectum se intentaría circunscribir, más tarde, lo divino en los límites de la simple razón –lo cuál, no deja de tener su mérito-, con Gregorio de Nisa, el intelecto es invitado a convertirse. De ahí que el séptimo y último Concilio Ecuménico, declarará muy explícitamente, que: "sea por contemplación de la Escritura, sea por la representación del icono […] somos introducidos cerca de ellos".

Es el Icono quién nos introduce en la habitación nupcial de la teología. El icono conceptual convoca nuestra mirada a una visión sin visión que alberga el inabergable.

De ahí que, sea necesario recordar, y más aún hoy en día, que han habido dos Grecias, la del icono del concepto y la del icono de la Palabra. Y en este ultimo aspecto, también coinciden Nisa y Polo.

Finalmente, cabe preguntarse si el pensamiento de Gregorio de Nisa ha consistido en considerar a Dios desde el Ser o al revés. En efecto, por todo lo dicho, parece que el pensamiento de Gregorio de Nisa pone en cuestión todo el pensamiento occidental desde Parménides hasta Heidegger y algunos más. En todos ellos, el Ser aparece como la fuente última del sentido. De ahí que, visto brevemente el pensamiento niseno, cabe preguntarse quizás, desde el pensamiento poliano, si podemos pensar más sin referencia al ser? La respuesta la encontramos primero en Gregorio de Nisa. Existe otra Grecia oriental, olvidada por la tradición filosófica, y caracterizada fundamentalmente por Gregorio de Nisa. Para él, la esencia divina, es absolutamente inaccesible e incomprensible para el intelecto humano. La esencia divina está más allá del ser.

2.-San Agustín: “dijiste basta, pereciste”

Para el Profesor Polo[312]: san Agustín –que era un hombre extraordinariamente capacitado para la vivencia interior– afirmaba que: el que no avanza, retrocede. El hombre no es un ser que pueda detenerse: “dijiste basta, pereciste”[313]. Por otra parte, Polo destaca la originalidad de san Agustín en su planteamiento, respecto a la historia: san Agustín, en su Ciudad de Dios, nos ofrece el esfuerzo de la razón humana—ya en su despertar primero—por superar el mundo circundante. Para san Agustín, sólo la filosofía es solución tranquilizadora para el hombre precristiano. Si con Aristóteles, con rigurosidad matemática y severidad metafísica, se alcanza la suprema cumbre “teológica”, es justo afirmar que desde ella, Dios aparece a la contemplación filosófica, mientras que el cristianismo nos abre con voces de revelación a la personalidad divina.

Poder para afirmar la existencia de Dios único y trascendente no nos faltaba, pero el discurrir humano, aprisionado en las redes idolátricas y paganas, no alcanzaba el galardón para el que fué ordenado y creado, afirma Polo.

Así, Agustín presentó la historia y el presente como la eterna lucha entre las fuerzas del bien y del mal, dirigidas por la providencia divina. Para San Agustín, el proceso histórico es la lucha entre la ciudad terrenal -la construida, en parte, por el egoísmo humano- y la ciudad de Dios, dirigida por la caridad. En realidad al hombre siempre le mueve el amor, que puede tener un doble sentido, el primero hacia intereses materiales y el otro hacia la caridad. El hombre elige libremente entre los dos sentidos. Según la opción, la historia avanzará negativa o positivamente, pero siempre en orden al fin que la Providencia de Dios ha previsto.

Polo considera que en “san Agustín, existe un gran proyecto de historia universal. El tema de la historia se hace accesible a la filosofía en términos de Providencia. En el caso de San Agustín es muy claro, y también en los grandes tratadistas de la filosofía de la historia en la Edad Moderna. Sobre todo en Hegel, el más audaz. La filosofía de la historia de Hegel es un intento de averiguar cómo la Providencia dirige la historia. Esta idea aparece en el pensamiento socio-político europeo a partir de Hobbes. La idea de que el hombre puede tomar la historia en sus manos, y lo puede hacer porque la Providencia está de su lado, o porque puede averiguar los planes de Dios, permite extender la razón a la historia. Ello forma parte del proyecto moderno, pero no del griego. Sin embargo, hay que distinguir dos versiones del citado proyecto. Si se estima que la razón humana es suficiente para llevarlo a cabo, aparece la versión progresista, cuyo inconveniente estriba en la tendencia a desterrar la Providencia: sólo el hombre es autor de su destino. Si, en cambio, se estima que la razón humana es insuficiente, la razón que dirige la historia es la divina. En tal caso, cabe sostener un panlogismo histórico si se tiene la osadía de que dicha racionalidad sea, conocida por completo por el filósofo. Esta es la postura de Hegel. Con todo, no es necesario incurrir en esos extremos”[314].

Por otra parte, “san Agustín vincula el valor de la vida humana a la revelación cristiana y la comunidad católica. De aquí se sigue la distinción entre dos ciudades: La primera ciudad no puede subsistir; en cambio, la ciudad de Dios es indefectible. En el planteamiento agustiniano aparece un factor muy importante que los griegos deconocían, y que es la clave de la filosofía de la historia, a saber, la Providencia divina, que rebasa los límites de la lógica aristotélica”[315].

El Profesor Polo sostiene que: “La historia humana no es susceptible de culminación en virtud de sí misma. Puede proseguir indefinidamente, o terminar por influencia de un factor o agente exterior. Ese final sería, obviamente, catastrófico, pues se limitaría a extinguir la historia. Por eso, ninguna autoridad humana puede promover el diálogo de todos los hombres”.

Todo ello, en contra de las propuestas de culminación intrínseca de la historia, entre las que sobresale la de las Lecciones de filosofía de la historia de Hegel. En primer lugar, la interpretación de la historia como proceso dialéctico. En segundo lugar, siendo este proceso la racionalidad más alta, es divino: la historia es el despliegue de la razón divina, y constituye, como se dice en el prólogo de dicha obra, una Teodicea: una justificación de Dios (idea que ya está en los comentarios de Lutero a la Epístola a los filipenses). Pero como no se puede eliminar el mal de la historia, el mal es determinado por Hegel como lo negativo[316]

Leonardo Polo mantiene la tesis de la posthistoria: “De darse, la culminación de la historia ha de ser estrictamente post-histórica. Si no se admiten libertades

personales post mortem, no cabe hablar de orden dialógico pleno entre ellas. Si la vida personal no se mantiene después de la muerte, no sería posible el encuentro de todos los seres humanos. El dilema es claro. La historia se muestra incapaz de la culminación que le corresponde según su propia índole, porque se caracteriza por la sucesión de generaciones de personas. No se pueden reunir todos los hombres en el tiempo, sino sólo si coexisten más allá de él (por eso fracasa la dialéctica, la idea de una racionalidad absoluta de la historia no garantiza la coexistencia de todos los seres humanos)[317].

Para Polo, "la plenitud de la historia constituye un orden completo, que sólo puede ser abarcado por la unidad que está por encima de todo orden. Esta es la noción de autoridad o gobierno divinos. Respecto de la historia esa unidad funciona como autoridad suprema de un doble modo: por una parte, es una asistencia intrínseca o conservación del ser creado; y por otra, es también extrínseca, por lo mismo que es eterna, porque lo eterno se encuentra fuera de la historia".

O lo eterno es la culminación de la historia misma, como dice Hegel (pero así no se salva la historia), o está por encima de ella (y sólo así la historia culmina como dialogicidad). Para que se conserve, la historia ha de culminar. Hace falta por tanto el providere de esa culminación y una intervención de Dios en la historia, que es el carácter ejecutivo de lo provisto: el gobierno divino. Y eso es lo que se llama providencia. En la historia la providencia es su conservación por Dios. Dios ve eternamente la dialogicidad como culminación de la historia. Sin ello la historia no existiría.

Finalmente, Polo sostiene la tesis de la Encarnación: "La intervención de Dios en la historia por la cual la orienta hacia su culminación es plena en la Encarnación del Verbo, desde la cual se inaugura la plenitud de los tiempos. La acción redentora de Cristo es aquella novedad según la cual el mal y el sufrimiento humano son redimidos: el pecado es vencido, borrado, y el sufrimiento dotado de sentido […]".

"El camino recorrido por Cristo ha dotado de sentido al dolor humano. Este es el misterio de la Cruz, que culmina en la gloria gozosa de la Resurrección. La Cruz es la única palabra que dota de sentido al dolor. El mal no está en Dios, como dice Hegel; pero al recorrer el camino de la Cruz, Cristo dota de sentido al dolor, que es la manera como el pecado es experimentado por el hombre: la ausencia de bien, vivida, es el dolor"[318].

Polo ha afirmado que toda la filosofía de San Agustín debe entenderse desde su conversión al cristianismo. Esta acertada idea permitió que el profesor Ignacio Falgueras desarrollase su propia filosofía del don desde Polo y San Agustín. A su vez, y como ha reconocido Polo en varias ocasiones[319], él se ha apoyado en Falgueras, para su tratamiento del amar donal y de otras cuestiones claves de su pensamiento.

Al convertirse, el obispo de Hipona descubrió el don de entregar su vida al servicio de un Dios que da y acepta esa entrega. Conversión y filosofía están tan engarzadas en la vida de San Agustín que sin conversión personal no es posible desarrollar la filosofía que él propone como verdadera.

2.- Pensadores de la Alta Edad Media

1.- Avicena

Avicena y Averroes son los dos pensadores más relevantes del pensamiento árabe. Avicena fue el gran conciliador y recopilador de las tradiciones filosóficas que llegaron hasta él. Fue, entre los siglos X- XI, en el pensamiento islámico, algo así como Agustín de Hipona había sido entre los siglos IV-Ven el cristiano.

Para Juan Fernando Sellés:"en su Metafísica, el filósofo musulmán Avicena jamás dijo Dios, sino regularmente el Primero. Dios es la noción teológica de la causa primera, pero el Primero del filósofo es inmediatamente concebido por Avicena como el dios del creyente musulmán. Si hay objeciones filosóficas a la existencia de Dios, vienen después de la afirmación de su existencia.[…] El mundo es demasiado malo, al parecer, para ser obra de un creador divino. Ahora bien, no sólo los hombres piensan en Dios a pesar de la existencia del mal sino a causa de ella. Piensan particularmente en él cuando sufren, cuando tienen temor y particularmente cuando las inquieta el temor de la muerte"[320].

Según Polo:"lo que aparece en el Occidente cristiano medieval es la filosofía aristotélica interpretada por Avicena y Averroes. Un grupo de teólogos y de lógicos lanzan la teoría del intelecto agente –el intelecto agente es la luz mental– único y separado. Un intelecto, cabe decir, de la humanidad. Como es claro, esta tesis es una manera de hipostasiar el intelecto al margen de la persona. El intelecto agente único es sustancial, pero no es personal. El origen de la tesis es árabe"[321].

Pero además, Polo considera que: "Tomás de Aquino, en su planteamiento, la noción de posibilidad lógica tiene mayor importancia. […] Este otro sentido de la posibilidad, que no es la posibilidad según la physis, tiene que ver con planteamientos creacionistas, como el de Avicena, y cabe rastrear precedentes en el neoplatonismo cristiano. Tomás de Aquino sostiene que poder negar es característico exclusivamente del espíritu. La realidad material no puede negar de ninguna manera. Mantenerse el pensar ante la negación –dice en la Suma contra los gentiles– es una prueba de la inmortalidad del alma. Eckhart lleva esta observación a sus últimas consecuencias"[322].

2.- Averroes

Averroes fue en el siglo XII en el mundo musulmán lo que Tomás de Aquino sería en el XIII en el cristiano. Por lo demás, ambas lumbreras árabes, Avicena y Averroés, recibieron la herencia aristotélica, aunque la interpretaron a su modo.

Para J.F. Sellés, “el pensamiento medieval dejó también su huella en la obra de Santo Tomás, desde filósofos árabes como Avicena -en su distinción entre esencia y existencia, y la tercera vía, de lo contingente a lo necesario- y Averroes, al hebreo Maimónides, muy apreciado por Aquino entre otras cuestiones por su defensa de la creación del mundo de la nada y por su forma de entender las relaciones entre la fe y la razón. También la polémica contra la teoría de la doble verdad de los averroístas le permitió hacer una defensa de la armonía entre los dos órdenes de conocimiento, problema que tanto preocupó al pensamento medieval, el orden de conocimiento racional y el orden de conocimiento sobrenatural[323].

Seguramente debido a su relevancia histórica y a su legado aristotélico deriva el interés de Leonardo Polo por ambos. Con todo, Polo cita en pocas ocasiones a estos doctos personajes. No obstante, debido a las repercusiones que estos ilustrados medievales tuvieron, y que pueden tener sus planteamientos, vale la pena tener en cuenta su doctrina, referida al intelecto agente.

La tesis más significativa que ambos mantuvieron, aunque con variantes, es la de la unicidad del entendimiento agente aristotélico para todo el género humano. Esta consideración tiene grandes consecuencias, porque implica separar del hombre aquello que desde el punto de vista del conocimiento es lo más activo, el entendimiento agente, es —según el Estagirita— es la forma más alta de vida. Esta propuesta conlleva a la par admitir la pasividad del conocimiento humano”[324].

Tanto Avicena como Averroes conocieron bien al Estagirita, y contaron, además, a lo largo de la Edad Media con bastantes filósofos precedentes, tanto griegos como árabes, comentadores del Filósofo. Con todo, el mundo árabe presenta para Polo otras aporías de tipo organizativo, social[325], e incluso antropológico—religioso[326].

En conclusión, J.F.Sellés considera que estas corrientes de pensamiento a que pueden dar lugar las aludidas propuestas árabes son despersonalizantes. Para Polo la noción de persona, y la realidad que bajo ella subyace, es un descubrimiento netamente cristiano[327], históricamente ha sido desvelado por el cristianismo. En síntesis, estas propuestas árabes respecto del intelecto agente, a pesar de tener como intención el sublimarlo, encapotan su índole al sustancializarlo. El carácter de unicidad que le asignan pretende enterrar de nuevo el descubrimiento cristiano de la persona. Estas propuestas suponen, por lo tanto, un retroceso respecto del cristianismo.

En efecto, con el avicenismo y su transformación en averroísmo se abrió campo un error de doble efecto: la despersonalización humana y la despersonalización divina, pues, no alcanzar al entendimiento agente como luz personal humana conlleva inexorablemente no verlo como derivado de la luz personal divina, lo cual,

evidentemente, implica admitir que Dios no sea persona, y correlativamente, que no lo sea el hombre. Pero si, por el contrario, el hombre y Dios son personas, no pueden serlo en solitario, puesto que una persona aislada es la negación de la persona, pues persona significa apertura personal. Ahora bien, una apertura personal no abierta a una persona distinta carece de sentido. En efecto, la persona no es apertura a la nada, o sólo a lo menor que ella. Por eso, una buena exégesis del intelecto agente es compatible con la revelación cristiana acerca de la pluralidad de personas humanas y divinas[328].

3.- La incisión de San Anselmo

Resulta sorprendente ver que el argumento ontológico vislumbrado hace nueve siglos por san Anselmo, todabía hoy sea objeto de discusión. Pero no es para menos, pues, extraer la existencia de Dios desde el orden cognoscitivo, es una tentativa que ningún pensador se deja de plantear, a pesar del riesgo de que aparezca la sombra del idealismo. Para Leonardo Polo, la hipótesis de san Anselmo no resulta nada clara. Parece decir Anselmo que: "si A es infinita, A existe de suyo"[329]. Dicho de otra manera, lo que Anselmo busca, nada más y nada menos, es un acercamiento a la existencia desde la esencia[330].

Pero Leonardo Polo, "considera que separar existencia y esencia, constituye un error, pues es como preguntarse que necesita A para existir. Mentar una esencia que busca desesperadamente su existencia, es un argumento que se parece mucho al de Leibniz, quien parte de la necesidad lógica de un mundo posible. En la medida en que tal esencia necesita de una existencia, entonces ese necesitarismo de la existencia de Dios irrumpe sobre su Omnipotencia"[331], pues da lugar una cierta imperfección relative de Dios, al tener que plantearse la existencia como separada de la esencia. Por eso, no es tan trivial la cuestión del argumento de san Anselmo.

Como afirma M. Valdecasas, la lógica del argumento no señala que Dios exista, sino que no hay más remedio que exista. Significa que en Dios, el paso esencia-existencia es simultáneo. Pero el salto de la idea a la realidad es abrupto. La existencia extramental no es lógicamente necesitante. Pero como señala M. García Valdecasas, la propuesta de san Anselmo se hace irreconciliable con el abandon del límite. El límite no puede abandonarse suponiendo un inicio, un híbrido lógicamente necesitante que logra la existencia a posteriori pasando por dos filtros: el de la simultaneidad y el de la lógica[332]. Si Anselmo arriba a la existencia a posteriori, con el abandono del límite se logra a priori, antes de toda suposición. Entender cabalmente este planteamiento lleva a considerar la demostración de la existencia divina como el culmen de la primera dimensión del abandono del límite. Es la cúspide de la metafísica del universo.

Para Leonardo Polo: “si la filosofía inmanentista es aquella que subordina el ser al pensar, el primer inmanentista es Anselmo de Canterbury, en cuanto que intentó un argumento directamente demostrativo de la existencia de Dios a partir de la idea de Dios”[333]. Desde luego que san Anselmo ha pasado a la historia entre otras cosas, por el uso que hizo de la razón en teología. Para el Profesor Polo, el argumento anselmiano debe ser distinguido netamente de otros argumentos que también son llamados ontológicos [334].

Sabido es que, para Polo, tanto la metafísica como la teoría del conocimiento deben ser axiomatizadas. Por eso, afirma con fuerza, que “la axiomática es el ideal de rigor científico”[335], ya que nos permite un conocimiento indubitable y máximamente verdadero. Añade además que, si el argumento ontológico es “falso”, no sólo habrá que criticarlo, sino también dar razón de porqué ha sido posible llegar a tal equívoco. Para Polo, una operatividad infinita de la inteligencia no puede acabar en un objeto llamado infinitud y, en consecuencia, se pregunta Polo, ¿cómo es posible pensar en un máximo por encima del cual no quepa pensar otra cosa? Sólo vamos a dar unas pinceladas al problema, pues su tratamiento excede por completo este trabajo. El camino a recorrer ya queda indicado en el Corpus Poliano, al indicar que la noción de máximo pensable, que es una noción general obtenida en la operación de negar, no puede tener correlato extramental[336].

El pretendido paso de san Anselmo de pasar de la idea de aquello mayor que el cual nada puede pensarse a la realidad, es negado por Polo, lo considera como injustificado el paso de la posibilidad de tal idea a la realidad.

Para Leonardo Polo, el intento de llegar a Dios desde la objetividad es una pretensión sin sentido tanto desde el punto de vista de la idea como desde el punto de vista de la existencia[337]. La objetividad –el estatuto ontológico de la idea– no es bien tratado cuando se pretende tal salto; pero, tampoco lo es la existencia. ¿Cabe llegar a algún tipo de existencia a través de la objetividad? La respuesta es sí, pero, a la existencia empírica, “y no hay tal existencia empírica de Dios”[338].

La situación de la esencia pensada no es idéntica a la esencia extramental, lo cual parece evidente si es que queremos distinguirlas. En el racionalismo se ha acudido a las nociones de posibilidad y existencia para patentizar esa diferencia, pero, a nuestro juicio, tales nociones son inapropiadas. En el idealismo, el remedio buscado para suplir la incapacidad de la esencia de darse de suyo no es añadir un nuevo elemento –como en el racionalismo– sino iniciando un mayor esfuerzo en la comprensión de la esencia[339].

Sin embargo, piensa Polo, “el ser no se encuentra por ninguna de estas dos posibles vías, porque el ser no es ser de esencia pensada”[340]. La esencia pensada no está causada por la cosa sino por el pensamiento, y la presencia mental suple el

ser. Entonces surge una dificultad: ¿quién salva la distancia entre la esencia pensada y la esencia extramental? ”

Para Leonardo Polo, “el argumento a simultáneo es una muestra de la obsesión por una verdad a la que inmediatamente y de suyo se atribuya la realidad. Sin duda este es el caso de Dios. Pero la verdad poseída por la operación, se refiere a la realidad externa: hay más realidad por conocer que lo que intencionalmente se conoce. En este sentido, la realidad no es total, tanto porque sobra, como porque ese sobrar es cognoscible en potencia. La medida total es la conmensuración entre el objeto y el acto. La ausencia de conmensuración de la intencionalidad con la realidad es lo aspectual”[341].

En realidad, el discurso de Anselmo se nutre de un postulado inapelable: Dios es el ser infinito. En efecto, no podemos soslayar la importancia que para la filosofía ha supuesto el hallazgo de este atributo divino[342]. Para la filosofía clásica, y sobre todo con san Gregorio de Nisa, tal como hemos visto, la infinitud apunta al Ser Divino, pero abrazar el infinito ideal para culminar en la existencia divina, no está justificado. Si Anselmo de Canterbury pretende dar una demostración de la existencia de Dios, en ningún caso puede sostener entonces el punto de partida, aquello que se procura demostrar. Anselmo se ve obligado a partir de la idea de infinito a secas, es decir, dejada al margen de la existencia divina. El ser infinito que incoa el argumento no es todavía real, ya que la idea de infinito consiste precisamente en su base. Sin embargo, Polo recela de tal punto de partida: “pues la idea de infinito es inexistente. Y no sólo porque sea una mera idea, incluso discutible, sino porque no puede unirse a un sentido aceptable de la existencia”[343]. El telón que vuelve a aparecer al fondo se puede describir ahora de otra manera. Cuando la idea de un infinito es puramente lógica, resulta inexistente. La aporía entonces, no deja lugar a dudas: ¿de qué habla San Anselmo cuando postula un infinito de una puridad lógica tal?, ¿dónde reside la potencia de existencia que calladamente ostenta el infinito?[344]

Existe una vía para eludir tales cuestiones. El problema fue resuelto anteriormente. Anselmo considera que, mientras Dios es pensado, ineludiblemente es dada a la conciencia su existencia. Sólo podría suceder de este modo cuando lo pensado reviste tal índole que, mentado como inexistente, nadie pudiera señalar a Dios como objeto de su entendimiento. Es decir, pensar en la Divinidad no admite contrario; la inexistencia del infinito ni siquiera es pensable.

Acceder realmente a Dios, impide tomar el sendero de la negación. Pensar que el infinito es tal, porque nosotros somos limitados, supone llegar a Dios como contrario. Aunque no se busque decir que el Absoluto sea tal –porque se sabe que no lo es– se piensa como si lo fuera, en analogía con los términos kantianos del «an sit». No conduce a un Dios real, sino a su necesidad lógica. Ahora bien, si no se quiere

abandonar la dimensión lógica, el planteamiento queda enteramente justificado. En definitiva, el infinito ya dado no se identifica consigo. Abstraido, pierde su propio ser-infinito. La infinitud queda como nota de lo ente. Que la misma idea signifique la inacotación de una mismidad es de suyo indicativo. Su contenido es una pura negación –idea general– de abstractos. Si ser infinito comporta no caer bajo distensión ni bajo partes, la idea es el puro no-ser-singular. Por eso se dice que su contenido no es finito. El infinito irreal deviene impensable.

4.- Teologías monástica y escolástica

Existe una interesante página de la historia, que atañe al florecimiento de la teología latina en el siglo XII, gracias a una serie providencial de coincidencias. En Europa occidental reinaba entonces una paz relativa, que aseguraba el desarrollo económico, la consolidación de las estructuras políticas, y favorecía una intensa actividad cultural, entre otras causas gracias a los contactos con Oriente.

La teología también floreció de nuevo y adquirió una mayor conciencia de su naturaleza, produjo obras fundamentales, inspiró iniciativas importantes en la cultura, desde el arte hasta la literatura, y preparó las obras maestras del siglo sucesivo, el siglo de santo Tomás de Aquino y de san Buenaventura de Bagnoregio. Los ambientes de esta intensa actividad teológica fueron los monasterios y las escuelas de la ciudad, las scholae, algunas de las cuales muy pronto darían vida a las universidades, que constituyen uno de los típicos "inventos" de la Edad Media cristiana.

A partir de estos dos ambientes, los monasterios y las scholae, se puede hablar de dos modelos diferentes de teología: la "teología monástica" y la "teología escolástica".

Así, los representantes de la teología monástica eran monjes dotados de sabiduría y de fervor evangélico, que se dedicaban esencialmente a suscitar y a alimentar el deseo amoroso de Dios. Los representantes de la escolástica eran hombres cultos, apasionados por la investigación; magistri deseosos de mostrar la racionabilidad y la autenticidad de los misterios de Dios y del hombre, en los que ciertamente se cree por la fe, pero que también se comprenden con la razón. La distinta finalidad explica la diferencia de su método y de su manera de hacer teología.

En los monasterios del siglo XII, el método teológico estaba vinculado principalmente a la explicación de la Sagrada Escritura, de la página sagrada, se practicaba especialmente la teología bíblica. El Sínodo de los obispos del 2008 sobre la "Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia"[345] recordó la importancia del enfoque espiritual de las Sagradas Escrituras.

En este sentido, es útil tomar en consideración la herencia de la teología monástica, una ininterrumpida exégesis bíblica, como también las obras realizadas

por sus representantes, valiosos comentarios ascéticos a los libros de la Biblia. A la preparación literaria, la teología monástica unía la espiritual; es decir, era consciente de que no bastaba con una lectura puramente teórica y profana: para entrar en el corazón de la Sagrada Escritura, con el espíritu con el que fue escrita y creada. El deseo de conocer y de amar a Dios, que nos sale al encuentro a través de su Palabra que debemos acoger, meditar y practicar, lleva a intentar profundizar los textos bíblicos en todas sus dimensiones.

Visto así, la teología monástica es escucha de la Palabra de Dios, luego no se puede dejar de purificar el corazón para acogerla y, sobre todo, no se puede dejar de encenderlo de fervor para encontrar al Señor. La teología se convierte así en meditación, oración y canto de alabanza, e incita a una sincera conversión. No pocos representantes de la teología monástica alcanzaron, por este camino, las más altas metas de la experiencia mística, y constituyen una invitación también para nosotros a alimentar nuestra existencia con la Palabra de Dios, mediante una escucha más atenta de la Sagrada Escritura.

Por otra parte, la teología escolástica, se practicaba en las scholae, que surgieron junto a las grandes cátedrales de la época, para la preparación del clero, o alrededor de un Maestro de teología y de sus discípulos, para formar profesionales de la cultura, en una época en la que el saber era cada vez más apreciado. La teología escolástica tenía como objetivo presentar la unidad y la armonía de la Revelación cristiana con un método, llamado "escolástico", de la escuela, que confía en la razón humana: por lo tanto la gramática y la filología están al servicio del saber teológico, pero con mayor motivo lo está también la lógica. De esa manera, la teología escolástica, nos estimula a estar siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza[346]. Sentir nuestras las preguntas, y ser capaces de dar también una respuesta.

Entre fe y razón, aparece de esa manera, una auténtica amistad natural, fundada en el orden mismo de la Creación. La fe está abierta al esfuerzo de comprensión por parte de la razón; la razón, a su vez, reconoce que la fe no la mortifica, sino que la lanza hacia horizontes más amplios y elevados. Fe y razón, en diálogo recíproco, vibran de alegría cuando ambas están animadas por la búsqueda de la unión íntima con Dios. Cuando el amor vivifica la dimensión orante de la teología, el conocimiento que adquiere la razón se ensancha. La verdad se busca con humildad, se acoge con estupor y gratitud. El conocimiento sólo crece si ama la verdad. El amor se convierte en inteligencia y la teología en auténtica sabiduría del corazón, que orienta y sostiene la fe y la vida de los creyentes.

3.-Sobre la realidad de Dios en el siglo XIII

1.- Tomás de Aquino: “la verdad, dígala quien la diga, procede del Espíritu Santo”

1.- Dios y la “oscuridad” sobre la Voluntad divina

Para Polo, “parece claro que es superfluo iluminar el Origen. Sin embargo, se trata de un obsequio intelectual del que no puede prescindir la persona humana, y que es conducido tal como es posible para ella, a saber, según su generosidad. La Identidad es advertida como Acto de ser Originario y, por tanto, insondable. La advertencia del Ser Originario es verdadera, e incluso axiomática[347]. Pero, una vez más, se ha de señalar que ello no implica la advertencia de la verdad del Origen. El conocimiento de la verdad del Origen es propio del Hijo de Dios[348].

En cuanto al tema de la Voluntad divina, Polo considera que “la voluntad ha sido interpretada a lo largo de la historia de occidente de dos maneras, la tradicional y la moderna. La primera versión se encuentra en Aristóteles; a partir de él, recogiendo una amplia tradición en la que destaca Juan Damasceno, es completada por Tomás de Aquino. Tomás de Aquino hace dos observaciones centrales […] señala que la voluntad es un tema oscuro: no se han averiguado todas sus dimensiones, y ha sido menos estudiada que la inteligencia en la filosofía anterior a él. Esta observación es importante”[349].

Por otra parte, los filósofos modernos no han resuelto tales dificultades, sino que, en cierta medida, las han aumentado. Habrá que ver, por un lado, lo que han averiguado y, por otro, lo que sigue siendo oscuro”[350].

Se pregunta entonces Polo: “¿por qué no se ha atrevido ningún pensador gentil a poner la voluntad en Dios y, en cambio, sí la inteligencia? Aristóteles, por ejemplo, dice que Dios es nóesis noéseos nóesis, pero no dice que Dios tenga voluntad”[351].

Más bien dice que el amor, entendido como órexis, corresponde a la relación de todo lo demás con Dios. El primer motor mueve en tanto que es amado; ese amor dirige la asimilación a él, que sólo puede ser teórica. Pero en el primer motor, que es inmóvil, pura intelección, no hay amor porque tampoco existe un respecto desiderativo hacia el resto de la realidad. Con otras palabras, Dios no tiene voluntad porque la voluntad, a diferencia de la inteligencia, es imperfecta, y en Dios solamente se pueden poner las perfecciones puras. Luego parece señalarse así la inferioridad de la voluntad respecto de la inteligencia.

Para Polo, “Tomás de Aquino es intelectualista, pues él intenta llegar a un equilibrio entre ambas. Sin embargo, se incoa el poner la voluntad por encima del entendimiento, con Buenaventura y, desde luego, adquiere fuerza en Duns Escoto y en Guillermo de Ockham, de donde pasa a algunos filósofos modernos”.

Luego según Leonardo Polo, “lo propio de la interpretación griega de la voluntad es que no se puede poner en Dios porque comporta imperfección”[352].

¿En qué consiste esa imperfección? En que es oréctica. La voluntad es una facultad deseante porque mira a lo que no posee el sujeto. La voluntad está dirigida hacia lo otro.

Según Aristóteles, el alma tiene dos dimensiones. El alma naturalmente tiende y, a través del conocimiento, actúa. Entendida la actividad voluntaria como privación del carácter posesivo que corresponde a la actividad intelectual, comporta imperfección. Por eso, Dios es pura intelección. Paralelamente, la felicidad plena reside en la teoría, y la órexis se ordena a la praxis cognoscitiva. De esta manera se excluye que querer-yo sea una iluminación distinta de ver-yo.

Polo advierte que "este planteamiento resulta incómodo para los pensadores cristianos, muchos de los cuales intentan equilibrar el binomio voluntad-intelecto. En otros, la reacción es más fuerte, y conduce a poner la voluntad por encima del intelecto. Como he dicho, esto es tardomedieval. En cualquier caso, a Dios no se le puede negar la voluntad. Además, si Dios es amor, la interpretación de la voluntad como órexis no es definitiva. La voluntad divina es omnipotente".

Éstas son las grandes líneas del planteamiento griego. Por tanto, están justificadas las observaciones de Tomás de Aquino: "nadie se ha atrevido a poner la voluntad en Dios, y la voluntad es un tema oscuro"[353].

En la Summa contra Gentes Tomás de Aquino dice que, de alguna manera, todo el mundo ha vislumbrado que Dios es Logos. Que Dios es Espíritu Santo no lo ha sospechado nadie; ha sido revelado y está por encima de toda averiguación. Pero si Dios es Amor, el Amor es acto puro y la voluntad no es imperfecta de suyo. Para los teólogos se trata de una consideración muy importante, pero algunos se excedieron en la reacción frente al planteamiento aristotélico. ¿La vida eterna consiste en la contemplación y, desde luego, en el amor o antes es amor? ¿Qué es primero, qué es más: amar o conocer? Para Leonardo Polo, hay distintas maneras de expresar el problema. Para Tomás de Aquino está claro: conocer es más que amar. Amar deriva de conocer, aunque también es un acto."[354]

2.- De la Creación a la existencia de Dios: Tomás de Aquino y Polo

En una primera fase, veamos ahora como, desde el pensamiento de Polo, se demuestra la existencia de Dios a partir de la persona humana. Seguiremos el interesante estudio realizado, al respecto, por el Profesor D. Enrique Moros. Es decisivo lo que vamos a presentar, dado que la demostración de la existencia de Dios constituye por sí misma el núcleo teórico desde el que se pueden valorar el alcance y las perspectivas de las diferentes filosofías[355]. Además, constituye la clave del reconocimiento de la trascendencia del conocimiento humano y de la misma realidad[356]. Leonardo Polo saca todo el partido posible de la distinción tomista de esencia y acto de ser[357] y de la noción cristiana de persona como realidad radical,

porque “la persona es una ampliación de la filosofía en lo más propiamente suyo: la consideración de lo radical [...]. Es un descubrimiento, [...] un avance”[358].

“En Dios ser y esencia son idénticos: podría describirse esta identidad, a título indicativo, como esencialización absoluta y sin resquicios del Ser. En el caso del universo, ser y esencia son distintos realmente, pero de manera que la esencia no es en modo alguno un sentido del ser: es la distinción real respecto del ser como fundamento, con la consecuente imposibilidad de la causa sui. El hombre esencializa el ser como fundamento, pero no su propio ser -distinción real de esencia y ser en el caso del ser como libertad-. En Cristo, Dios hecho hombre, la libertad humana es una esencia -distinción de naturalezas con unidad hipostática-. En Cristo, la realidad humana alcanza una perfección superior a la angélica, pues Cristo posee el sentido inteligible de la libertad creada, mientras que los ángeles están sometidos a su propia decisión”[359]” [360].

La primera diferencia, respecto de las vías tomistas, consiste en el punto de partida para alcanzar la existencia de Dios, que a su vez determina su situación sistemática en la filosofía. “A la vez, [la antropología transcendental de Polo] es un planteamiento que abre también una vía para el acceso a Dios, distinta de la que permite la metafísica: un acceso antropológico a Dios. [...] Porque el ser personal, coexistente, también se puede decir de Dios. ¿Se logra con eso una sexta vía metafísica?[361]. No, porque en antropología no se considera a Dios como principio o como causa. Dios es el Creador de la persona humana, pero ser Creador de la persona no significa ser causa de la persona”[362].

La vía antropológica para demostrar la existencia de Dios padece de un déficit de claridad en su punto de partida respecto de las vías metafísicas. La deficiencia en claridad significa que para el conocimiento humano, la física y la metafísica son anteriores a la antropología, lo cual constituye una tesis perfectamente clásica. A cambio, la vía antropológica consigue en su meta un conocimiento de Dios más radical, una intelección del Dios personal y Creador libre de personas libres. “Al Dios Personal, de modo directo, no se llega siguiendo las vías de Santo Tomás”[363]. Y de esto resulta una ganancia radical.

Un texto poliano clave para comprender el significado y el alcance de la formulación concreta de la demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad, es: “en el hombre la libertad es radical, pertenece a su propio ser. Así entendida, sacada de lo superficial, del mismo modo que desde las criaturas materiales, considerando el movimiento, la causalidad, etc., se llega a la existencia de Dios, con la libertad también se desemboca en ella. [...]. Si no existe Dios, la libertad radical no existe tampoco. Si la libertad humana es algo más que elegir entre whisky o ginebra, y es el meollo de su carácter personal, con ella el hombre se abre de modo

irrestricto, y al revés: si esa apertura no encontrara un ser también personal, Dios, quedaría frustrada. [...]. En cambio, la libertad abre una doble perspectiva: existe un Dios personal sin el cual la libertad no existiría: sin Dios, la libertad acabaría en la nada."[364].

No cabe duda de que estamos frente a una demostración a posteriori de la existencia de Dios. Polo comparte plenamente la crítica tomista al argumento a simultaneo. Pero ahora ya no estamos en el ámbito metafísico, sino que, el punto de partida son los seres distintos de Dios, los hombres. Y aquí, como en las vías, no se trata simplemente de apelar a un ser, sino de dirigir la mirada a una dimensión radical –metafísica o antropológica– de los seres.

Enrique Moros sostiene que: "si puede afirmarse que la cuarta vía tomista es la más radicalmente metafísica porque mira la dimensión radical de dependencia de los seres respecto de Dios y por tanto desvela cuál es el efecto más propio de Dios como causa, entonces tendremos que reconocer que esta demostración de la existencia de Dios, en la medida en que mira la libertad humana, es la más radical vía antropológica porque permite desvelar el máximo regalo divino a su Creación"[365].

Pero es necesario aclarar que ésta prueba nos permite ver que, en su núcleo, reside en comprender que sin Dios la libertad no sería libre, que sin la realidad personal suprema la apertura irrestricta del hombre no sería tal apertura, que el hombre, destinado a transcenderse a sí mismo por la libertad, no sería hombre si careciera de una realidad personal que le hubiera creado y a la que pudiera alcanzar, sino que sería una pura desgracia pues el coexistir se quedaría solo[366]. La libertad "no puede estar sola en su arranque. Tampoco en su destino. Si está sola en su arranque o en su destino, el hombre se encuentra solo"[367]. Pero es justamente la negación de la persona, la contradicción de la libertad personal. "La soledad es la muerte de la libertad"[368].

De esta manera este argumento alcanza correctamente su objetivo: la existencia de un Dios personal. Ahora su carácter personal no es deducido a partir del punto de llegada, sino que en él consiste precisamente su punto de llegada. Y, en la medida en que el ser personal supera el ser físico, el Creador personal del ser personal supera el fundamento del ser físico: hemos alcanzado un nivel más alto en nuestra compresión de Dios.

No se trata lógicamente de que hayamos alcanzado el ser mismo de Dios, sino que hemos alcanzado su existencia como realidad personal y creadora de los seres libres.

Esta demostración de la existencia de Dios conlleva, además, una comprensión de la creación que va más allá de su dimensión metafísica: "Crear no siempre significa lo mismo. ¿Por qué? Porque depende del ser que sea creado, y el ser personal es

distinto del ser fundamental"[369]. "Cuando se regala no se funda, no se causa: se hace más que fundar. Es decir, se da el ser: no se causa o se hace, sino que se da [...]. Es más alto dar el ser que hacerlo (ex nihilo). La visión donal de la creación es más que la artesanal. ¿Qué es más propiamente crear: fundar o dar? Dar; y en cuanto se da, ya estamos en el orden de la coexistencia"[370].

Ahora bien, esta noción de creación permite a su vez comprender más profundamente la omnipotencia y la misericordia divinas[371]: "Omnipotencia y misericordia son nombres personales divinos ad extra (comunes) que se convierten entre sí cuando la criatura es persona y que expresan la atracción según la cual la coexistencia es creada (también perdonar es misericordia omnipotente)"[372].

Para Polo, santo Tomás es extemporáneo[373], no está encerrado en su época, pues ésta no reaccionó frente a Aristóteles como lo hizo el Aquinate. Veremos que en el caso de Eckhart, Polo considera que su audacia es una exacerbada versión de la separación aristotélica del intelecto al lado de la cual la interpretación averroista resulta pálida[374].

Por otra parte, para Polo, el pensar y la fe son vida, y por eso sostiene que: "Se suele hablar de las relaciones entre fe y razón -el tópico está en todos los manuales de filosofía, pero no se suele decir hasta qué punto ha imperado esta relación, que explica, en el último término, los caminos emprendidos a partir de este momento medieval. […] Es un desafío vital, pues, tanto la fe como el pensar son vida, y toda la Edad Moderna depende de la solución que se le dé" [375]"[376].

Finalmente, tratemos un poco de la existencia de Dios a partir del universe. Históricamente la demostración de la existencia de Dios forma parte de la metafísica, el elemento culminar de la misma, por lo menos desde Aristóteles[377]. "La consideración del fundamento culmina en Dios, en lo divino"[378]. En primer lugar, el Profesor Leonardo Polo insiste en reconocer el valor de las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios. "Desde luego, la metafísica desarrolla vías de acceso a Dios. Son las cinco vías [...]. Las vías metafísicas terminan en Dios como principio [...]. Y es obvio que a Dios corresponde el sentido principial del ser"[379]. Pero se cuida de afirmar que ellas no agotan las posibilidades de demostración, porque "Dios no se agota en ser principio"[380]. Por eso, "las vías que sigue Tomás de Aquino, con las que se llega a Dios como primero [...] dejan espacio para la libertad si es un rasgo del ser del hombre: también se llega a Dios por este camino"[381]. De este modo puede desarrollarse una filosofía que tiene por objeto, no ya el ser físico, sino el ser del hombre en lo que éste tiene de propio, del ser que es persona y que es radicalmente libre.

Pero además, Polo se pregunta ¿Hay Dios?. Para la demostración de Dios, desde el universo, son conocidas las cinco vías del Aquinate, Dios es el Ser que da racionalidad a la realidad, el que hace que todo sea inteligible. Dios, siendo necesario, hace que todo conocimiento deje de ser imposible, toda comprensión de lo real. Dios da sentido a las cosas y también al hombre y a su vida. Si la realidad careciera de sentido, tampoco el hombre lo tendría pues, no podría pensar en nada. Dios es necesario no sólo para Sí mismo, sino también para el hombre y para toda la realidad. Es el Origen y fin del universo.

Para Polo, "podemos conocer la existencia de Dios, aunque no conozcamos, ni conoceremos, su esencia. Ahora bien, ¿qué conocemos al conocer que Dios existe? Tomás de Aquino sostiene que de Dios, conocemos que es principio; pero ¿es éste un conocimiento suficiente de la existencia de Dios en cuanto que tal? Desde luego, Polo considera que no, si se acepta que la actualidad esencial de Dios, no se distingue de su ser y que es superior a la actualidad objetiva.

Sigue Polo afirmando que, "si el acto de ser es lo primero o radical, no es preciso admitir que la esencia divina sea una quididad actual desconocida o superior a nuestra capacidad de conocer actualmente. Ese enfoque lleva consigo dos inconvenientes. Primero, separar la esencia de Dios de su acto de ser que, al abandonar el límite mental, se advierte como primer principio de identidad. Como la identidad es Originaria, es imposible agotarla".

Pero ello impide también enfocar la esencia de Dios como una quididad actual ignota: Origen no significa actualidad. Segundo, si ignoramos la esencia como actualidad suprema, se hace imposible el conocimiento filosófico de los trascendentales: sólo teológicamente cabría decir que Dios es bueno, verdadero, etc. Esta última observación basta para sostener que acto no significa actualidad, salvo como operación intelectual"[382].

Para conocer un acto no actual se precisa un acto cognoscitivo no operativo; por eso se propone abandonar el límite mental. Polo sostiene que el conocimiento operativo no es el conocimiento de la realidad qua realidad"[383].

Según Polo, "cuando decimos "hay" nos referimos a la existencia; en definitiva, existir significa hay. O, desde otro punto de vista, nuestro saber autoriza a decir que hay". En este sentido se han interpretado las pruebas de la existencia de Dios. Tomás de Aquino dice que, propiamente, la existencia de Dios no se demuestra; lo que se demuestra es la proposición «Dios existe». Ahora bien, como término de la demostración ¿qué significa la proposición "Dios existe"?

Para Polo, el uso lingüístico del hay es impropio, derivado y reducido. Si nos mantenemos en el nivel lingüístico, el primer contacto con la realidad es el hay. Si

dejamos ese nivel, no es aceptable tal equivalencia, sino que precisamente el concepto y, en general, todo objeto pensado, lo hay.

El uso del hay como intentio lingüística de realidad y nada más es incorrecto: lo que hay es justamente lo presente, no lo que existe; es decir, lo que hay es el objeto. Y esto es lo que significa supuesto: hay y supuesto significan lo mismo.

En sentido estricto, sólo el objeto pensado está supuesto: la presencia supone ocultándose y por ello mismo destaca el objeto como lo supuesto: "lo que ya hay mediatamente dado"[384].

Por eso, afirma Polo que: "si no se entiende esto, no se entenderá cómo argumenta Tomás de Aquino la segunda vía de la demostración de la existencia de Dios, pues está argumentando con universales. Si no, el proceso que va hacia arriba sería un proceso al infinito, y no podría demostrar la existencia de un primero"[385]. Por otra parte, para Polo: "otro argumento en contra dice: "las cosas que se comportan entre sí como lo anterior y lo posterior, difieren necesariamente"[386].

Otro argumento dice: "todo lo que se predica de una causa y de sus efectos, tiene en la causa mayor unidad que en sus efectos, y principalmente si se trata de Dios y de las criaturas. Pero en Dios, el ente, lo uno, lo verdadero y lo bueno se apropian de este modo: el ente pertenece a la esencia; lo uno, a la persona del Padre; lo verdadero, a la persona del Hijo y lo bueno, a la persona del Espíritu Santo. Además, las personas divinas se distinguen no sólo conceptualmente sino también en la realidad, y por eso no se predican una de otra. Luego, con mayor razón deben diferir en las criaturas esos cuatro trascendentales con una distinción mayor que la conceptual"[387].

Para santo Tomás, en la naturaleza, no hay nada que tenga en sí la razón de su existencia, más bien la ha recibido, es un don gratuito otorgado por un Ser necesario, que existe por Sí mismo. Polo asume también, que los seres deben su existencia al Creador, Él les da el ser y el modo de ser. Por el ser existen y, por la esencia son lo que son. Que el cosmos tenga logos es que procede de un Ser infinitamente sabio.

Para Polo, "la fundamentación verdadera deriva de la relación del universo con Dios […] ya que no es propiamente ni transcendental ni predicamental"[388].

Según Polo, "la distinción real permite entender esta doble negación. Si la criatura fuese la simple realización de una posibilidad de existir, la relación habría de ser trascendental. Si lo más importante de la criatura fuera su esencia, la relación no podría ser sino predicamental […] el universo se distingue de Dios en términos infinitivos, de ser, y depende por entero de él, no puede mantener con la causa primera una relación trascendental. Pero tampoco cabe decir que el universo se asiente fuera de Dios, manteniendo sólo una relación accidental con su creador, ya que en este caso sería completo en sí mismo"[389].

Polo resume así que “la interpretación de la esencia como potencia y de la existencia como acto (dentro del tecnicismo aristotélico) constituye la culminación de la interpretación filosófica cristiana de la realidad en su verdad misma.”

Dicho en otros términos, santo Tomás, al formularse la pregunta sobre la trascendencia e inmanencia divinas, se impone el análisis del ser de Dios, como simple e inmutable, y el ser de las criaturas, como compuesto y mudable. Este es, para santo Tomás, un planteamiento metafísico, subordinado a la fe, aunque no deja de ser, en la intención del Aquinate, ni menos lógico ni menos concluyente. De esa manera, santo Tomás busca la perfección ontológica de Dios, en virtud de la cual se distingue de las criaturas, no lógicamente, sino realmente.

En el pensamiento de santo Tomás, la trascendencia divina es el presupuesto desde el cual se da entrada a la consideración de la inmanencia. El ser contingente no tiene en sí la razón de existir, pero su existencia le ha sido dada por Dios, presente en todas las cosas como causa primera. Por la trascendencia, Dios se distingue de toda criatura, y por esa misma razón, está presente en las criaturas. Su realismo se basará en la distinción entre el ser necesario y el ser contingente, y la participación del ser contingente en el ser necesario[390]

La filosofía del ser de Tomás de Aquino enseña así que, la existencia del Creador no es sólo una verdad de la fe, sino también una verdad accesible a la razón filosófica. Todo lo que está implícito en la idea de Creación, se manifiesta también a la mente humana a partir de la observación y del razonamiento. Así, hay verdades racionales: praeambula fidei; que pertenecen por igual a la fe teologal y a la razón natural humana[391].

Santo Tomás sostiene que sólo con la fe se puede saber que el mundo ha sido creado, pero no desde la eternidad. Dios es la eternidad. El mundo no es eterno pues no puede tener una sucesión imaginativa indefinida ya que no es una imagen, sino una realidad muy cambiante[392].

El Dios de santo Tomás es más necesario que el de Aristóteles, pues es necesario para la razón y para la voluntad, pero ante todo, lo es para la realidad. La Creación hará que Dios sea no sólo la causa de las generaciones y corrupciones, sino de la existencia del ser, es decir, hará que Dios, además de eterno, esté siempre presente en el mundo pues de lo contrario las criaturas dejarían de ser. Con santo Tomás, pues, tiene que existir una inteligencia ordenadora del universo, un supremo ser inteligente, que a la vez es su Creador, pues el orden está inscrito en la misma naturaleza, en su ser.

2.- Eckhart : ¿Dios, más eminente que la negación?

No resulta fácil resolver, en el contexto eckhartiano, cuál sería la entidad propia de lo finito creado cuando, por un lado, la noción de ser, en su puridad, se reserva

para el Absoluto; y, por otro lado, Dios es caracterizado ante todo por la intelección de sí, y entonces se hace dificultoso advertir de qué modo la criatura "es" fuera de esa intelección. Veremos como el maestro renano sostiene que el ser (creado), en su causa —o sea considerado en el Verbo o Logos divino—, no es ser, pues, para él, la causa, en tanto que es considerada en sí misma, no contiene diferencia ni pluralidad alguna: es reflexión de sí. Y, en este último sentido apuntado, es más una causa unívoca que equívoca o análoga. Así, en cuanto inteligir, el Absoluto no es ser alguno; solamente como causa análoga posibilita el ser de lo creado, y, en este último sentido, el Absoluto es considerado como ser.

Resulta conocido que Meister Eckhart ha defendido la tesis enunciada como Esse est Deus, convertible con Deus est esse[393], incluyéndose de este modo en las listas de lo que E. Gilson denominó como "metafísicas del Éxodo". El problema reside aquí, en que el de Turingia, cuando aborda la realidad de Dios-criatura, desde la perspectiva del ser, pone el acento en una analogía de atribución extrínseca al definir el ser de lo finito y, por lo tanto, el nombre de ser queda referido exclusivamente a Dios, no pudiendo la razón humana apresar en términos metafísicos la entidad propia de la finitud.

Así, si bien es cierto que en la intención del Maestro Eckhart se encuentra una pretensión de coincidir con Tomás de Aquino cuando este enuncia que haec nomen 'qui est' (...) est maxime proprium nomen dei[394], no es menos cierto que la entidad del nombre divino es considerada de modo diferente en uno y otro pensador. En el Aquinate, en efecto, Dios es el ser por su simplicidad, esto es, porque no hay diferencia en Él entre su ser y su esencia: Él es su ser (est igitur deus suum esse[395]). En cambio, "la peculiaridad de la tesis de Eckhart sobre el ser reside en que no afirma nada sobre Dios, sino que es una proposición sobre el ser. Deus est esse (esse est Deus) significa: del ser se dice que es Dios"[396]. Desde las siguientes proposiciones lo expresa el propio Eckhart: "El ser es Dios. Esta tesis expresa en primer lugar que si el ser fuera otra cosa que Dios, entonces Dios o no sería, o no sería Dios. Pues ¿cómo podría ser algo que fuera diferente del ser? […] O bien si Dios es, entonces sería por otro, pues el ser es algo distinto de Él. Así pues, o Dios es el ser, o Dios tiene el ser por otro. Y entonces —en contra de nuestra suposición— no sería Dios mismo, sino otra cosa, anterior a Él y causa de su ser"[397].

A partir de lo anterior, Eckhart pasa a demostrar que nada puede configurarse como "otro" frente al ser, en el sentido de que de cualquier cosa de la que se diga que es, debe comprenderse como teniendo su ser de Dios. Se hace entonces dificultoso distinguir el ser de Dios del ser de la criatura: Praeterea: omne, quod est, per Ess et ab Esse habet, quod sit sive quod est. Igitur, si Esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a Deo[398]. En este sentido, Dios es considerado como creador

que da el ser de la nada, pero no otorga a lo finito un ser propio, sino que más bien se quiere expresar que lo finito es nada fuera de Dios, o sea del ser. Con ello, Echart se hará eco de la primera proposición del Liber de Causis: prima rerum creatarum est esse: "Antes del ser nada es. Quien entonces comunica el ser, crea y es Creador. Pues crear es dar el ser de la nada. Es claro de este modo que todo lo que tiene el ser lo posee del ser, como todas las cosas blancas lo son por la blancura. Si el ser entonces fuera otro que Dios, el Creador tendría que ser otro que Dios"[399].

El ser es Dios, pues de otro modo, todo lo que tiene ser no lo tendría por Dios, lo cual contradice la tesis de la creación. Lo finito no puede existir sin ser, luego las cosas no pueden ser sin Dios: Igitur, si esse est aliudquam deus, res poterunt esse sine deo, et sic deus non est prima causa, sed nec causa rebus, quod sint[400].

Si recordamos la lectura poliana de la Creación, vemos ahora cómo la doctrina eckhartiana no acierta a pensar un acto de ser en la criatura finita distinto del acto puro de ser divino. Si el ser en Eckhart significa ser Dios, entonces las criaturas son pura nada fuera de Él, y nos movemos entonces en el terreno de la equivocidad. Si, en cambio, pensamos en el esse como el ser formal de una sustancia creada, entonces Dios no es el ser primero y resulta a partir de ahí fácil caer en el terreno de la univocidad. Eckhart apela en otros lugares a la analogía, al argumentar que los trascendentales se dicen análogamente de Dios y de las criaturas; pero, como hemos advertido anteriormente, la analogía eckhartiana se mueve en el ámbito del extrinsecismo. Quiere ello decir que, si bien es cierto que todo ente se analoga al Absoluto en el ser, la verdad o la bondad, lo cierto es que lo creado tiene su ser, su verdad y su bien por Dios y en Dios positiva y radicalmente, sin que estas cualidades penetren realmente en la entidad de su finitud[401]. Lo finito no es ex se, sino exclusivamente ab alio.

Llegados a este punto, no debe olvidarse que la metafísica eckhartiana sobre el ser no reposa únicamente sobre la revelación del libro del Éxodo, sino que se articula además desde la reflexión en torno a los primeros versículos del evangelio de san Juan, donde Dios se manifiesta como Verbo o Logos. Es el tema central abordado en las Quaestiones parisienses, donde Eckhart establece la prioridad, en Dios, del intelecto sobre el ser, y, desde ahí, trata de resolver la cuestión acerca del estatuto de la finitud.

Por otra parte, en la primera de las Quaestiones parisienses Meister Eckhart establece la identidad, en el Absoluto, del inteligir y del ser, para, a continuación sostener que es la actividad intelectiva la que propiamente funda el ser divino. La doctrina del Verbo es en el maestro renano una especulación sobre el intelecto divino y sostiene que Dios es en tanto que intelige: "El Verbo, en efecto, nace desde que aparece lo conocido, lo inteligible. Ahora bien, lo inteligible para el intelecto no

es el Uno de la mónada, que está más allá de toda intelección posible, sino el Ser, que es lo supremamente inteligible. La felicidad divina reside en esta generación, en este surgimiento interno de la vida intelectiva por la cual Dios es Él mismo el objeto de su intelección y se afirma como Verbo"[402], y es en el Verbo, siguiendo el comentario de san Juan, donde se encuentran las razones de lo creable (sine ipso factum est nihil).

La prioridad del intelecto sobre el ser es ahora, en un cambio de argumentación, la que lleva a considerar el nombre de ser como referido a lo creado: Tertia ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse[403]. Y "a continuación Eckhart identifica ser con ser-creado, justificándolo desde el texto de Juan: omnia per ipsum facta sunt"[404]; así, las cosas, una vez creadas, se hallan fuera de la razón absoluta, y el ser suyo es, propiamente, un ser-creado. Desde esta reflexión Eckhart, como hemos advertido anteriormente, pretende situarse en la línea de la cosmología del Liber de causis: prima rerum creatarum est esse[405].

Desde lo anterior, el nombre de ser pasa constituir lo propio de lo creado, Dios es considerado como ser únicamente en lo que hacer referencia a su actividad creadora, que consiste en dar el ser: Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo primo habet rationem creabilis[406]. Esta consideración permite, en la mente del de Turingia, establecer de un modo definitivo la trascendencia del Absoluto, pues el intelecto divino no es nada de lo que es hasta que no ejerce su actividad intelectiva referida a la criatura; parafraseando el libro III del De anima de Aristóteles, la razón no se halla mezclada con nada y de este modo puede conocer todo.

El intelecto, en cuanto tal intelecto, no se halla mezclado con el ser; pues lo creado (o creable) en el intelecto divino, no posee ser propio; mientras que todo ser fuera del intelecto es criatura, es otro que Dios, no es Dios. Ahora, el ser divino es advertido a la luz del intelecto y se afirma como aquello que permite a la criatura existir, estar fuera de Él; "por esta razón, en sí misma esta última (la criatura) es nada: pues ella es solamente por el ser que ella misma no es. A diferencia de la doctrina de santo Tomás, aquí la criatura no posee un acto de ser propio"[407].

Por su parte, Leonardo Polo argumenta en este respecto que, la criatura en Dios es Dios mismo, pero advierte que ello no implica que una vez creada sea nada por hallarse fuera del ser divino: "Existir en Dios significa: la criatura tiene correspondencia divina: a, criatura, en Dios es A, Dios. Dicha correspondencia se establece entre las existencias y no, en cambio, directamente, en el terreno eidético. Por eso no podría decirse que, meramente, que la existencia creada tiene su modelo

en Dios, o que es un precipitado degradado de la esencia divina, sino que la existencia, la actividad creada, exige la acividad existencial divina: Dios es creador "con" su Ser. No se trata de Dios como modelo, sino de Dios como Causa —"Deus non est esse essentiale sed causale rerum creatarum", dice también santo Tomás— (...) a es la criatura existente, hecha-ser; A es Dios como Acto"[408]. Esa actividad existencial divina establece la distinción de la criatura respecto del creador, pero se trata de una distinción que no abandona a los confines de la nada, sino que la constituye en su estatuto de finitud, pues es creada como ser.

Según Polo, el ser de la criatura no añade ni quita nada al ser divino; el ser creado es por Dios, se destina a Él, pero es un acto de ser propio. Y ello sin menoscabo de la aceptación, como en Tomás de Aquino y en Eckhart, de situar el principio de la creación en el Verbo divino: "Apoyándonos en el dato revelado, sentaremos que sólo el Logos hace posible (mejor dicho, real) la creación. Es en el verbo donde es creado el ser. La criatura es en la Expresión viva del Padre"[409], siendo la creación una acción verdaderamente ad extra.

Desde la doctrina eckhartiana del intelecto divino, la criatura es un efecto por el cual Dios se da a conocer como ser. De este modo, no puede decirse en modo alguno que en la metafísica de Meister Eckhart quede comprometida la trascendencia divina, pero sí que sigue siendo difícil el establecimiento de una ontología de la finitud que explique el ser de lo creado. Dios, ciertamente, no se confunde con la criatura, sino que se presenta siempre como oposición a la existencia sin ser de lo creado. La criatura es exterioridad, no posee aquel acto de ser finito que se le da a una esencia como efecto de la creación: "Eckhart asimilará el rol del acto de ser, en los entes creados, a la acción de la luz sobre el medio diáfano"[410]. Ciertamente, se encuentra en Eckhart una metafísica de la creación a la luz del Logos divino, pero la ontología de lo creado no será posible elaborarla sino a raíz de las consideraciones eckhartiana de la presencia de Dios en el alma humana, lo cual nos sitúa en otro nivel argumentativo.

Tal vez lo inefable no permite ir más allá de él; ahora bien, dice Tomás de Aquino: eso es teología negativa; después viene la vía de la eminencia; primero la perfección creada se pone en Dios, luego se niega y desde la negación se vuelve a subir. Tomás de Aquino va más allá de Plotino. Por su parte, Eckhart formula una pregunta precisa: ¿qué significa que Dios es más eminente que la negación? La respuesta de Eckhart es el enclave de los desarrollos del idealismo alemán desde Cusa"[411].

Leonardo Polo afirma que: "quien llevó adelante la observación de Tomás de Aquino y la aplicó a Dios, y de ahí procede –a través de Boehme– la dialéctica de Hegel, es un filósofo medieval, dominico, que muere en torno a 1327, Meister

Eckhart. Él la aplica al Logos divino. El Verbo de Dios, dice Eckhart, es la diferencia que asume todas las diferencias y, por tanto, es la diferencia sin diferencia. Se trata de un planteamiento extensional. Pero, aunque esto se pueda pensar, no es aplicable a la identidad como primer principio habitualmente manifestado. No es lo mismo, para Polo, identidad como acto de ser y totalidad objetivada"[412].

Afirma L. Polo que: "Eckhart hace una observación difícil de entender, pero, a mi modo de ver, de más alcance especulativo y de una influencia histórica tan importante, por lo menos, como la del hallazgo anselmiano (más que un argumento es un hallazgo)[…] Eckhart piensa como sigue: ¿cómo se puede distinguir al Hijo del Padre? Hay que distinguirlo en la misma medida del Hijo: el Hijo es la distinción. Es decir, no es que el Hijo sea Hijo y, por otra parte, distinto del Padre: es Hijo en tanto que distinto. O, dicho de otra manera, en el Hijo está realizada la distinción. Él es la distinción. Ahora bien, a esa distinción la llamamos Logos, o también ratio (es uno de los numerosos sentidos en que se emplea la palabra ratio en la Edad Media). Ratio como fundamento intrínseco; ratio intrínseca e ideal, razón en sentido fuerte.

Pues bien, se puede decir que la diferencia es la ratio en cuanto tal: la diferencia con el Padre, primera hipóstasis, es la ratio también como hipóstasis, en tanto que la segunda hipóstasis es, repito, ella misma la distinción.

Eckhart hace el siguiente descubrimiento: se puede decir que es distinta porque ella es y anula la distinción como caída en la separación; se puede decir que es distinta, conservando la unidad de Dios, porque la ratio como distinción es la distinción sin distinción. Si la distinción se cifra en ratio, la ratio se mantiene, supera toda distinción. La ratio es la capacidad de establecer distinciones superándolas[413].

Pues bien, según Eckhart, el Logos se mantiene estrictamente: si pienso el árbol y si pienso el no árbol, en todo caso, pienso. El ente cósico sucumbe a la negación; la razón no sucumbe a la negación, sino que puede ponerla, y no por ponerla ella misma se niega, puesto que negar significa que la razón niega: la razón es razón respecto de la negación también.

Eckhart dice: la razón pone las distinciones; ella misma es la distinción (o al revés), y no hay distinción sin ella[414].

Poner la distinción no quiere decir, para el Logos, quedar trabado en la distinción (puesto que la pone). Advertir dónde está el Logos en su ser, significa notar que está por encima, dominando o, si se quiere, abarcando la diferencia misma. El Logos es diferencia sin diferencia.

Se distingue –in divinis– empezando por distinguirse del Padre: el Logos no es el Padre. Pero el Logos absorbe las distinciones porque está por encima de todas ellas. El Logos está vigente respecto de toda distinción, puede pensarlo todo, tanto lo distinto como lo mismo, y le es exactamente igual, es decir, no sufre ninguna

dificultad o escisión al pensar lo diferente, lo opuesto, el sí y el no, el ser y la nada: puede pensar cualquier pensable sin quedar desgarrado. Es diferencia, pero no una diferencia discreta: el Logos en su ser no se fracciona cuando distingue, puesto que justamente distingue.

Eckhart sostiene que el pensamiento, en su ser, es de índole completamente distinta de eso que normalmente llamamos ser –o ente–: esto es un ser (el cenicero), esto es otro ser (una piedra). Pero estos seres se caracterizan como seres justamente porque son algo: aliud quid; cada uno de ellos es lo que es, nada más, y no otro; Eckhart, utilizando la terminología de su época, llama quidditates a este tipo de entes.

Pero el Logos no es una quididad, no es un algo: ¿Por qué no es un algo? Porque es más que todos los algos y que las negaciones de todos los algos. ¿Por qué lo es? Porque está por encima de antemano de cualquier distinción, ya que la distinción es una señal de que el pensamiento es –no hay distinción sin ratio–, y no su negación (como pensamiento).

En Dios no existe la distinción particular uno-otro en sí porque en el Logos el uno y el otro son el Logos[415]"[416].

Eckhart dice taxativamente que en Dios el aliquid no existe. El Padre, desde luego, no lo es. El Hijo, en cuanto distinto del Padre, no hace del Padre una quidditas, y Él tampoco se constituye como otra, puesto que se distingue del Padre en cuanto que supera todas las distinciones, ya que las piensa.

La actividad inagotable del pensar, en cuanto que señorea por encima de toda negación, de toda posibilidad de menoscabo, la plenitud del Hijo de Dios, es pensada por Eckhart de esta manera.

Pero en este intento de Teología especulativa y, al mismo tiempo, mística, que es la obra de Eckhart, tiene lugar un hallazgo,, de primera magnitud: notar que la razón por la cual la razón no es ningún algo, y, por tanto, no sucumbe a la negación, es intrínseca a la razón. La razón es la diferencia sin diferencia porque es la diferencia pensándola.[417]

Si se dice que la criatura es primordialmente idéntica y no contradictoria, la noción de criatura es imposible, y permanecemos en la ontología griega. ¿Cómo es posible que la criatura sea una macla de identidad y no contradicción, si la macla de identidad y no contradicción hace imposible que la causalidad sea trascendental, sea primera? Y si se dice que Dios es primordialmente idéntico y no contradictorio, es decir, que hay macla de identidad y no contradicción en Él, su diferencia radical con la criatura, su diferencia como primer principio vigente respecto de la criatura, pierde sentido, es decir, retrocedemos otra vez a la ontología griega (o bien hay que negar

que la criatura sea). Eso es lo que lleva al panteísmo o a la famosa declaración de Eckhart de que la criatura propiamente es nihil.

Podemos concluir afirmando que si la filosofía quiere abordar racional e íntegramente el estudio de la finitud en el marco de una metafísica creacionista, ha de investigar el significado de la analogia entis. Y entonces, hablar de la relación Dios-criatura, no ha de significar el poner a Dios y a la criatura en un mismo plano, el del ser, donde ambos extremos convendrían. El ex nihilo de lo finito enseña la distancia infinita que media entre el ser creado y el Creador, a la vez que la dependencia de la criatura respecto de Dios. El filósofo Fernando Inciarte expresó estas ideas de un modo magistral en el siguiente texto: "Dios y la criatura aparecen como inconmensurables entre sí, en el sentido de que no hay un ser que sea común a ambos en ninguna acepción. La criatura es nada por sí misma no sólo en el sentido de que ha sido creada. Más bien es de tal forma que el ser de la criatura se agota como ser creado. El ser creado ya no es visto como un accidente de la criatura, sino como todo su ser. La criatura no es nada sólo porque haya sido creada. No es algo, ya sea esto o aquello, árbol, montaña o cualquier cosa, y además creada, sino que no es nada fuera de su ser creado. Por tanto, la criatura es sólo porque continuamente huye de la nada en la que recaería si no fuera creada de modo incesante. En esa medida, la criatura está siempre al principio y no abandona nunca el origen, puesto que consecuentemente no es otra cosa que criatura del creador"[418].

La alteridad entonces que supone la finitud proviene de la creación, entendida como expresión de la causalidad del Absoluto, el cual es la máxima identidad. La manifestación de Dios en el ejercicio de su actividad creadora no puede igualarle: la unidad y la unicidad del Absoluto requieren composición, y que loproducido sea múltiple. De este modo, si bien Dios es el ejemplar de toda criatura, no puede sostenerse que lo creado mantenga una relación de reciprocidad con respecto de su origen. La argumentación al respecto es la siguiente: en aquellas cosas que se relacionan según el modo de la causa y lo causado no se encuentra, propiamente hablando, la reciprocidad de la similitud. Se trata entonces de sostener una relación asimétrica entre la criatura y el Creador: la criatura imita a Dios en la distinción que supone su naturaleza de creada, y esta imitación se halla fundada en la previa expresión de toda criatura en el Verbo. Esa imitación no significa que el mundo creado represente a Dios como un icono, o, como ha afirmado Leonardo Polo, que la esencia divina deba ser considerada como un modelo, sino que significa que la criatura finita participa del ser divino de un modo tal que le permite asemejarse a Él activamente. La participación no supone así un descenso del ser divino, sino más bien un ascenso de la criatura hacia el Logos divino.

En esta “metafísica del Logos” la “lógica divina” no tiene como refrendo el cálculo de las ciencias matemáticas —como más adelante, con el pasar de los siglos, se pretenderá—, sino que es la metafísica, en cuanto ciencia inagotable de lo real, la única disciplina que puede proporcionar tal atisbo de lo invisible partiendo de las cosas visibles. ‘Per visibilia ad invisibilia’ significa aquí: la trascendencia como horizonte de la razón humana, mas horizonte de medida, no de dominio. El mundo sensible es el paso de acceso a lo inteligible por esencia: tal es la inteligencia del mundo que se desprende de la perfección divina y desde luego una guía en la actualidad para el estudio del diseño original del universo.

Ahora bien, en el término del proceso especulativo, Dios aparece sobre todo como luz, como objeto de contemplación, pero no ya de discurso racional; se presenta a la mente como inefable e innombrable. De ahí la conocida doctrina eckhartiana —de procedencia del Pseudo-Dionisio Areopagita— de que de Dios solamente puede hablarse translativa o metafóricamente: nihil de Deo proprie posse dici. La teología negativa se completa así con la teología afirmativa, la cual a su vez, no puede expresar al Absoluto dentro de los límites que supone el pensamiento conceptual, y tiene, por lo tanto, que recurrir a la similitudo y, por lo tanto, siempre inadecuadamente: desde la doctrina de la teophania, el mundo no es comprensible sino como —si se nos permite aquí la locución eriugeniana— divina metaphora[419]. De hecho, si una expresión adecuada fuera posible acerca del Absoluto, ello implicaría la total autorrevelación de Dios en el mundo, concepción totalmente ajena a la trascendencia eckhartiana y que impide considerarle en modo alguno (à la lettre) como precursor del panteísmo. De hecho no se encuentra en el maestro renano el desarrollo dialéctico de la identidad finito-infinito tal como se encuentra en Hegel[420]. Eckhart ha mantenido siempre el ex nihilo de la creación y ha señalado la distancia del Absoluto respecto del mundo, aunque sus reflexiones no se han dirigido primordialmente hacia la aprehensión de lo finito en su ser propio, sino que se han centrado en la dependencia de la criatura respecto del Ser sin el cual nada es.

4.- La crisis del XIV: alejamiento de Dios y el fin del pensamiento medieval

La crisis del pensamiento medieval está en su incompatibilidad con la fe cristiana: la omnipotencia divina es tan absoluta que roba su objeto y su función a la inteligencia del hombre, y convierte en sacrílega y vana la pretensión humana de inteligibilidad esencial. Las consecuencias antropológicas de esta crisis son, si cabe, aún más agudas, pues si la voluntad de Dios deja de ser amable, ningún amor tiene sentido. Si la ley moral no me marca la dirección a Dios con verdad, y no sólo de hecho, si el itinerarium hominis in Deum no es asumible, desde dentro, el movimiento humano es el de una piedra, como afirma Tomás de Aquino. Si el hombre no va a Dios, con la gracia de Dios, no va entonces a ninguna parte. Si la ley

moral no es cognoscible, toda otra ley es reduccionista, como afirma Rafael Corazón. Dicho de otra forma, si la analogía se halla más próxima hasta entonces como modo válido de hacer filosofía y teología, sin embargo, la equivocidad y la univocidad representarán un peligro siempre presente a partir de ahora.

1.-Duns Escoto: el pensar funda el ser

Vamos a basarnos en la acertada aportación de J. García González, para tratar de acercarnos al pensamiento sobre el infinito de Escoto[421]. Pues bien, Escoto aspira a ir más allá de la consideración de Dios como principio primero propia del realismo. "Duns Escoto sustituye la noción de principio trascendental en un primer momento por la de omnipotencia, y en un segundo por la noción de infinito"[422].

Según Polo, el voluntarismo escotista derivaría de su idea de la infinitud divina, de ahí que Polo afirme que:"sigo creyendo que la clave de Duns Escoto es el infinito"[423]: perfectissime conceptus, in quo —quasi in quadam descriptione— perfectissime cognoscimus Deum, est conceptus entis infiniti[424]. Pero para Polo, el infinito impide la noesis noeseos porque "el conocimiento de la infinitud no es la infinitud misma"[425]. Y aquí está en su raíz el escepticismo de Escoto.

Por otra parte, sabido es que en la filosofía clásica de los griegos, el infinito no es positivo, no es actual sino más bien potencial. Parece que la solución de Escoto equivale a glosar la incomprensibilidad divina. O sea, el infinito es Dios qua talis, en cuanto incomprensible por el bienaventurado. El infinito es incomprensible por el hombre incluso en estado de visión beatífica. No obstante, la tesis clásica es que el hombre puede ver a Dios, aunque sin abarcarlo. Según Polo, sería infinito sólo en cuanto que me desborda, o se me escapa. Esta última interpretación le satisface más a Polo, pero con todo implica que el infinito no es un tema descubierto por la teología, ni menos por la teología viatoris. La teología viatoris descubriría justamente la omnipotencia: la posibilidad de crear lo nunca visto. Al hablar de la Creación hay que hablar de la omnipotencia. Pero por encima de la Creación, y por tanto de la omnipotencia, está la infinitud. Infinitud sería incomprensibilidad. Así es como Escoto formula una noción –la de infinitud- que confiesa incomprensible. Se trata del escepticismo radical.

Para Polo: la infinitud está por encima de cualquier suposición, en el sentido medieval de la palabra. Pero quedarse con la omnipotencia tampoco implica que aparezca clara su comprensibilidad. Al contrario, lo que tenemos es la arbitrariedad. En esta liosa situación es en la que se diluye el orden trascendental. El infinito es lo absolutamente otro, lo incomprensible. Aquello con lo que la inteligencia nada tiene que hacer, lo que en última instancia exige que la razón se subordine a la voluntad. Cuando el infinito se escapa, se pierden también los trascendentales, porque el infinito está más allá de los trascendentales.

Para Juan García González, Escoto se puede considerar integrado en una tradición de pensadores: Platón, Plotino, Avicena, Eckhart, Leibniz, Hegel, que arrancan de cierta unidad supraideal -con la que se corresponde el aislamiento escotista de la esencia: essentia tantum, al margen de su ser in re seu in intellectu; y desde ella modalizan la metafísica, distinguiendo la posibilidad indeterminada —el poder— ("la equivalencia de lo posible y lo pensable es escotista"[426]) y su realización determinada: la existencia contingente o necesaria. Según Polo, desde esa unidad supraintelectual y suprarreal sólo cabe una metafísica descendente, degradacionista o del debilitamiento (Avicena, Escoto, etc.[427]).

El voluntarismo es consecuencia, entonces, del esencialismo; es decir, de la ignorancia del acto de ser. Lo cual es particularmente grave en teología, puesto que para Tomás de Aquino Dios es el Ipsum Esse Subsistens. En cambio, se puede apreciar lo contrario en Escoto.

En algunos lugares Polo glosa la doctrina tomista sobre la ciencia del Comentario al libro sobre la Trinidad de Boecio, en donde el Aquinate distingue entre el conocimiento de principios que son sólo principios —los principios físicos—, y el conocimiento de principios que, además, tienen una esencia propia; o que no consisten sólo en ser principios, como las sustancias inmateriales: Dios, el alma, los ángeles y hasta los astros. "Tomás de Aquino apunta que teológicamente se podría iniciar el conocimiento esencial de esas realidades"[428]; pero "no da un paso más".

"Escoto dice lo mismo", pero sí lo da: por un lado está el Tratado acerca del primer principio: la obra De primo principio es auténtica; es un resumen de una parte de su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (conocido también como Opus oxoniense u Ordinatio) [429]; pero es un tratado metafísico. Y por otro lado está la teología, afirma Escoto que: "teológicamente se conoce la esencia de Dios; y Dios como esencia, es la infinitud"[430]. Pero como, según Escoto, el filósofo sólo conoce principios, el conocimiento esencial de Dios se reserva a la teología: "el filósofo sólo conoce a Dios como primer principio, el teólogo como infinito"[431]. Y esto, dice Polo, es "teologismo craso"[432].

En cambio, Polo resuelve la cuestión del conocimiento de principios y de esencias con la ampliación de la metafísica hacia la antropología trascendental: con ella, "el hombre es capaz de conocer su esencia espiritual, y no sólo por revelación"[433].

Por otro lado, según el enfoque de Escoto —que pivota sobre la infinitud como esencia de Dios—, "las personas divinas son llamadas productos"[434]: pluralitas divinarum personarum declaratur ex productione[435]. Lo cual es congruente con su voluntarismo. En cambio, según Polo, la identidad es originaria, y su intimidad

tripersonal también; Dios es, ante todo, Padre: no puede, por tanto, "derivar como producto de la infinitud esencial"[436].

En Escoto hay, pues, una prioridad de "la esencia sobre la persona"; o sea, de la esencia sobre el ser: aquí se produce "la inauguración de aquella línea por la que se formula la noción de ens perfectissimus"[437], y la peculiar flexión escotista en la formulación del argumento ontológico (que transita del máximo pensable anselmiano al máximo posible, enfoque que luego recogerá Leibniz): simpliciter primum, potest esse a se, ergo est a se[438].

Insondable e inabarcable se distinguen del infinito escotista, diría, en que son adjetivos y no sustantivos. De Dios sabemos que es la identidad, realidad originaria con una intimidad plena; pero su conocimiento es inagotable: es decir, insondable e inabarcable. En cambio, la noción de infinito no es adjetiva respecto de una noción precisa de Dios, sino sustantivo que designa una realidad inaprehensible; con la que se corresponde más una teología negativa que un saber positivo. Por eso Polo habla de acidia, de escepticismo y de renuncia al conocimiento de Dios, reservado para la fe por Escoto.

"La idea de infinitud es insuficiente para la coexistencia personal (Duns Escoto se queda corto) pues no expresa bien que la coexistencia es sin término. Tampoco la inmortalidad del alma decide la cuestión. Es al revés: la inmortalidad del alma se debe a la coexistencia, que trasciende la infinitud o sucumbe a la desgracia pura que para la coexistencia es el monismo. Persona y bien absoluto; persona y verdad plena; persona y ser, son expresiones de esa desgracia en tanto que bien, verdad y ser son trascendentales metafísicos, no antropológicos, si detrás de ellos, la identidad originaria no fuera persona —Deus Pater—, pues entonces el coexistir quedaría sólo[439].

2.- G. Ockham: Dios y la línea recta

En efecto, para Polo, éste pensador es el padre de la filosofía moderna y contemporánea, el que acuñó una única moneda (para Polo falsa) con dos caras opuestas: el racionalismo[440] (y su prolongación posterior en la Ilustración, idealismo, fenomenología, etc.), y el voluntarismo (que atraviesa corrientes aparentemente tan heterogéneas como la doctrina luterana, el empirismo, el voluntarismo decimonónico, ciertas versiones de la hermenéutica, el pragmatismo, etc.).

¿Por qué una única moneda espuria? Porque, según Polo, en su raíz el método cognoscitivo —teoría del conocimiento— ockhamista es erróneo. En consecuencia, el tema que esa filosofía aborda tampoco es real, sino precisamente una reducción de la realidad. Las dos caras de esa moneda, de ese método, son el representacionismo por una parte, y el voluntarismo por otra, y ambas son solidarias. La primera da lugar

al nominalismo, es decir, a la sustitución del ser de lo real por sus nombres; y la segunda al intuicionismo y, derivado de él, al contingentismo, la sustitución de la esencia de lo real por el fenomenismo. En efecto, según Polo, "Ockham ignora no sólo lo más propio del ser: la persistencia, sino que, además, sustituye el conocimiento por la voluntad"[441], como se podrá concluir de sus principios voluntaristas. Estos dos aspectos, reducir a un hecho la realidad de la criatura, y sacrificar el conocimiento humano a la voluntad arbitraria, están —para Polo— vinculados. Para mostrar este extremo, se estudiará sucintamente a continuación la gnoseología ockhamista.

El Dios de Ockham es justo el opuesto de Hegel, porque el primero es incognoscible y el segundo la reunión de todo lo conocido en el único sujeto cognoscente. Pero ambos están formulados atendiendo al mismo nivel cognoscitivo, a saber, a la medida del conocimiento objetivo: uno, sin objetos; otro, con todos los objetos[442]. Si el Dios de Ockham es sin objeto ninguno, es impensable. Por eso, admite que el único modo de acceso a Dios es por fe; ahora bien, se trata de una fe sin contenido, fiducial por tanto —es decir, voluntarista— como la que propusieron más tarde Lutero, Kant, o Kierkegaard.

Para Polo, si el Dios ockhamista carece de contenido racional, es porque todo él es voluntad: "El máximo general es la idea de lo impensable o, si se quiere, lo puramente a-noemático; pero en este planteamiento lo "rotundamente impensable" no puede carecer de equivalencia "real". Incluso cabe identificarla: es la voluntad divina… La maniobra viene a ser ésta: lo impensable del máximo viene a ser voluntad omnipotente… El máximo pensable, que es el impensable porque es la absoluta indeterminación, no es el no-ser (tampoco el ser), sino que es la voluntad… Una voluntad omnipotente, desde luego, es impensable si se enfoca como el máximo: la omnipotencia de la voluntad es la indeterminación completa de la voluntad; por tanto, pensar la voluntad absoluta es imposible, y la imposibilidad de pensar contenidos reales es el equivalente de lo impensable de la voluntad. La voluntad es justamente el correlato de lo impensable, siempre que sea la voluntad arbitraria. La infinitud voluntaria es la omnipotencia, es decir, la voluntad divina tal como la recibe fiducialmente Ockham"[443]. De manera semejante a como la voluntad humana subyuga a sí —según Ockham— los contenidos de la inteligencia, la voluntad divina, por ser absoluta, requiere que Dios carezca de contenido, es decir, que sea incognoscible. Pero ¿Dios es así?, ¿el Dios real responde a esa idea de Dios? ¿Qué implicaciones esconde la interpretación ockhamista de Dios?

Por una parte, la concepción ockhamista de Dios acarrea que no cabe conocimiento natural ninguno de él, es decir, no ha lugar para esa disciplina a la que se ha venido a llamar teología natural, trabajada por pensadores precristianos como

Aristóteles, cristianos católicos como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, árabes como Avicena o Averroes, protestantes como Leibniz, o judíos como Filón, Bergson, Buber, etc. Por otra parte, que —como se verá más abajo— si el mundo depende de un decreto arbitrario divino, carece de racionalidad intrínseca y todo en él es asimismo arbitrario. Y otro tanto cabe decir respecto de la criatura humana. Asimismo, que la fe sobrenatural queda desprovista de motivos de credibilidad, escindida de la razón y vaciada de contenido[444]; de manera que Ockham también compromete la viabilidad de la teología sobrenatural, pues a falta de contenido, y a sobra de subjetivismo, el libre examen, la libre interpretación, el sentimiento fiducial tienen el campo abierto.

Para Leonardo Polo, Ockham es una extremosa reacción contra la teoría de la doble verdad, contra el peligro de que se divida la mente cristiana entre la filosofía y la fe. El planteamiento poliano sobre la tesis de Ockham es la siguiente: "Si hay alguna necesidad que se imponga a la voluntad entonces Dios no puede ser omnipotente. Algo parecido señaló también san Agustín, pero no llegó a comprometer la filosofía en planteamientos modales. La raíz de esta postura está en los estoicos, en los que también desaparece el bien. Precisamente porque no hay ningún bien, hay que refugiarse en la ataraxia"[445].

Ockham se inspira en Escoto, aunque rechaza de él la noción de infinito según Polo. Si la noción de infinito de Escoto es incomprensible, Polo afirma que para Ockham es preferible quedarse con la noción de ente empírico, la cual tampoco es inteligible, pero al menos muestra positividad. Según Polo, lo empírico se puede suponer, lo infinito no. Pero quedarse con la omnipotencia tampoco implica que aparezca clara su comprensibilidad. Al contrario, lo que tenemos es la arbitrariedad.

El infinito es lo absolutamente otro, lo incomprensible. Aquello con lo que la inteligencia nada tiene que hacer, lo que en última instancia exige que la razón se subordine a la voluntad". Para el nominalismo, la verdad sólo puede entenderse como ficción. Ockham lo ilustra negando que Dios pueda crear una línea recta. Y es que si la línea recta es infinitamente igual a sí misma, entonces la voluntad divina estaría constreñida a mantener la dirección. Por tanto tales líneas sólo pueden ser ficciones. Eso es la verdad: ficción.

Sabido es que el pensamiento de G. Ockham ha tenido y tiene su repercusión hasta hoy.

A decir verdad, el problema de fondo deriva de la crítica de Ockham al pensamiento del Aquinate, en cuanto a la oposición del franciscano a la doctrina de los universales. Para santo Tomás, y con él toda la escuela del realismo moderado, los universales existen en Dios como ideas tipo, en las cosas concretas como esencia y en la mente del hombre como conceptos abstraídos de la realidad concreta. Sin

embargo, para Ockham, los universales son meras voces con las cuales se nombran a los individuos de una misma especie. Lo que puede parecer que pertenece exclusivamente al ámbito de la lógica, encierra en sí un contenido metafísico y teológico de gran calado. Es decir, las cosas concretas, para Ockham, no participan de las ideas divinas y, por tanto, no reflejan el ser de Dios. Las criaturas han dejado de ser vestigio de Dios y el hombre se ve negado a encontrar a Dios con su razón. La única posibilidad de tener el hombre un conocimiento de Dios es la misma palabra de Dios: sólo la fe puede darle al hombre noticia de la existencia de Dios. Con Ockham, se produce una radical escisión entre Dios y el mundo. Dios es radicalmente trascendente y el mundo en su naturaleza está radicalmente desligado de Dios. Desde este momento el mundo, autónomo frente a un Dios radicalmente inasequible para el hombre, empezará a concebirse y a vivir desligado de Dios. La actitud agnóstica que Ockham le propone al hombre no va a poder ser sostenida por la sola fe, ya que, en la medida que el hombre se afiance en su autonomía, recabará para sí una mayor independencia hasta romper definitiviamente con Dios.

Según L. Polo: "Ockham parte de la primacía de la voluntad sobre la inteligencia en función de un problema ontológico. Ello conlleva la destrucción de la filosofía. Reanudar la filosofía después de la baja Edad Media ha sido difícil, y tal reanudación es la llamada filosofía moderna, la cual entiende el objeto como lo puesto. Pero el objeto no es lo puesto, sino lo supuesto. Lo puesto es lo efectuado; la interpretación productiva del conocimiento viene del nominalismo, es decir, de la relación de intuición y voluntad característica de los pensadores tardo-medievales.

Por otra parte, en la filosofía moderna se va a apreciar el intento de salvar el pensamiento de su descalificación nominalista. Racionalismo e idealismo son dos fases de esta tarea, cuyo núcleo es el siguiente: si la posición de la objetividad muestra una necesidad interna formal, e incluso, de contenido, es decir, si es posible la construcción sistemática del saber, la razón se emancipa, se constituye como un ámbito autosuficiente, al margen de los avatares a que los últimos medievales sometieron al ser real. El sistema es una totalidad inteligible en el modo de la necesidad. Como ese todo ha de ser construido, la forma sistemática de filosofar postula la superioridad de la necesidad sobre la posibilidad y, a la vez, la vigencia de la primera sobre la segunda. El sistema es la construcción ajustada, el armazón que articula lo posible, impidiendo su arbitrario divagar, su indefinida pluralidad. Esta hipertrofia de la necesidad formal es el determinismo. Necesidad equivale a determinación. Según tal equivalencia, se formula la noción de totalidad del saber: necesidad como determinación de la posibilidad significa totalidad. Lo externo al todo es insignificante. Y también: la aparición de posibilidades no integrables en la totalidad propuesta es la crisis del sistema.

De esa manera, Polo considera que "la creación es el puro antecedente, la prioridad total de la criatura y, por lo tanto, excluye la prioridad de la criatura en sí misma. La prioridad en cuanto que es propia se llama consistencia: con-sistere, estar en el propio con. Luego la criatura no puede ser consistencia, sino inconsistencia; tiene que ser contingens. El ser del efecto en cuanto efecto se llama existencia. Existencia significa sistere extra causas. Según Ockham, la existencia es la contingencia, porque si la causa es causa total, el efecto no puede ser consistente en absoluto. Ahora bien, si existencia significa extra causas, entonces designa rigurosamente aquel efecto cuya causa sea total. De aquí se sigue que realidad de la criatura equivale a existencia. En suma, Ockham cree que puede resolver en términos de voluntad-omnipotencia el problema del efecto de una causa total. Cuando se trata de la causa total, el efecto no puede tener ninguna prioridad propia. Según esto, Dios no puede dotar de consistencia al efecto, por lo que éste tiene que ser contingente.

Paradójicamente, resulta que la omnipotencia creadora de Dios tiene un límite, alberga una especie de impotencia, a saber: la imposibilidad de un efecto que sea estrictamente real de suyo. Ésta es una de las razones del nominalismo gnoseológico: como todo objeto universal consiste en sus propias notas, no puede ser real (creado). Según esto, la filosofía griega no puede pensar la creación y es externa a la tradición bíblica. Y como, según Aristóteles, el término medio del silogismo se toma de la esencia, un nominalista debe decir que el lógico considera la realidad como si no fuese creada. La existencia es, justamente, la realidad del efecto. Según Ockham, el ex del sistere es la contingencia: mero hecho casual; la existencia es la pura empiricidad. Lo contingente podría no ser porque carece de la posibilidad de hacerse-con su propia existencia. No puede decirse, por tanto, que existencia sea, en algún sentido, consistencia. A su vez, tampoco existencia es subsistencia porque ese «sub» también es un prius propio. Así pues, la existencia no es consistencia ni subsistencia, sino contingencia. Esto es lo que el voluntarismo de Ockham lleva consigo.

De Ockham se sigue que no se puede aceptar el carácter universal de la Iglesia; si la Iglesia fuese católica, limitaría la omnipotencia. Si Dios no puede hacer nada que sea esencialmente como es, tampoco existe la Iglesia católica. Por eso, en los últimos años de su vida Ockham se dedicó a atacar la autoridad del Papa[446]. Ockham incurre en una grave dificultad al elevar la voluntad a Dios en términos de omnipotencia. De esta manera la voluntad se hace más oscura: irracional; se declara absuelta de inteligibilidad[447].

En la Edad Moderna se propende a sentar una relación íntima entre el querer y el hacer. Pero esa relación en el hombre es bastante débil: puede querer y no ser capaz de hacer, porque no sepa o porque le falten recursos. No basta con querer para

poder. Tampoco es correcto separar la omnipotencia de Dios de su omnisciencia. La omnipotencia no autoriza a aislar la voluntad.

La postura nominalista se puede resumir en las tesientes: la intencionalidad presupone lo físico. Sólo cabe intencionalidad con soporte real. Ese soporte real en cuanto real no es intencional. Atenerse a la intencionalidad prescindiendo de ese soporte nos introduce en un extraño mundo cuya consistencia es problemática sin más, cuyo tejido es lógico-ficticio: hypotesis ficta.

El nominalismo es un error, pero obedece a un motivo preciso ya indicado, a saber: si Dios es creador, es causa total; una causa total no admite en modo alguno la suposición del efecto. Antes de la creación, por decirlo así, o sin la creación, la criatura es nihil no se supone de ninguna manera: sin más, no existe. Según esto, la criatura es un puro efecto, es decir, aquello que tiene como prius estricto y total la causa creadora. El puro efecto no puede poseer consistencia porque consistencia significa tener el prius en sí, lo que prohíbe la noción de causa total (salvo si admitimos la noción de causa sui; pero esta noción prohíbe, en cambio, la creación)[448]" [449]"[450].

¿Cómo dar la vuelta a Ockham? Nada más que de una manera, a saber, sosteniendo que no existe el estatuto psicológico-físico del objeto y que la intencionalidad objetiva no es sobreañadida ni ficta. La distinción entre esse reale y esse intentionale es total"[451], pues lo intencional carece de naturaleza física, y lo físico no es enteramente intencional. Decir que todo es físico imposibilita la intencionalidad pura, e imposibilita también conocer lo real, porque se interpone entre el conocer y lo real un elemento físico que, como tal, es opaco, no cognoscente. A la par, decir que todo es intencional, equivale a idealismo, e imposibilita la existencia de lo real, pero también acaba destruyendo lo intencional, porque esto se transforma en la única realidad. Esta última es la tesis, por ejemplo, de Berkeley[452].

Una síntesis de la era teocéntrica según el radical cristiano de L. Polo

1.- El radical cristiano es la persona

El radical cristiano es la persona, y ello supone, por una parte completar el radical clásico y, por otra, cambiar el radical moderno. La misma distinción del agere y del facere facilita lo anterior con la noción cristiana de trabajo. Si, como veremos, para el radical moderno, vivir es el actuar en gerundio, ahora vivir, tampoco es ese acto teleológico libre, sino más bien destinarse. Con el radical cristiano, vivir no es ya el ser de los vivientes, sino que hay algo más radical y más real que el vivir en acto", lo cual significa no abolir el radical clásico sino más bien profundizarlo. "Esa novedad

es mucho más radical, más nueva. Lo más nuevo es lo creado, puesto que no es antecedido por nada; crear es crear ex nihilo y la persona humana es creada."[453].

Además, "también se puede sostener que la idea de progreso se queda muy corta. La edición de novedades en la invención humana no es lo radicalmente nuevo en la historia, porque lo radicalmente nuevo es la persona."

La persona irrumpe en la historia como la novedad más estricta, y en la medida en que la libertad es algo más que dominio de actos, la libertad es ahora personal, es una característica, o como suelo decir, un trascendental personal. Podríamos añadir a la descripción de la libertad como la capacidad de no desfuturizar el futuro, que la libertad en tanto que radical del mismo nivel de la persona, la libertad personal, se puede entender desde la historia; y con eso también se añade una precisión a la noción de historia manejada por los modernos, pues ahora la historia es el discontinuo de comienzos libres.

Es decir, que la novedad histórica no es el progreso sino la persona"[454].

2.- La libertad, sin Dios, no es libre

"El hombre, la libertad humana, es un comienzo en la historia, pero no un único comienzo, sino una pluralidad de comienzos discontinua. Es otra noción de libertad mucho más radical que la de ser dueño de los actos. Ratifica el ser dueño de los actos, el ser causa sibi, pero es mucho más. Es empezar de nuevo de un modo absoluto.

Ahora se amplía el panorama, porque este radical es el radical en sentido más propio. Un comienzo discontinuo en la historia, esa noción de libertad, no depende de ninguna condición antecedente; con ello se afronta también la idea de que una libertad que depende de condiciones previas no es libertad;

Pero una libertad que es puro comienzo no depende de nada, sólo de Dios, sólo del Creador. El radical cristiano enlaza con la noción de creación, que es cristiana aunque está en el Antiguo Testamento, en las palabras primeras del Génesis: en el principio Dios creó, y según la exégesis de Juan Pablo II ese principio es también una alusión al Logos divino.

Ahora tenemos la libertad completa, y nos damos cuenta de que libertad no puede significar indeterminación. Ya lo habíamos desechado, pero ahora lo volvemos a ver. Ser creado no es una indeterminación, pero también nos percatamos de que libertad no significa independencia. Hay que decir a esa autonomía de la libertad en Kant que una libertad independiente no es una libertad personal. La independencia no es propia de la persona, no es una perfección personal.

Persona no significa en sí, la noción de en sí no se puede aplicar a la persona. Persona es comienzo o irreductibilidad. En la creación no hay nada más radical que la

persona porque depende por creación y es irreductible. Pero que sea irreductible no quiere decir que esté separada.

Esa radicalidad no es en sí, sino que por lo mismo que es radicalidad libre no es independiente. Por ser directamente creada ya es independiente de todo lo creado, la persona no es una criatura de criatura (noción que sería inmanentismo). No depende de otra criatura en el ser, estrictamente en el ser en tanto que persona, porque depende sólo de Dios. Si se quiere ser realmente independiente hay que aceptar una dependencia radical y quien se empecina en la autonomía de la libertad se está desradicando, sosteniendo una noción de libertad superflua.

Si la libertad es independencia radical de lo creado, ¿para qué quiere independizarse si ya lo es en cuanto persona? Es superfluo, una insistencia vacua en lo mismo. No darse cuenta de que la libertad es personal, es haber perdido el radical cristiano.

No es bueno que el hombre esté solo[455]. Por hombre se supone tanto varón como mujer. Y eso es para todo ser humano, para todo ser personal. Una persona puede intentar aislarse, pero con eso está en contradicción consigo misma, niega su ser personal. Por eso digo que la autonomía no es nada deseable; si la persona fuese autónoma no sería nadie, sería una absoluta desgracia.

Libertad es para quien. Desde el radical clásico se podría decir que el amor se corresponde con lo amado y que lo amado es el bien. Esto es lo que se suele decir. Desde el radical clásico no se puede decir más. Pero desde el radical personal eso no basta. Se suele decir que el bonum es difusivo; eso también es certero. Y esto es lo que le sucede al bien platónico (no digo al bien como primera hipóstasis de Plotino): no se mantiene en sí mismo y se difunde. El bien es generoso, favorece, no es en sí. Con el bien se resuelve la aporía del en sí; el bien desborda. Pero todavía no es suficiente, porque por difusivo que sea, es difusivo hacia abajo. Al difundirse el bien no se repite, el bien es único, es el uno primordial que es la raíz de la koinonía entre los en sí. No, la persona no es difusiva, es efusiva. Efusivo quiere decir que la persona se da. El ser personal es donal.

Caer en la cuenta de esto quizá sea difícil, o quizá es algo que no se oye muchas veces, pero es evidente. No se ama tan sólo el bien, porque amar el bien no es efusión sino corresponder a la difusión del bien, y a lo más que se aspira es a la fusión con el bien (mística de Plotino). No, por ahí se bordea el panteísmo. El panteísmo sólo es posible si no se tiene en cuenta a la persona y si no se cae en la cuenta de que la persona no es única. Pero a veces el planteamiento de la persona se hace en función de que lo superior tiene que ser único; todas las vías tomistas, la demostración de Dios por la metafísica clásica, llevan a la unicidad de lo más alto. Los argumentos serán válidos, pero respecto de la persona no significan nada. Eso lo

puede decir del ente pero no de la persona, porque una persona, lo perfectissimum in tota natura[456], si es única está perdida, porque ¿quién le corresponde?, ¿quién le replica?, ¿un inferior? ¿La persona se va a dedicar a contemplar su propia bondad difusiva? ¡Pero si esa bondad ya no es personal! La persona sólo se puede mantener en orden a otra persona; en caso contrario, decae. Libertad para quien. Ser libre no significa solamente ser dueño de actos, ser capaz de gozar de toda la riqueza de la realidad que está a disposición de lo único. Verlo así quizá sea metafísico, pero no es personalista. Se ama al bien, ¿y cómo corresponde el bien? Si no es otra persona, nada."

3.- Sobre la fe en el cristianismo

"La confusión entre la razón y los primeros principios es una constante del pensamiento griego. Ello obedece a que mientras la metafísica no se inserte en el ámbito de un saber superior, la discusión en torno a su suficiencia no puede resolverse positivamente si no se admite la consistencia ideal del ser y, por lo tanto, también la de los primeros principios. Si, en clima precristiano, se pone en tela de juicio el valor supremo de la consistencia ideal no puede resultar más que el agnosticismo escéptico, o una exaltación extática que pretende superar la consistencia en su misma línea.

La relación entre la teoría y el interés religioso en el neoplatonismo representa la confusión entre el saber de salvación y la prosecución más allá de la teoría, es decir, el salto desde la discusión en torno a la suficiencia constante de la idealidad hasta una comunicación inefable con el fundamento que carece de precisión.

Para el cristianismo este salto es irrelevante en puridad de tesis: la fe no es simplemente lo que está más allá de la razón, sino, más bien, el saber que descarga a la metafísica de la necesidad de recurrir a la consistencia ideal para asegurar su diferencia con lo problemático. Con otras palabras, la fe es el tercer tipo de sabiduría, uno que, como tal, supera el carácter único de la diferencia entre filosofía y saber operativo; y esto por su misma existencia y en la medida en que se distingue de la filosofía. De esta manera, la fe permite liberar el fundamento de la homogeneidad de la consistencia ideal. La diferencia interna del fundamento (el ser se divide en dos: creado e increado), así como la reserva de la intimidad de Dios a la revelación, hacen posible que la investigación metafísica acerca del fundamento se abra más allá de lo que la consistencia ideal permite y, paralelamente, permite distinguir los primeros principios de tal consistencia.

Durante un largo tramo de la historia occidental, se procuró insertar a la filosofía, descubierta por los griegos, dentro de la visión cristiana de la realidad. Este proyecto culminó felizmente en la segunda mitad del siglo XIII y constituye lo que podría llamarse la cristianización del helenismo. El acierto de este proceso de

recepción es patente. Basta observar que gran parte de la formulación dogmática del saber revelado está vertida en términos griegos. Pero tal recepción no es una simple aceptación, sino que entraña revisión y un profundo remoldeamiento.

Ante todo, hay que tener en cuenta que el éxito de la recepción exigía la subordinación (teológicamente, subalternación) de la filosofía, cuya completa independencia es incompatible con la fe. El gnosticismo es el caso puro de lo que podríamos llamar herejías de tipo helénico, consistentes en el anegamiento de la fe por la interpretación teórica del fundamento que pretende imponerse absolutamente. Cosa parecida fue el averroísmo.

La noción de verdad fundamental debe ser recibida en el ámbito del saber cristiano. Pero al no ser la teoría el saber supremo, ha de negarse su valor absoluto. Filosóficamente, la relatividad de la teoría sugiere una ascensión ulterior hacia la inefabilidad del fundamento, como hemos visto que ocurre en el neoplatonismo. La fe no tiene nada en común con la actitud neoplatónica; no es una actitud, sino un don; no es una huida del mundo, sino una elevación. En el cristianismo, la huida del mundo es, simplemente, un elemento de algunas formas de ascética.

Pero si la fe no es una descalificación de la teoría, ¿en qué reside su superioridad? Desde el punto de vista antropológico, la fe se refiere directamente al tema del destino. Esta consideración basta para asegurar la superioridad del saber de salvación frente a la filosofía. La filosofía mantiene su hegemonía frente a la historia en el sentido de eliminar (con la ética natural) la validez operativa de la ideología, pero no en el sentido de proporcionar al transcurso histórico una fundamentación suficiente. La noción teórica de fundamento no es apta para significar el modo como el hombre está en situación histórica, sino para referirle al cosmos. Paralelamente, desde las cosas visibles Dios se descubre como causa primera, pero este descubrimiento no es el último posible. La revelación lo trasciende al elevar el fin último del hombre al orden de la intimidad tripersonal de Dios. En este sentido, la revelación conecta directamente con el tema del destino al margen de toda mediación cósmica.

IIª PARTE:

LA REALIDAD DE DIOS EN EL PENSAMIENTO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

La Reforma Protestante

Veamos brevemente los principios en los que se basa Lutero. Es verdad que resumir el pensamiento de Lutero sin traicionarlo es difícil. Pero puede intentarse. El principio interpretativo de Lutero, se puede resumir, en el lema sola Scriptura, ya que la Escritura es "per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres".Sin embargo, este principio depende de otro de orden hermenéutico: el de sola gratia. Nada de lo que hacemos los hombres es, en sentido estricto, digno de mérito, ni siquiera el sabernos necesitados de Cristo para nuestra salvación. Lo único que podemos hacer es abrirnos a la gracia de Cristo, sin que por esto merezcamos nada. Del carácter absoluto de Cristo Salvador, tal como se proclama por el Apóstol, depende el otro principio: el de la sola Escritura. En la Escritura inspirada, el hombre necesitado de la salvación puede realizar la conversion y descubrir la gracia. Leer la Escritura es leerla según el Espíritu con que fue escrita, y la lectura produce el sentido espiritual que no es otro que la conversion, es decir, el descubrimiento de la justificación por la fe, la sola gracia. Pero, en este proceso de lectura de la Escritura que propone Lutero, se separa lo natural de lo sobrenatural. El principio hermenéutico, la sola gratia a la sola Escritura, conduce a separar de manera radical el orden de lo creado del orden de lo revelado, la fe de la razón. Razón y revelación se encuentran, con Lutero, en oposición, como lo están naturaleza y gracia. Como veremos más adelante, esta separación entre naturaleza y gracia, entre razón y revelación, toma cuerpo en la filosofía kantiana, para quién, la fe no tiene nada que ofrecer al pensamiento, dando el dominio al mismo pensamiento.

Según Polo, el postulado fundamental del movimiento protestante de la sola fides es incomprensible sin el respaldo del nominalismo ockhamista. En último término, el protestantismo maneja una concepción sobre el ser de Dios y el ser de lo creado que le viene prestada por el ockhamismo.

La teología de los reformadores protestantes va a seguir muy de cerca el planteamiento ockhamista. Para Lutero Dios es radicalmente trascendente, sin que en el mundo se dé su inmanente presencia. La única posibilidad de la presencia de Dios en el mundo es la encarnación del Verbo. Es cierto que el planteamiento protestante no es un mero planteamiento filosófico, pero lo implica.

Los reformadores protestantes, al negar la inmanencia de Dios en el mundo, se basan en la propia interpretación del pecado original, por cuyas consecuencias habría sido borrada en el hombre la imagen de Dios, y con ello habría perdido la posibilidad natural de trascender hasta Dios En la teología protestante el hombre y el mundo

quedan desligados de Dios y, por el pecado, en radical oposición. Es cierto que el protestantismo subraya la total indigencia del hombre frente a Dios, pero lo hace de manera que aísla al hombre de Dios.

A la vista de estos presupuestos, cabe preguntarse: si el hombre no siente en sí el aguijón de la inquietud primera que le impulse a salir de sí mismo y buscar a Dios, ¿cómo va a sentir la necesidad de un Dios que le ayude en su propia indigencia? El protestantismo concibe al hombre como una naturaleza cerrada sin proyección hacia Dios y, por ello, aun el orden de la gracia, en la concepción protestante, se concibe siempre como una mera yuxtaposición al orden de la naturaleza.

La historia de la teología protestante no ofrece una línea de fiel continuidad al pensamiento de los reformadores. Si hasta el s. xviti la doctrina de la radical trascendencia de Dios había sido quizá el punto básico del protestantismo, con la Ilustración se da un viraje hacia el inmanentismo. Es cierto que no puede aplicarse a la teología protestante de los s. XVII y XIX una concepción deísta tal y como la proponía la Ilustración, no obstante, en este periodo la teología protestante incorpora al quehacer teológico los métodos científicos de la Ilustración y, con ello, da entrada al inmanentismo sobre el trascendentalismo.

Sobre la base de una concepción existencialista de Dios se han aplicado los principios del pragmatismo dando por resultado un cristianismo sin Dios y sin religión. La radical trascendencia protestante ha cedido el puesto a una radical inmanencia de signo humanista.

“Otras dudas acerca de la libertad humana se plantearon por la cuestión (que en Schopenhauer está repetida en otra clave) de como hacer compatible la libertad humana con la omnipotencia divina; si Dios lo prevé? todo, si es omnipotente, si nosotros no hacemos nada sin su auxilio, si incluso con su causalidad El nos mantiene en el ser (y esto es así en un planteamiento creacionista), entonces ¿como vamos a ser libres? Es lo que podríamos llamar pesimismo teológico acerca de la libertad humana.

El pesimismo teológico está muy presente en los planteamientos protestantes. Lutero escribió un libro titulado precisamente así: De servo arbitrio; nuestra libertad es esclava. Como consecuencia del pecado original estamos inclinados al mal sin que podamos evitarlo. No podemos ejercer ningún acto que nos saque de la corrupción de nuestra naturaleza (puesto que los actos proceden de ella). Por tanto, tampoco podemos hacer nada para salvarnos. En definitiva, Lutero plantea el problema de la libertad humana en orden a la salvación; no somos libres para salvarnos, estamos predestinados. Se trata de una problemática teológica interesante que me limito a indicar.

La solución no puede ser más que una. Si somos genéticamente improbables, pero somos personas (no casos empíricos), se ha de admitir que somos objeto de predilección divina. Lo único que puede explicar nuestra existencia es un amor especial que nos hace ser a nosotros y no a otros (no hay ninguna otra explicación racional posible de nuestra contingencia genética). La cuestión de la predestinación ha de enfocarse desde este punto de partida. No cabe admitir que un ser por entero corrompido sea creado, y menos aún si está en juego la predilección divina al principiarlo. Tampoco cabe admitir que dicha predilección quede de suyo en suspenso.

Por consiguiente, la libertad humana es creada en orden al mantenimiento de la predilección, es decir, en orden a un destinarse. La verdadera libertad es amar a Dios más que a uno mismo, servirle (San Agustín); la intensidad de la libertad es, asimismo, un preferir. La aceptación de la voluntad de Dios es la cumbre de la libertad (y al revés, la cumbre del cumplimiento de la voluntad divina por la criatura es la libertad). La praemotio tomista apunta a la coincidencia de las dilecciones.

Veamos otra variante del planteamiento de la libertad. A las vacilaciones en torno a la libertad humana a principios del siglo XVI, que arrancan de la postura de Lutero (desde el punto de vista católico este asunto se resuelve en el Concilio de Trento), sigue lo que podríamos llamar una interpretación pesimista de la libertad. No es el pesimismo del determinismo, es decir, la tesis según la cual la libertad es puramente aparente, sino un pesimismo más de fondo. Se acepta la libertad, pero no su valor positivo. Ser libre es una desgracia, porque la libertad es contradictoria, o absurda."

"Si se ve desde Lutero, la Edad Moderna es una fuga hacia adelante, como se suele decir. Olvidémonos, dejemos la natura, porque nos encontramos con la corrupción; apostemos a un fruto que por ser terminal y no hacerle depender ni del dinamismo ni de la prioridad natural, es lo que podemos aceptar como positivo, es el único refugio para lo positivo. Nos libramos del antecedente si decimos que el antecedente es la pura indeterminación, porque la pura indeterminación no es nada corrompible. Esta podría ser una primera manera de entender por qué esto se ha formulado así y por qué la libertad ha sido liberada de su carácter de esclavitud diciendo que es indeterminación. Esto aparece en algunos autores influidos por el pensamiento protestante, como es el caso de Rousseau o Freud. Se trataría de encontrar la inocencia en el punto de partida: la pura indeterminación no puede ser culpable, ni pecaminosa, ni santa ni nada, sólo puede desear y proyectarse a la búsqueda que se corresponde con un resultado que está liberado de esa corrupción en el orden de la natura, de la principiación en el sentido clásico de la palabra, que

sería donde pondrían el radical los clásicos. Después de la sentencia de Lutero de que la naturaleza está corrompida no podemos hacer otra cosa.

Lutero es un hombre profundamente trágico, lo vivió todo de un modo trágico. Nietzsche decía que el idealismo alemán había tenido la osadía de poner la negatividad en Dios; pero eso también está en Lutero, y además es algo que se corresponde con su interpretación de la naturaleza como corrupta o de que la libertad está sometida al pecado y, al mismo tiempo, a nada: servo arbitrio y libre examen. O también: el acto de fe hecho a secas sin tener que ver con la razón, según una libertad rotundamente obscura. Algo parecido a lo que sucede en el Kant de la Razón Práctica; también está ahí Lutero. La libertad tal como se formula en el imperativo categórico es una interpretación en términos éticos de la libertad luterana.

El imperativo categórico tiene mucho de resultado, porque su ratio essendi es la libertad. La libertad es autónoma y no puede ser condicionada con nada y sólo puede corresponderse con el deber absoluto, que es algo así como el rechazo de la felicidad. La libertad no tiene nada que ver con la felicidad porque entonces estaría cediendo a algo. Para ser pura libertad tiene que ser autónoma. Esta interpretación de la libertad es moderna y se parece mucho a la fe de Lutero. Luego Kant se dio cuenta de que era demasiado inhumana, pero esta es la libertad que aparece en la Crítica de la Razón Práctica: la libertad como pura independencia que no cede a ningún halago, que no se deja condicionar por nada, se tiene que conservar según su propia intensidad dinámica, y sólo se puede corresponder con un absoluto que sea completamente desinteresado, el absoluto que impera categóricamente. A veces se dice que la moral de Kant es autónoma. Sí, pero eso no quiere decir que puedes hacer lo que quieras, porque si quieres algo en virtud de algo, entonces tu libertad ya no es pura libertad. Esa libertad sería heterónoma. Lo autónomo de la libertad consiste en el intento de conservar su pureza sin tender a nada; es como la sublimación del estoicismo: una libertad que no cede, que no conecta con nada. El imperativo moral es la eliminación de todo interés, el no dejarse dominar por nada.

Ahí hay mucho equívoco; se trata de una interpretación de la libertad insostenible. ¿Qué puede decir de Dios Lutero después de decir que el hombre ha incurrido en una culpa irredimible, se ha hecho intrínsecamente malo y no puede librarse del mal y Dios tampoco le puede librar? Dios no le puede restaurar, no le puede justificar, la naturaleza es absolutamente corrupta de modo que ni el poder divino puede hacer nada.

Aquí hay otra sugerencia que Lutero desarrolla: si Dios ha creado un ser así, un ser susceptible de absoluta corrupción, ¿qué decir de Dios? Que Dios tiene que justificarse a sí mismo. Es algo tremendo, pero es evidente que una cosa lleva a la

otra: Dios ha creado lo que se puede corromper absolutamente y Dios estaría obligado a justificarse a sí mismo por haber creado a un ente capaz de caer en una situación tan espantosa. Ese es el comentario que hace Lutero al gran pasaje de San Pablo del capítulo 2 de la Carta a los Filipenses, que versa sobre la kénosis y la exaltación de Cristo. Kénosis, en la interpretación luterana, consiste en que quien se autojustifica es Cristo; no se trata de la justificación del hombre sino de Dios. Entonces Nietzsche tiene razón: Lutero ha tenido la osadía de poner la negación en Dios.

Evidentemente esto es una blasfemia, y la he expresado con cierta preocupación porque no me gusta ni la exposición de una blasfemia. Pero en el fondo aquí se aplica el principio del resultado a Dios, lo cual ciertamente es una locura, pero aquí aparece la idea de una autosalvación, cuyo sujeto, en el caso de Lutero, es Dios, pero en muchos representantes del pensamiento moderno es el hombre. Si elegimos ese modelo de la exégesis luterana de Filipenses 2, 5-14, entonces el hombre tendrá que ser el resultado de sí mismo, no sólo en términos ontológicos sino soteriológicos. Uno empieza a ver si esto está presente en pensadores modernos y lo encuentra sin acudir a la teología de la liberación, que no es más que un transplante mal hecho de ideas que estaban en Europa. Es recurrente la idea de que en la historia puede aparecer el Reino de Dios y de que ese Reino es el resultado de la acción humana. El Reino de Dios es el fin, el resultado de la soteriología de la salvación. La noción de Reino de Dios aparece en Hobbes, en Kant, en Rousseau, en Hegel y a su modo también en Marx. Hay que hacer el Reino de Dios.

Quizá también se explique por qué Nietzsche rechace esto: no podemos autosalvarnos, vayamos al superhombre. También esto se puede entender en un clima protestante. Por parte del calvinismo también hay algo parecido. Así se explica en el Origen del capitalismo, libro célebre de Weber. Aquí hay una profunda perturbación en el planteamiento, que justifica que este radical se haya aislado. El aislamiento se debe a que hay que volverse de espaldas a la naturaleza porque está corrompida y hay que ponerlo todo en el resultado. Pero con eso se está elevando a radicalidad algo que es verdad, que el hombre es productivo y que la productividad tiene unos caracteres que merecen ser investigados. El hombre, con esa pequeña glosa que hice antes sobre la diferencia entre causar y producir y la capacidad que tiene de enfrentarse con lo enteramente nuevo, sin libertad sería imposible.

El ser que se encuentra ante lo inédito tiene que ser libre. Si no hay libertad, entonces todo se hace rutinario. No tiene sentido decir que un animal se encuentra ante lo insospechado, porque el animal no se da cuenta de que es insospechable. La misma categoría de novedad pura como algo que comparece sólo puede comparecer ante la libertad, no ante el puro animal. El animal no puede formular la noción de

novedad, y por aquí se ve que la libertad no es indeterminación. Si nos atenemos a la productividad y nos olvidamos de la naturaleza perversa, hay que decir que la productividad es signo de libertad, no la libertad como vacío, sino la libertad como algo que está fuera del transcurso del tiempo, algo que no tiene como a priori el tiempo, que no tiene lugar en el tiempo, porque se mantiene ante lo imprevisible, que es aquello que aparece súbitamente, sin que haya antecedencia temporal en él. La posibilidad de mantenerse ante lo que no tiene antecedencia temporal es libertad, es una de las maneras de empezar a entender la libertad. Por eso es perfectamente posible que la libertad se vivencie en la forma de la angustia.

La productividad o el resultado nos hace descubrir una dimensión de la libertad humana. Es una cosa muy importante lo que se descubre aquí de la libertad. No lo que dice Kant, la autonomía de la libertad, tampoco una pura indeterminación, sino la capacidad de habérselas cognoscitivamente, amorosamente, por primera vez. Por primera vez indica la radicalidad de la libertad, es el novum de la libertad. Podríamos decir más: de primera vez no hay que entenderlo en un orden instantáneo o del tiempo, sino que es una especie de superación, de elevación sobre el tiempo. Por primera vez, en rigor, quiere decir, que aunque no sea la primera vez desde el punto de vista de una serie, se mantiene la mirada tan limpia que aquello se ve sin que el haberlo visto influya en el verlo de nuevo. En la experiencia de todo filósofo está esto, cualquier filósofo que ha visto la verdad se da cuenta de que esto es cierto. Ortega y Gasset se equivocó cuando dijo: como ya he amado a Hermione (un nombre clásico para designar una mujer muy bella), ya no la puedo amar. Ortega no se da cuenta del valor de novedad que es la raíz libre de lo espiritual. El haber amado una vez a Hermione, si realmente se la ha amado, es amarla siempre por primera vez o es amarla cada vez más. Es lo que suelo llamar el carácter de además”[457].

A.- CULTURA MODERNA: EL DIOS IMPERSONAL DEL LIBERALISMO Y MARXISMO

En la cultura moderna, Polo distingue como cuatro grandes corrientes: la objetivista –que sería la ciencia moderna-, la voluntarista, la idealista y por último el realismo.

“De suyo, la Iglesia es la forma de realización social del misterio de Cristo a la cual el individuo es incorporado. Sin embargo, el proceso normal de la Iglesia (el consiguiente a la gran petición de Cristo: "ut omnes unum sint") ha experimentado una grave crisis. Sin entrar a considerar las causas ni el desarrollo de esta crisis, señalemos simplemente que su sentido inmediato consiste en un atentado contra la originalidad de la forma social del misterio cristiano. Es entonces cuando la vida comunitaria y la afirmación del ser individual han de afrontarse o realizarse fuera de la Iglesia. Cuando una parte de la vieja cristiandad perdió su vinculación con la Iglesia intentó desarrollar su dinámica histórica sin contar con ella. Desde entonces los diversos aspectos de la vida humana reunidos en la Iglesia aparecen, por lo pronto, como disociados.

Cuatro “resultados” modernos en los ámbitos de la razón, política, ciencia aplicada y social

1. Del Renacimiento al liberalismo y marxismo

La época moderna es un acontecimiento que ocurre gradualmente y que viene desencadenado por el proceso de emancipación de la razón, a raíz del pensamiento de Duns Escoto, radicalizado por Ockham y el nominalismo. El racionalismo recibe su impulse primordial en Descartes y abre así la puerta a una disolución de la trascendencia en la inmanencia. En cuanto al empirismo, éste renuncia a cualquier racionalización de la realidad concreta, lo que concluye en una inmanencia depauperada, para la que la cuestión de la trascendencia apenas si se plantea. El intento kantiano de mediar entre ambas concepciones trata de “poner límites a la razón para hacer posible la fe” y quizá hubiese corridor mejor la suerte de no intervener la crítica de Fichte, que inaugural el idealism y desemboca en la definitive disolución de la trascendencia en la inmanencia. Tras el idealismo absoluto de Hegel, tentativa verdaderamente gnóstica de fusionar inmanencia y trascendencia en un “Viernes Santo” especulativo que quiere aparecer como la quintaesencia del cristianismo, la reacción no se hizo esperar, aunque hubieron desarrollos propios del idealismo, vg, con Marx, quien otorga a la trascendencia un sentido inmanente

En el Renacimiento, el desamparo eclesiástico -o, lo que es igual, la debilitación del sentido de la Iglesia- origina la aparición del problema de la afirmación del hombre. Esta se refiere, ante todo, al individuo; reducido a sí mismo, que sólo cuenta para afirmarse con sus propios recursos, los cuales están en situación de enfrentamiento con los de los demás y relativizados por el juego de las fuerzas que

presiden el desarrollo temporal. Ante esta doble amenaza el individuo intenta la neutralización de las instancias extrañas por una doble vía: la primera de ellas es el control de los centros de poder político o social, y la segunda la construcción de un saber sobre las leyes del acontecer, que permita preverlo y dominarlo. Lo primero es el liberalismo político. Lo segundo es la ciencia positiva. No es casual que la libertad individual y el intento de adquirir un poder sobre la naturaleza se sientan como necesidad urgente de un modo simultáneo. Después del paréntesis de la Monarquía absoluta, el liberalismo pasa a ser una actitud muy extendida: de hecho, el siglo XIX es el siglo liberal por excelencia.

2.- El olvido de la persona

"El segundo elemento disociado es la sociedad. También el desamparo eclesiástico da lugar a la aparición del problema de realizar la sociedad humana. Cuando se concentra el interés en este problema, surgen posturas en las que el individuo no es atendido directamente. Lo importante es la instauración de un orden que ha de mantenerse a toda costa. Se piensa entonces que la vida individual tiene como condición y como determinante ese orden. Ahora bien, si la organización social es superior al individuo se desencadena la tendencia a exagerar su excelencia. Pero, ¿qué puede ser más excelente que la persona, una vez que la clave mistérica de la sociedad se ha perdido de vista? Obviamente, la humanidad misma: por eso, cuando el problema de la sociedad se agudiza como consecuencia de la unilateralidad del liberalismo, la humanidad propende a sustituir al yo. Se advierte que la autoafirmación individual es absolutamente incapaz de realizar la humanidad pero cediendo a la misma idea de autoafirmación, lo que se hace es sustituir la autoafirmación del hombre como individuo por la autoafirmación del hombre como humanidad. Al hacerse equivalentes las nociones de sociedad y de humanidad, los problemas humanos son exactamente y exclusivamente los problemas sociales. Con ello, la importancia de la instauración de la sociedad como orden se identifica con la realización del hombre. El teórico que formula por primera vez esta tesis con suficiente amplitud y ligándola a una crítica de aquello en que se había cifrado en última instancia la autoafirmación individual (a saber, la propiedad del capital) es Carlos Marx. Para Marx, el humanismo es el comunismo.

3.- Cultura moderna y el valor del trabajo

"Aunque desde cierto punto de vista el liberalismo y el marxismo son doctrinas contrapuestas, hay una cuestión que en cierto modo es común a ambos. Esta cuestión es la que, entendida en un sentido amplio, se encierra en lo que se llama cultura. La cultura, en la acepción que ahora interesa, es el orden de las obras humanas en tanto que dichas obras, precisamente por ser elaboradas por el hombre, y subsistir fuera de su individualidad biopsíquica, constituyen el mundo de lo

humano. En la terminología que arranca de Hegel, se habla de espíritu objetivo u objetivado. Esta terminología tiene su razón de ser en el hecho de que el hombre se prolonga o se proyecta en sus obras, las cuales, por lo mismo, son otro de los sentidos de la palabra hombre. El hombre no es sólo el individuo y la sociedad, sino también sus obras, esto es, el orden de objetos que se definen por la impronta humana.

"La ética liberal da una importancia primaria al obrar humano: el hombre se especifica por sus obras y se encuentra en ellas. El marxismo, precisamente porque objetiva extremosamente la realización del hombre, es un culturalismo: el hombre como término es humanidad; pero como el término de la actuación humana es la obra humana, resulta que la humanidad y la cultura tienden a coincidir desde el punto de vista marxista.

"Las consideraciones anteriores nos permiten ahora señalar que la noción de hombre se puede tomar en cuatro acepciones distintas, de las cuales sólo tres son tomadas en consideración por el liberalismo y el marxismo: el hombre, por una parte, es el individuo; por otra parte es la humanidad: en tercer lugar, es el espíritu objetivo; por último, el hombre es también el hombre-Dios.

"Tanto en el liberalismo como en el marxismo hay que señalar que la tercera acepción constituye un elemento decisivo: para el liberal, la justificación o la prueba de su éxito son sus realizaciones; para el marxista, la humanidad como término es fruto del obrar humano.

"La cuestión del espíritu objetivo se enfoca en primer término desde la perspectiva del trabajo. Resulta por lo tanto que en los diversos contextos (liberal, marxista, cristiano) el significado de lo que se llama espíritu objetivo depende de la interpretación, peculiar en cada caso, del trabajo humano.

Para un liberal, el trabajo es un esfuerzo que culmina en la obra realizada, en tanto que ésta permanece en su propia órbita individual y constituye la prueba de su éxito individual.

Para un marxista, el trabajo es la urdimbre de la construcción de lo humano: el resultado del trabajo es la humanidad; el hombre juega a sí mismo a través del trabajo; por eso, la deshumanización es la expropiación del resultado del trabajo (acepción fundamental de la alienación para Marx).

Para un cristiano, el trabajo es una actividad susceptible de santificación, esto es, una aportación positiva, generosa, en la que vuelve a aparecer la asociación con la iniciativa misericordiosa de Dios.

Estas tres interpretaciones del trabajo son claramente distintas. Pero, por lo mismo, aceptar una de ellas comporta o entraña entender a las restantes como insatisfactorias o irreales. Para el cristianismo (supuesto que haya tomado en serio lo

que es trabajar) el defecto, común al liberalismo y al marxismo, es una interpretación del trabajo no suficientemente generosa, ya que en ambos casos el sentido trascendente del trabajo no se percibe. Hay que denunciar un inmanentismo, bien individualista, bien humanista, en las interpretaciones "postcristianas" del trabajo. Este inmanentismo (perfeccionismo individual o construcción de la humanidad) no puede agotar el alcance que tiene el trabajo para el cristiano en cuanto lo relaciona con Dios"[458].

4.- La infinitud en el pensamiento moderno

Distintos contenidos se han ido dando en el pensamiento moderno, desde Escoto, al vocablo infinito. En efecto, Descartes, empero, reservará el nombre de infinito sólo para Dios, mientras que a las cosas, números, líneas y extensiones les da el nombre de indefinidas: "Llamaremos a estas cosas indefinidas más que infinitas, con el fin de reservar a Dios solo el nombre de infinito"[459].

Algunos filósofos modernos realizan desacertadamente una inmersión del infinito en el mundo. El título de una de sus obras es significativo: "De infinito universo e mondi". Y según parece, Bruno comenzó su discurso ante la Inquisición de Venecia con estas palabras: "Yo enseño un universo infinito, obra del infinito poder divino".

Este poner el acento de la infinitud no sólo en Dios sino en el mundo, resuena también, en el panteísmo de Spinoza, que entiende por Dios "un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia consistente en una infinidad de atributos, de los cuales cada uno expresa una esencia eterna e infinita"[460]. Según Spinoza, de la infinitud divina proceden necesariamente infinitas cosas de infinitos modos. El vocablo infinitud es, por lo tanto, clave en el espinozismo. En él, no tiene sentido hablar de finitudes caducas.

Pascal sentirá la tensión radical del hombre entre la infinitud del ser divino y la infinitud de la nada. Malebranche pretenderá explicar nuestra noción del infinito acudiendo a la visión en Dios, ya que sólo Él puede suministrarnos esa idea.

Y Leibniz sentirá vibrar la infinitud numérica de las mónadas, cada una de las cuales es como un espejo del universo. Para Leibniz la idea positiva de infinito entra en el ámbito de posibilidades de la razón; lo finito nos abre las puertas a su conocimiento, no como una intuición clara y distinta, sino como principio de inteligibilidad de lo infinito; la ciencia del infinito se convierte para él en la ciencia "ubi, interventu infintoi, finitum determinatur".

El concepto de infinito potencial aparece también en Kant, cuando afirma que: "el verdadero concepto trascendental de la infinitud es que la síntesis sucesiva de la unidad en la medición de un quantum nunca puede ser cumplido". Igualmente el problema de lo infinito en Kant aparece en el planteamiento de la "primera

antinomia de la razón pura", en torno al problema de la finitud o infinitud de un mundo, que Kant declara indefinido[461].

Kant, por su parte, entiende que las antinomias derivadas de la consideración trascendente de lo infinito, sólo pueden resolverse si se adopta el punto de mira del idealismo crítico. Las cosas en el espacio y en el tiempo -y el espacio y el tiempo mismos- no son conjuntos finitos o infinitos, dados independientemente del conocimiento humano, sino meros fenómenos, cuya realidad está ligada al proceso indefinido de la experiencia. La razón exige no detenerse nunca en la serie de fenómenos espacio-temporales, sino progresar siempre, tendiendo –como límite a lo infinito. No se da entonces, de hecho, ningún comienzo en el tiempo, ninguna limitación en el espacio, y ninguna parte compositiva última. Lo que está presente en el conocimiento de experiencia, según Kant, es una ley que prescribe la incesante aplicación de la síntesis espaciotemporal, en la continuación indefinida de la experiencia. Lo incondicionado no es ningún miembro de la serie de los fenómenos, sino que ha de presuponerse hipotéticamente como fundamento de la misma. La «absoluta totalidad de las series» es una Idea, que tiene un uso meramente regulativo. Si, dejándose llevar por una engañosa dialéctica, se reifica, se produce la hipóstasis personalizadora de la Divinidad, como Ideal de la razón pura.

En Hegel culmina el pathos del infinito, desde las coordenadas de un idealismo absoluto que reduce la realidad a la idea y disuelve lo finito en la infinitud del absoluto. La disolución de lo finito en lo infinito es sintomática de todo panteísmo, y en el caso de Hegel lo finito pierde realidad para integrarse en lo infinito. Verdaderamente sólo el infinito existe, mientras que lo finito queda diluido en pura apariencia de ser. "El infinito es la negación de la negación, lo afirmativo, el ser, que se ha vuelto a establecer nuevamente a partir de la limitación. El infinito existe, y existe en un sentido más intensivo que el ser primero e inmediato; es el ser verdadero, el levantamiento por encima del límite"[462]. Lo finito pierde hegelianamente realidad para ganarla lo i. Esto supone un desaparecer de lo finito en lo i., hasta el punto de que "lo que existe es sólo el infinito"[463].

1.- Primer resultado: "Sereis como dioses"

Opina Polo que "la filosofía moderna concede gran importancia a la libertad. Ya Descartes sostiene que lo más parecido a Dios en el hombre es la libertad"[464].

Pero además, para Polo considerar que "la noción de persona única es un completo disparate. […] la persona es incompatible con el monismo. Más aún, una única persona sería la tragedia pura. Lo peor para el ser personal es aislarse o ensoberbecerse, pues el egoísmo y la soberbia agostan el ser donal"[465]. Por consiguiente, no basta decir que el hombre no es un sujeto: se ha de ir del sujeto al yo, y del yo a la persona. En la filosofía moderna el sujeto se enfrenta,

especulativamente, con el problema de su propia representación, o se aísla de cualquier otro, al enfrascarse en el problema de la certeza. Ningún filósofo moderno ha resuelto la cuestión de la intersubjetividad."[466] De ahí que Rafael Corazón presente a Descartes como el filósofo de la soledad[467].

Para Polo "hay una omisión constante de la intersubjetividad: Descartes y el sum, Kant y el sujeto trascendental, Hegel y el sujeto absoluto –autoconciencia–. Desde estos planteamientos la intersubjetividad no se puede ni siquiera vislumbrar."[468]

El pensamiento moderno, en definitiva, hereda la postura voluntarista. Es tributario en esto del grandioso aprecio que por la voluntad tiene el cristiano que sabe que Dios es Amor. Ningún moderno es griego en este punto decisivo. Ni siquiera Hegel. De hecho, cuando un moderno establece la primacía del deseo descubre enseguida la desesperación o la angustia.

1.- Newton : números pensados vs números físicos reales

Para Santiago Collado, la física que nació en el siglo XVII se constituyó pronto como paradigma científico. La clave de su éxito fue el uso que Newton hizo de las matemáticas. Sostengo que el análisis de la mecánica newtoniana encerraba los motivos de la crisis que atravesó en el siglo XIX, y también los recursos para superarla. Estudiamos en este artículo las razones de carácter epistemológico que explican estos avatares desde la gnoseología poliana[469].

Prosigue S. Collado afirmando que "uno de los primeros logros de la mecánica de Newton ha sido la unificación del mundo estelar con el mundo sublunar aristotélico"[470].

Otro logro ha sido sin duda la unificación de la experiencia ordinaria con las matemáticas, es decir, Newton consiguió cuantificar la realidad material con la que nos tenemos que enfrentar a diario.

Las consecuencias positivas de estos logros newtonianos fueron el de alcanzar una comprensión general y coherente de toda la realidad material, así como la posibilidad de ejercer un efectivo control experimental sobre los movimientos tal como los entendía Newton. De ese modo, hacía aparición la clave de la nueva ciencia, en esta posibilidad efectiva de experimentación, sustentada en el alto grado de conocimiento de las matemáticas alcanzado entonces. Fueron, pues, las matemáticas la verdadera clave del cambio, la auténtica opción de Newton. Describir matemáticamente la realidad. Para Newton, y después para todos sus seguidores, importa ya menos lo que las cosas son en sí que la descripción matemática de la realidad, como indica en su obra más importante: Principios matemáticos de la filosofía natural.

La novedad pues de la nueva ciencia radicaba en su método hipotético deductive que culmina con la contrastación experimental. La ciencia moderna, ahora, conoce y conoce, pero en realidad, conocer es otra cosa. Se alcanza con la ciencia una peculiar unificación entre las matemáticas y la experiencia ordinaria, hasta tal punto, que incluso hoy en día, parece ser, para algunos, el nivel cognoscitivo más elevado posible.

Como se puede ver, Newton acude al número pensado para conocer la realidad, expresada en números físicos reales, que no se pueden objetivizar. Son los iconos conceptuales de Newton. Este nuevo planteamiento da lugar así a una auténtica revolución científica, pero también influirá en el pensamiento de autores modernos, e incluso contemporaneos. S. Collado considera que, según Polo, el éxito de la mecánica descansa sobre dos postulados que, en rigor, no son comprobables: la isotropía del espacio y la isocronía del tiempo. Ninguno de estos postulados es de carácter matemático pero su asunción es necesaria para que los principios matemáticos formulados por Newton sean aplicables y el experimento tenga sentido.

Por otra parte, el análisis simplificado de Newton, se basa en las nociones de masa,fuerza, espacio y tiempo, que no son más que objetivizaciones que denomina magnitudes fundamentales. Con ellas, Newton intenta describir la totalidad de la realidad material y sus movimientos. Pero dentro de su simplificación, los experimentos daban la razón a los números pensados, a su icono conceptual. Encontraba así un asombroso parecido. Era una forma de abordar, con sencillez, el problema del cambio que se presenta a nuestra experiencia ordinaria[471].

De esa manera, el ideal de poder comprobar con certeza la verdad de lo que se afirma parecía haber sido alcanzado por la física, garantizándose así el dominio sobre el mundo material y el progreso. Muchos científicos llegaron a pronosticar, en el siglo XIX, el agotamiento de lo que se podría descubrir con la física newtoniana. Pero la física newtoniana, y el pensamiento subyacente, sufrió su crisis con el descubrimiento de la física cuántica y relativista, aunque, hasta hoy, la mirada newtoniana de la realidad no ha parado de progresar con todos sus aspectos positivos para la humanidad.

Pero, como sostiene también Collado, los interrogantes sobre la verdad de lo que llegamos a conocer con la ciencia física, han aumentado. Nos estamos dando cuenta, a partir de los mismos descubrimientos físicos, que la realidad no se agota con nuestra mirada científica experimental de la misma, y que, como diria Polo, hay que abandonar el límite mental necesariamente, pues los mismos conocimientos adquiridos con el método científico, desvelan otras dimensiones cognoscitivas de lo conocido. S. Collado propone una respuesta frente a tantos cambios suscitados en la física matemática en los últimos siglos.

S. Collado describe en su trabajo que para Polo existen realmente los números físicos. La realidad material tiene números a los que Polo llama números físicos. Estos números son el modo en el que los principios físicos -las cuatro causas descubiertas por Aristóteles- concausan entre sí, por eso podemos decir que la realidad "tiene" números. Polo afirma que "el número físico es el éxito de la concausalidad". Pero el modo en que nosotros conocemos el número físico es mediante el número pensado, que versa sobre el número físico con un tipo de intencionalidad que es precisamente la hipótesis. No conocemos los números como conocemos los principios. Estos últimos, para Polo, no se conocen intencionalmente, es decir con actos operativos, sino mediante actos que son hábitos. El conocimiento de los principios físicos, de las causas, es un conocimiento de lo real físico, pero no es eficaz en orden a su control.

Pero conviene insistir en que los números pensados no son los números físicos: hay más números físicos que los que podemos pensar. El modo en que referimos el número pensado al número físico es precisamente, para Polo, la hipótesis. Esta es posible como hipótesis precisamente porque hay más números físicos que pensados. Las hipótesis, por tanto, son números pensados, pero que versan, son intenciones, sobre los números físicos a los que no agotan.

Pero por otra parte, Polo da cuenta de la eficacia del número sin apartarse del realismo aristotélico, sin tener que admitir una especie de armonía preestablecida por Dios, que sería el Creador tanto del mundo de las ideas como de la compleja realidad de los cambios físicos. Los objetos matemáticos son intencionales, no ideas en sí, pero su intencionalidad es hipotética en el sentido antes mencionado.

El problema es si la realidad que nosotros queremos describir tiene tres o cinco: pensando tres o cinco nosotros hacemos una hipótesis sobre la tenencia de la realidad. Parece claro que el análisis de Newton tuvo el acierto de pensar los números con los que podemos describir el movimiento de lo físico que conseguimos conocer en nuestra experiencia ordinaria, lo que conocemos directamente con nuestros sentidos, por ejemplo. Se puede decir que el éxito de Newton, y el periodo de bonanza en la ciencia que le siguió, se debieron a la armonía entre lo que las matemáticas nos decían y lo que la experiencia común nos mostraba. Los números parecían ser un refrendo, una confirmación de la realidad física observable y experimentable. Esta fue la unificación de matemáticas y realidad conseguida por Newton.

El problema es que el movimiento que con la mecánica se consigue capturar no parece que sea el único movimiento que podemos conocer en el mundo natural y, por otra parte, todo análisis comporta una simplificación. La visión de la realidad que tenemos a través del análisis previo no nos permite ver la realidad completa: hay ámbitos que han quedado fuera. Si constituimos ese análisis como paradigma de

conocimiento y no tenemos experiencia o noticia de los ámbitos que han quedado fuera de él, no encontraremos problemas. Tropezaremos con ellos cuando alcancemos a experimentar en esas regiones que el análisis había excluido. En la insuficiencia del análisis newtoniano se escondía, como hemos dicho, el germen de la crisis que se desencadenó a finales del siglo XIX.

El análisis newtoniano encerraba ya la crisis con la que se tendría que enfrentar antes o después y, también, los recursos para salir de ella. La crisis proviene de la insuficiencia del análisis. Los recursos residen en la opción por la matematización de la realidad. Salir de la crisis en realidad significa la aceptación de que lo que nos dicen las matemáticas no podemos representarlo imaginativamente y, por tanto, que tenemos que dejar atrás en ciertos ámbitos de la física el "sentido común" que es aportado por el nivel cognoscitivo de la imaginación.

El análisis newtoniano resulta ser insuficiente porque introduce simplificaciones que llevan a capturar un ámbito del movimiento muy reducido. Un tipo de movimiento del que incluso cabe dudar que sea físicamente real. El movimiento objetivado por Newton se corresponde precisamente con el tiempo que se objetiva en el nivel de la imaginación. Ni siquiera es, por tanto, un tiempo físico en sentido estricto, ni tampoco un tiempo objetivado por los sentidos externos. Se trata de un tiempo que ostenta ya un alto grado de formalidad pero no es tampoco el tiempo entendido en el nivel intelectual. Es el mismo tiempo, y también el espacio, que se corresponde con las formas a priori de Kant. La simplificación ciertamente permite la matematización: la formulación de hipótesis sobre la realidad física. Pero la objetivación del tiempo y del espacio empleado pertenece al conocimiento que la imaginación nos proporciona de ellos. Esto permite dar cuenta del éxito de la mecánica de Newton en relación con la experiencia ordinaria y, también, de la ruptura que más tarde se produce entre esa experiencia y la física.

Con Newton, hay una separación entre materia y movimiento conseguida a través de la noción de masa. La materia es inerte o inercial, un factor constante que permite unir espacio, tiempo y fuerza. Esto obligará después a adoptar un principio dinámico que será la energía. Pero la energía será también exterior a la materia que mantiene su constancia en cualquier caso.

Y por otra parte, hay una separación entre espacio y tiempo. Por el espacio no pasa el tiempo y el tiempo fluye al margen del espacio que recibe una consideración, como el tiempo, absoluta20. Se puede decir que hay una sustancialización del espacio y del tiempo. Esta mutua exclusión es la que permite su al espacio y al tiempo ser unificados con lo material, a través de la masa, de una manera matemáticamente sencilla. Pero se trata de una unificación a posteriori. Podríamos

decir que se trata de una unificación que llega muy tarde respecto a la consideración estrictamente física del espacio y el tiempo.

También se excluye completamente la consideración de la causa final aristotélica. En estricto sentido, el movimiento inercial de Newton no es causado. La objetivación de la masa junto con las otras simplificaciones introducen importantes reducciones en la comprensión de las causas: la finalidad, por ejemplo, queda completamente eliminada. La clave de esta supresión, como ya se ha señalado, está en la noción de masa y la reducción en la consideración de los tipos de movimientos que esta supresión introduce. Paradójicamente, el hecho de no dejar lugar para la consideración de la causa final conduce al determinismo que es característico en la física de Newton.

La mecánica newtoniana modifica sustancialmente la comprensión de las causas descubiertas por Aristóteles.

En la tradición aristotélica las causas material y formal son consideradas como causas intrínsecas a la sustancia. La causa eficiente es, en cambio, extrínseca en los movimientos físicos transitivos. Otra de las alteraciones importantes introducida por el análisis newtoniano es hacer de la causa formal una causa extrínseca a la sustancia y, a la vez, entender la causa material y la eficiente como las causas intrínsecas.

Un problema que se desprende de lo dicho hasta el momento consiste en qué admitimos como comprensión de la realidad física.

2.- La soledad de Descartes

Los racionalistas son realmente voluntaristas, cuyo origen, como ya hemos señalado, lo podemos encontrar en el pensamiento de Escoto, potenciado por Ockham y después por el nominalismo. Se potencia el pensar con el querer. Primero querer y después pensar, dudar, busacar la seguridad, la autonomía –mal comprendida-, incluso hoy en día. Ahora la verdad es sólo un medio para sus objetivos, y se reduce la verdad a la certeza, con las consecuencias morales inevitables propias de esta era moderna. El problema es que les va a resultar muy dificil salir de ellos mismos, a los pensadores modernos y en particular a Descartes, par dar razón la realidad y por ello, se construirán una concepción de Dios a su medida para justificar sus métodos de pensar.

Se inicia así la construcción del orden de lo pensable, aunque dando un excesiso uso a la vía del conocer, la generalización en términos polianos, como denunciará en su momento acertadamente Pascal. Se da, pues, preferencia, a la operación de negar. Con el pensamiento moderno, se busca así conocer mejor los abstractos pero por el camino de pensar más, y de no pensar con mayor profundidad. Los grandes filósofos modernos, buscan pues ahora un fundamento sólido, en ellos mismos, y ya no en la realidad: sitúan el fundamento, como ya hemos señalado, en la subjetividad. Como

advierte el Profesor Polo, la filosofía moderna es simétrica respecto de la clásica, pues si para los clásicos el ser fundamental está más allá del hombre, por el contrario, para los modernos, el fundamento es antropocéntrico. Se llega así, también, a separar el bien de la belleza.

Como señala Polo, en la modernidad ha proliferado con abundancia la sofística, con un antropocentrismo y un relativismo cultural sin restricciones. Son como visiones del mundo al servicio del hombre para el dominio del mundo. Todavía hoy en día, estamos envueltos innegablemente en todo el mundo, por una gran oleada de sofística, de relativismo sin sentido alguno, si no la propia soberbía nuestra. Al igual que en tiempos de Platón y Aristóteles, seguimos en el siglo XXI arrastrados por el discurso y por la propaganda.

Urge pues, más que nunca, sumergirse en lo real, en lo verdadero, en el que ya estamos para arrancar a esa realidad su intrínseca inteligibilidad. Como veremos, si en tiempos de Aristóteles se refutaba al relativismo sofísta, en nuestros tiempos se incluye la refutación del criticismo moderno: cuestionarse si es posible el conocimiento, la verdad, la certeza, la existencia propia, etc. Con los modernos, se sustituye la verdad por la certeza, acabando siendo el bien y el mal subjetivos. Predominará la inmanencia, frente a una muy débil trascendencia, lo cual permitirá mayor tranquilidad, dominio de sí, independencia, la autonomía mal entendida como apuntabamos. La filosofía moderna nace realmente y propiamente con su duda ante el conocimiento intelectual teórico, y en particular, ante su orientación al las realidades más altas y decisivas de la vida[472]. Y por supuesto, ya no es ahora la verdad la que nos liberá, sino al revés. Sólo interesa lo propio, lo individual: los principios del liberalismo vendrán así definido, poco a poco, por la misma razón, pero también vividos, baste recorder las distintas revoluciones políticias en Inglaterra, en Estados Unidos y sobre todo la revolución francesa de 1879.

Descartes quiere conocer el hombre solo con la abstracción, pero para Polo lo superior no se puede conocer con lo inferior. La intimidad humana no se puede desvelar con ideas, pero el yo pensado e idea, no piensa.

Así, el punto de partida del pensar en Descartes es, sin reservas, la primera persona: “pienso, luego existo”, lo cual contiene, como ha puesto de relieve Polo, una clara alusión a la voluntad. El yo aparece identificado con el pensar, pero con el pensar autoconsciente.

Con el planteamiento cartesiano se llega pues a una clara distinción entre el pensar y la realidad material.

Descartes introduce el sum en el pensar, y con él la facticidad[473]. Reduce así la noción de persona, y en consecuencia, su visión sobre Dios y sobre el mundo. La persona es mucho más que ideas, y todavía más, Dios.

Vamos a ver como desde Descartes hasta los más radicales idealistas como Hegel, unos tratan de reducer la realidad y otros tartan de elevarla demasiado, pero recordemos que para conocer la realidad intrínseca, no hay que idealizarla sólo, sino "pescar" la realidad tal como es, tarea que ningún pensador moderno ha conseguido.

Para Descartes, su primer principio es, pues, una verdad relative al sujeto, pero se encierra en la subjetividad, y el modo de salir de sí, y fundamentar lo conocido, sera demostrando la existencia de Dios, pues para Descartes, será "su dios" quien remita al mundo. Así, las pruebas cartesianas de la existencia de Dios tendrán como punto de partida la existencia del sujeto pensante y la idea de Dios que este sujeto encuentra en sí.

Si Dios es la causa de mi ser, puedo saberlo porque posee esa idea. La idea de Dios es ahora una idea innata. Desde luego que Descartes es nominalista, pues parte de un conocimiento intuitivo intelectual. Todas las demostraciones de la existencia de Dios propias de los filósofos racionalistas, se basarán, como lo muestra Polo, en la idea de Dios, de ahí que el argumento ontológico sea el preferido por todos ellos[474].

Por decirlo brevemente, al pensar no le basta su actividad para ser real, necesita también un refrendo que lo saque de su ensimismamiento. El sujeto se transforma así en una cosa que piensa, junto al resto de las cosas. Es ese carácter de cosa, el que introduce la separación neta entre el pensar y el cuerpo.

Para Leonardo Polo, el Dios de Descartes es tanto el Dios de los sabios como también el Dios de los creyentes. Para Descartes, la religión, la creencia y la razón deben unirse en una misma reflexión ya que todas las realidades emanan de un Creador único. Con Descartes, se ve claramente la simetría del fundamento, pero se le va a complicar la vida pues, dificilmente va a poder con la razón, siendo finita, concebir lo infinito adecuadamente.

La cuestión de Dios es, desde luego, una necesidad para el espíritu humano, aunque éste no puede abrazarlo totalmente, Dios no es un objeto que nos sea dado. Sin embargo, para Descartes, Dios es el principio obligatorio de nuestra consciencia verdadera de las cosas, es decir, el pensamiento identifica la idea de Dios con la idea de perfección.[475]

Al invertirse el binomio verdad – libertad, es ahora la realidad la que debe estar al servicio de nuestra felicidad. En realidad, con Descartes se tiene, algo así como una vuelta al platonismo. Las ideas innatas me dicen como funciona mi pensamiento pero no la realidad. Descartes no busca admiración sino seguridad utilizando la verdad "reducida", es decir, la certeza, convicciones subjetivas. Es puro representacionismo pero Descartes no está "totalmente" seguro de que las ideas se correspondan con la

realidad. Es un conocimiento parcial que elimina por completo la noción real de ley natural. Con ese modo de pensar, no sólo se llega a conductas morales reducidas, pues se ve a la persona de modo rebajado, sino que además que se va preparando el terreno para la secularización de las mismas personas y de la sociedad en consecuencia.

Vemos pues que la novedad de Descartes en cuanto a la realidad de Dios es que plantea la existencia de Dios con la conciencia racional del hombre. Descartes acepta la dependencia con Dios, pero una vez aceptada esta dependencia, podemos y debemos vivir nuestra vida guiados por nuestra voluntad y nuestra razón. Considera pues al hombre al margen del orden sobrenatural. Con él, lo importante, es lo relativo a la vida terrena, dejando de lado el capax Dei del hombre. Aunque, Descartes demuestra que Dios existe, y lo hace de varios modos, y por lo tanto, a pesar de los pesares, demuestra indirectamente que el hombre es capaz de llegar a lo trascendente, tal como él lo entiende claro está!

Para Descartes, la idea de Dios garantiza la verdad de nuestro conocimienot claro y distinto. Pascal, con fuerza, le reprochó utilizar a Dios para sus propios fines de su sistema cartesiano, cuya única función era la de dar un empujón para poner el mundo en movimiento, olvidándose después de Dios.

Según Descartes, la misma finitud que reconoce el hombre en sí mismo es ya una manifestación de la infinitud y perfección de Dios que yo conozco. Dios es causa necesaria de mi idea en mi. En la misma sustancia pensante se halla la idea de Dios como condición del pensamiento mismo del yo. Dios es causa de la existencia del yo. Por eso, con el argumento ontológico, Descartes llega a afirmar que sin el conocimiento de Dios es imposible llegar a saber nada perfectamente. Las ideas son pues presencias reales ante la conciencia. Están pues las ideas innatas, que encuentro en mi junto con mi conciencia, las ideas que me llegan de fuera, las ideas artificiales construidas por mi mismo. La idea de Dios en Descartes ya no se plantea a partir del mundo exterior al hombre, sino a partir del hombre mismo, de su conciencia. Tal idea, que está en mi pero no procede de mi, sólo puede tener una causa adecuada a un ser infinito, a Dios. Una idea que está en nosotros, pero no procede de nosotros.

Descartes se recluye en sí mismo, “quiere” empezar a pensar, paraliza el pensamiento y toma la decisión de actuar desde la más completa soledad. Después de dudar de todo, añade: “ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos”[476]. ¿Por qué ha buscado conscientemente la soledad?, ¿qué le mueve a eliminar de la mente todo objeto, siendo así que “un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir”[477]?

En Ockham el pensamiento se desligaba por completo de la realidad; la voluntad —la arbitrariedad— divina, hacía imposible transitar desde la mente hacia el mundo exterior, constituido por meros hechos inconexos e ininteligibles. Descartes, en cambio, retrocede a propósito ante las ideas porque no son de fiar, es decir, porque suponen un límite para el conocimiento; en concreto, “la condición de posibilidad del retraimiento cartesiano es un valor intelectual ausente de los supuestos, pero no ausente en absoluto…

3.- Pascal: el corazón que tiene razones

Fue un matemático, físico, ingeniero, genial. Fue un hombre de mundo. Padre de la prosa francesa. Filósofo y teólogo destacadísimo.Se declara bien consciente de los límites de la razón.

"El eterno silencio de los espacios infinitos me aterra", resume la postura ante la pregunta ¿Qué es el hombre? Se declara bien consciente de los límites de la razón. Es consciente de la miseria y pobreza del hombre; hay una radical inseguridad del hombre ante el mundo.

Por ejemplo, el espíritu de fineza de Pascal es un ataque al racionalismo que intenta recuperar la primariedad del ser.

Por ello para salvar la primariedad del ser, y volvemos con esto al intento de Pascal, hay que desobjetivar. Mientras se objetive es preciso hablar de indivisión. Nótese que en el orden categorial hay división. Las categorías son géneros supremos, irreductibles, incomunicables. Si el ser se pone por encima del orden categorial, que es una división, entonces el ser habría de ser indiviso. De ahí procede el uno trascendental. El uno trascendental como indivisión implica negar la diferencia en el ser. Paradójicamente entonces el ser es uno y no admite distinciones. Y esto es contradictorio con la misma noción de trascendentalidad. Pero si el ser en cuanto indiviso es metacategorial, y hay que explicar las categorías desde el ser, entonces ¿cómo proceder? Sólo cabe hacerlo como la degradación de una fuerza, de la unidad previa. Así se distingue entre el ser (lo uno) y lo múltiple. Esta distinción hace de las categorías contracciones del ser. Pero todo este planteamiento está plagado de aporías.

Así cuando Tomás de Aquino afirma que "aquello que primero cae bajo la aprehensión del intelecto y en lo que el intelecto resuelve todos sus conceptos es el ente", algunos lo interpretan afirmando que el ente es el primer concepto. También se puede interpretar más satisfactoriamente señalando que el ente no es ningún concepto, sino aquello en que se resuelven todos los conceptos. Pero esto implicaría carecer de concepto del ser. Es entonces cuando aparece la analogía. El tema de la analogía es sugerido porque el ser es superior a las categorías, siendo éstas asímismo reales. Entonces no se puede afirmar que el ser sea indiviso, puesto que el ser se

vierte en la división, en la analogía. Ha de haber un primer analogado; y también los análogos son ser, tipos de seres. Pero entonces nos hemos metido en otra aporía insoluble. Si el ser no es concepto, ¿cómo volver del concepto al ser?, a aquello en lo que se resuelven todos los conceptos. Entonces se recurre a una teoría de los universales que siente un realismo moderado. Como digo, esto está plagado de dificultades.

Mejor será estudiar la creación y ver cómo son todas las primariedades del ser. Estudiar si la primariedad del ser permite el tratamiento de los primeros principios, y si éstos son varios. Pero entonces el trascendental uno correspondería al de identidad. Esto es, la unidad se convertirá con el ser según un primer principio, pero no según todos. Al estudiar la identidad es preciso desechar la noción de indiviso. Credo in unum Deum..., pero en seguida aparece la diferencia: Pater, Filium... Eso es un estudio exclusivamente de lo primero, del ser. Además hay que ver cómo tienen que ver con la identidad la inteligencia y la voluntad. Y ahí nos salimos de la metafísica para adentrarnos en la antropología. Es preciso reelaborar la noción de espíritu, porque si la verdad es trascendental, la inteligencia también ha de serlo. Hay que ver el ser como inteligible y como inteligencia.

4.- La teodicea de Leibniz

El pensamiento de Leibniz está muy presente en el Corpus de Leonardo Polo. Cierto es, que a estas alturas, nos hayamos dado cuenta de Polo tiene un estilo propio en el modo de abordar los problemas y los autores. Polo entra en los problemas con el peso de la historia. Tiene en cuenta cómo se han enfrentado los otros y los asume para dialogar e intentar repensar el problema desde el mismo problema y desde los puntos de vista aportados por los propios autores. Al final, como es obvio, el peso de la realidad es el contrapunto que pone su justa medida. Para Polo, como no podría ser de otra manera de acuerdo con su abandono del límite mental, la historia aporta unos presupuestos conceptuales de la realidad que le permiten seguir pensando y dialogando con el transcurrir de la misma historia. Esto es así, pues, detrás de los distintos planteamientos lo que subyace es una búsqueda, acertada o no, de la verdad. Para Polo, encontrar la verdad es algo que despierta inspiración; es algo que constituye un punto de partida.

Como afirma Ignacio Falgueras, el pensamiento de Polo se ha vinculado más estrechamente a cuatro pensadores: Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel y Heidegger[478]. Precisamente en relación Hegel es dónde Leibniz tomo protagonismo, para poder explicar a Hegel. Pero Polo es consciente de la fuerza y los límites del pensamiento de Leibniz. De hecho, Leibniz está presente en la mayor parte de los escritos de Polo[479]. Polo considera que Leibniz es el primer autor que formula por primera vez la noción moderna de progreso a finales del siglo XVII[480].

Es el primero que piensa en el progreso como ley de la existencia temporal[481], yendo más allá que Newton. El progreso como incremento del conocimiento es posible, pues podemos controlar el mundo, ya que el universo es una gran máquina[482]. También hace uso del término de progreso indefinido para caracterizar así la existencia de las mónadas creadas, como un movimiento en el que se despliegan sin término sus atributos[483].

Pero además, Leibniz es el que utiliza el témino teodicea para hablar de la justificación de Dios, aunque, como bien puntualiza Polo, es un término poco apropiado, pues a Dios no hay que justificarlo[484]. Aún así, Polo reconoce la genialidad de la justificación de Dios, que Leibniz intenta[485]. Para Polo, lo nuclear de Leibniz es su concepción de la posibilidad. En efecto, Polo se interesará por cómo analiza Leibniz la posibilidad y su convertibilidad con la necesidad, pues proporciona, según Polo, la clave interpretativa para explicar la Teodicea leibniciana[486]. La crítica que hace Polo a Leibniz permite entender hasta que punto la metafísica leibniciana, en la medida que es modal, no posibilita el acceso a lo real y, por lo tanto, a la realidad de Dios, ya que pretende justificar a Éste como necesario, lo cual tiene poco que ver con el Dios cristiano, el Dios Vivo.

Para Tomás de Aquino, la posibilidad y la necesidad no se equiparán, pues lo posible es aquello que puede ser y no ser. Lo necesario no se identifica así en modo alguno con lo posible, mientras que para Leibniz lo necesario es lo totalmente posible[487]. Es decir, en el planteamiento clásico las nociones modales no cumplen funciones trascendentales, mientras que en el idealismo, lo modal hace las veces de lo trascendental[488]. La posibilidad de la que habla Leibniz cuando afirma que para demostrar la existencia de Dios hay que partir de la posibilidad de Dios, habla, en realidad, de la posibilidad en términos de pensabilidad. Polo afirma que si se puede soldar la posibilidad pensada con la necesidad, se da consistencia interna a la posibilidad, se salva la verdad pero no se salva el ser[489].

También para Hegel la posibilidad es la guía de la necesidad: es necesario que sea posible todo lo posible: en un tiempo limitado no todo es posible. Al asegurar la necesidad con la entera posibilidad, el tiempo entero es la edición y la explicación de la posibilidad total[490]. La lógica modal es, ante todo, la lógica de la posibilidad, que lleva desde la posibilidad atomizada a la totalidad de la posibilidad. Esa lógica, en la versión de Hegel, es la dialéctica[491].

Para Polo, Leibniz es el primer pensador que sienta la prioridad de la posibilidad sobre la efectividad de un modo sistemático[492]. Aunque Leibniz no llega a estudiar cuáles son las conexiones de la posibilidad en su situación primaria, tanto en Dios como en las mónadas creadas[493].

5.- Dios, como postulado en Kant

Inmanuel Kant mantenía que la razón no conoce el mundo porque el mundo existe, sino, a la inversa, hay un mundo porque lo conocemos. El mundo conocido es fenómeno, no realidad en sí o noúmeno, decía. Fundaba así una nueva filosofía idealista. ¿En qué se diferenciaba de Leibniz? Según Leibniz, la razón (mónada) es creada por Dios con todas las ideas innatas. Según Kant, la razón es creadora del mundo, porque conoce elaborando seres fenoménicos. Toda la naturaleza sería un grande y complejo fenómeno.

En efecto, la razón, según Kant, debe ser creadora, porque el espacio y el tiempo no son cosas, ni sensaciones de cosas, ni ideas universales, sino algo "único" que no proviene de nuestros sentidos, de afuera, sino que hace posible a priori (de manera innata) que los sentidos conozcan. Decimos que la razón humana "siente" un mundo externo, cuando "impone" la forma a priori del espacio (figuras, dimensiones) y del tiempo (simultaneidades, sucesiones) a las sensaciones que experimenta. Así, a las sensaciones subjetivas (color, sonido, sabor, frío, etc.) imponemos las formas objetivas de espacio y tiempo. Conocer el mundo es elaborarlo dentro de la razón.

Esta teoría, conocida con el nombre de idealismo transcendental, pues Kant llama ahora “transcendental” no al objeto que conocemos, sino a lo que la razón humana le "pone" con el acto de conocerlo; de manera que conocerlo es construirlo. Con Kant, la razón humana es ahora creadora del mundo.

Obsérvese que todo el desarrollo conceptual del idealismo proviene del mecanicismo dualista de Descartes. En el sistema del filósofo francés no era posible comprender al hombre, ni sus percepciones sensoriales, ni la causalidad, que ejerce o recibe; pues, en efecto, no cabe acción mecánica sobre un ser espiritual, ni se puede explicar el movimiento físico por actos espirituales, sino mediante la fuerza, el contacto, empuje o choque, etc.

En aquella situación, el conocimiento, la acción y el hombre en el mundo quedaban sin explicación. Leibniz superaba el problema eliminando la existencia en sí del mundo; y Kant añadió la condición de una razón humana que "crea" el mundo cuando lo conoce.

Hay motivos para sospechar que los intentos de solución fueron peores que el mismo fracaso de Descartes para solucionarlo. Casi todo proviene de que el espacio y el tiempo -así como el número-, no son tan fáciles de entender como decía Descartes. Al final, puesto que no se los entiende, se niega que existan.

Kant no es panteísta pues es consciente de las limitaciones humanas. Por eso el sistema debe ser incompleto en la práctica; al hombre le falta la “clave”, la pieza fundamental que lo haga efectivo. Pero como a priori ha establecido que el saber ha de ser sistemático, la clave ha de existir y el hombre, aunque no la “conozca”, ha de “pensarla”.

En la Crítica de la razón pura la idea de Dios sólo tiene valor regulativo, no constitutivo; por eso, el conocimiento teórico es limitado e hipotético. Pero la ética no puede ser hipotética, tanto más cuanto que la razón pura es por sí misma práctica. Por eso Dios es un postulado en el que la razón debe creer con una "fe racional" pues, de lo contrario, habría que "tomar los principios morales por vanas quimeras"[494].

La pregunta pertinente es la siguiente: ¿son la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios los verdaderos postulados de la razón práctica? En realidad, los postulados de la razón práctica no son más que el rodeo que la propia razón ha de dar para asegurarse que ella no es irracional, que sus conclusiones no son "vanas quimeras".

Kant mismo lo admite con plena conciencia: "si un sistema semejante, como el que se desarrolla aquí acerca de la razón pura práctica a partir de su crítica, ha costado mucho o poco trabajo, sobre todo a la hora de no errar en la elección del punto de vista desde el cual pueda delinearse correctamente el conjunto del mismo, es algo que debo dejar juzgar a los avezados en este tipo de tareas. Desde luego, dicho sistema […] se sostiene por sí solo"[495].

La autonomía del hombre, que se da a sí mismo su propia ley moral, implica la primacía de la razón práctica —de la voluntad— y la sumisión de la razón a un interés. El resultado de este experimento, que comenzó en Descartes, Polo lo resume ahora así: "la Ilustración postula la emancipación de la razón en los términos de un total disponer de ella. Pero se trata de un postulado ilusorio, que sólo se sostiene mientras dicha totalidad dispositiva no se logra, o precisamente porque no se logra. Esta imposibilidad es lo que impide la completa demenciación del ilustrado. Para comprobarlo basta señalar que si se lograra la total disposición de la razón se produciría la coincidencia de la razón con un postulado. El absurdo es manifiesto: esa coincidencia aniquilaría a la razón"[496].

Polo considera además que: "para Hegel, Kant es poco radical porque el sistema no estará nunca completo y la clave de bóveda tampoco puede ponerse en Dios, pues el Dios kantiano no es más que una idea o un postulado. Un sistema que no existe ni existirá no es un verdadero sistema. Por eso, aunque "Kant descubre [contra Espinosa] entre la subjetividad y la idealidad una relación de fundamentación apriórica […] para Kant, la objetivación completa de la espontaneidad del espíritu es imposible; para Kant la razón es principio finito, es decir, sólo una dimensión de la espontaneidad espiritual"[497].

Para Leonardo Polo, "la filosofía de Kant es, según esto, subjetiva, pues no alcanza el ser; sentimental más que racional; empírica y contradictoria, pues acepta

la existencia de la cosa en sí que no es más que una idea, no una realidad sino una abstracción"

6.- Hegel: Dios, como pensamiento acabado

Sin duda, la repercusión directa más clara de la filosofía kantiana la encontramos en el llamado "idealismo alemán", con sus tres variantes: el idealism subjetivo de Fichte, el idealism objetivo de Schelling y el idealismo absoluto de Hegel, movimiento filosófico de la primera mitad del siglo XIX y que tiene, pues, su origen, en Kant.

Para Leonardo Polo, la inspiración cartesiana que da lugar a la filosofía moderna, en cambio, consiste en hacer de la razón el primer principio y, por consiguiente, comenzar sin supuestos. Hegel hará un nuevo intento, más radical, para ser plenamente consecuente con dicha inspiración. "En este sentido, el gran discípulo de Descartes es Hegel"[498]. La unidad sujeto-pensar-pensado, ha de ser absoluta, pero como debe realizarse sin supuestos, no puede ser inmediata, sino que debe llegar a ser, realizarse, o mejor, ser realizada. El método —la dialéctica— es reflexivo, pues la razón no debe salir nunca de sí misma: "el saber absoluto es la verdad de todas las formas de la conciencia, porque, como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad"[499].

Lo propio de la filosofía de Hegel, lo que la distingue de la de Espinosa y Kant, es que el saber absoluto es un proceso que va de la inconsciencia a la autoconciencia, del pensar que no piensa nada al pensar que lo piensa todo y se identifica con su propio saber. En ese momento verdad y certeza se identifican: basta la certeza para saber que se ha alcanzado la verdad: "para Hegel la conciencia es el reconocimiento, esto es, el caer en la cuenta de que aquello que parecía otro soy yo; por tanto, para Hegel el reconocimiento es la autoconciencia"[500].

La res cogitans de Espinosa sólo puede aspirar al amor Dei intellectualis; el sujeto kantiano, a sentir respeto por la humanidad en sí; la conciencia hegeliana no se contenta con tan poco; aspira al saber absoluto, a la plena autoconciencia, a identificarse plenamente consigo misma, si bien esto requiere un largo proceso. Pero en realidad, aunque de entrada la conciencia no lo sepa, no ha hecho otra cosa que volver sobre sí, dar un rodeo por sí misma: "a causa de la naturaleza del método que se ha indicado, la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un círculo de círculos, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro"[501].

El comienzo nunca queda atrás, si bien se va enriqueciendo continuamente. Esto quiere decir que, al final, el comienzo sigue siendo comienzo, pero repleto de su propia actividad, saturado. Polo suele caracterizar, por eso, al idealismo hegeliano de "embutido", ya que nunca deja de permanecer encerrado en su propio pellejo"[502].

¿Realmente ha logrado Hegel el saber absoluto?, ¿ha avanzado algo —mucho o poco— desde el punto de partida? Hegel, que pensaba haber comenzado sin supuestos, ha "descubierto", como si se tratara de una novedad, una inmensidad de supuestos implícitos en su sistema. Y lo que es peor, lo "nuevo", lo que la conciencia va descubriendo sobre sí misma, no es más que el pasado, es decir, lo viejo y ya conocido, porque "el valor genético del método (el destino común de forma y contenido, según la Ciencia de la Lógica) es sólo aparente: el método es inane porque se ejerce respecto del pasado (a lo más, es memoria trascendental); el sistema no pasa de ser una ordenación posterior de lo ya dado. El optimismo de Hegel es incapaz de extenderse hacia el futuro"[503].

En Hegel, como antes en Espinosa y en Kant, la razón es un postulado: el postulado, formulado por ella misma, de su propia racionalidad. La razón enrocada y enroscada en sí misma, se toma a sí misma como supuesto —como pre-supuesto— y concluye afirmando que en ella nada es irracional, que nada hay en ella que no sea plenamente conocido por ella misma y que nada hay fuera de ella misma que pueda ser real y por tanto racional. En el caso de Hegel el paroxismo llega al límite pues "la dialéctica como historiología es un fraude. Un método que se pretende ejercicio generador de contenidos no puede aplicarse al pasado en cuanto se admita, por poco que sea, que el pasado corrió a cargo de otros protagonistas. Si esto no se admite, se cae en el determinismo (aunque se diga que el pasado no existe, o que el tiempo es la eternidad, o que uno es un dios ocasionalista, o que la historia es el acontecimiento del propio pensar). En este sentido, la dialéctica no es mejor que el positivismo"[504].

Un fraude. Esto es la filosofía como sistema. ¿Qué se proponía la filosofía moderna? "Buscar la evidencia, hacer que la claridad con que el objeto se presenta ante la mente coincida con la claridad con que la mente concibe al objeto, como "criterio" de verdad es, por su propia naturaleza, caer en el subjetivismo, pues sólo aquella evidencia que dé lugar a una certeza absoluta puede ser considerada como auténtica evidencia; es decir, la evidencia, cuanto más perfecta, más subjetiva se vuelve, más se identifica con la certeza[505].

El "ideal" de la plena evidencia objetiva ha de ser abandonado, pues cuando se piensa que se ha alcanzado, entonces se ha caído en la arbitrariedad, en un criterio subjetivo determinado, no por la razón, sino por la voluntad. Por eso, "su proceso histórico [de la filosofía moderna] se interrumpe en cada pensador por efecto de la

dependencia completa en que se encuentra el contenido temático respecto de su formulación u objetivación. El sistema, como forma de la filosofía moderna, es un todo acabado, cristalizado, improseguible, consumado en el puro presente de la objetividad.

Pensar quiere decir continuar la filosofía perenne, avanzar sin dejarla de lado, enraizarse en ella y tomar impulso hacia adelante, que es exactamente la propuesta de Polo[506]

Y en Hegel está clarísima la tesis de la mutua incompatibilidad entre voluntarismo e idealismo. Si se es idealista, entonces el bien no puede ser trascendental. No se podría admitir el bien, que en cualquier caso tendría que caer bajo el régimen de la necesidad. Y eso es el amor intellectualis. Nótese que no se habla de intellectus amorosus. Lo spinoziano es el amor intellectualis, es decir: lo único es la razón.

Georg W. F. Hegel representa el máximo esfuerzo para reunir la pasión y la razón, la libertad y el sistema lógico, todas las contradicciones concretas de la existencia en una síntesis lógica, obra de la razón, que asciende paulatinamente -dialécticamente, esto es, por la fuerza de la negación- hasta el saber absoluto. La razón emerge desde la sensibilidad, a través de la conciencia y de la autoconciencia, en un devenir o evolución en que a partir del mundo sale a la luz el hombre, y de éste la conciencia de Dios. Al final, pero sólo al final, Dios es. Por tanto, Dios es el pensamiento acabado. La razón, cuando llega al término de sus posibilidades, es pensamiento del pensamiento (Dios, según Aristóteles, a quien Hegel admira). Esto significaba que Dios no es Dios sin el mundo; y también que el mundo y Dios son la historia. El hombre de carne y hueso, el "hombre empírico", es solamente un momento de paso; pero es en ese momento, en la humanidad, cuando la razón, es decir, la divinidad, cobra plena conciencia de sí misma[507]

Ahora bien, si es cierto que el sistema de Hegel es osado y sutil, si es innegable su profundidad, no es menos cierto que, si fuera verdad, la historia se habría consumado ya: no se podría proseguir. Por eso, después de Hegel, la modernidad experimentó una crisis muy grave, el pensamiento se encaminó hacia el irracionalismo.

Esta tendencia moderna había comenzado rehusando fundar la verdad y su conocimiento en el ser; propugnaba, por el contrario, la fundamentación en la certeza y en la subjetividad pensante (Descartes: "pienso, luego existo"). La voluntad sería fundamento, el absoluto independiente. El ser venía substituido –hemos dicho– por el sujeto (la razón, la voluntad) y la metafísica substituida por la antropología. Ahora, el trascendental antropológico es la libertad, pues el sujeto domina al objeto, el yo trasciende los entes.

Polo considera que: “el Dios abstracto es más bien la idea deista de la Ilustración que el Dios cristiano, que es íntimo en su trascendencia misma. El sistema de Hegel es incompresible, en su propio origen, separado del dogma Trinitario y de la Cristología. Sólo con ellos Hegel puede intentar elevar su propia religiosidad a un grado de lucidez absoluta, gnóstica, Dios y la criatura tienden a hacerse solidarios en términos de racionalidad y realidad. Dios es entendido como fondo de la conciencia (noción de sustancia espiritual) para evitar su impotencia en términos de realidad o de unificación de lo diverso”.

“para establecer su noción de Espíritu, Hegel juega con la Cristología en dos planos: el Jesús evangélico, y el Cristo que muere, el Logos divino que es Señor de su vida y de su muerte. La enseñanza evangélica, la particularidad de Jesús, es distinta para Hegel de la racionalidad de su destino real, que muestra en el nivel de la realidad Absoluta el desciframiento de la actividad humana en su estricta posibilidad infinita. De aquí se sigue que la enemistad, la ira de Dios cara al mundo, tema gnóstico típico, se lleva a cabo y es resuelta en el Logos mismo”

“La universalidad del amor cristiano es traída hasta la progresión genética del proceso racional: el amor de la voluntad es racional.”

La cuestión de Dios es omnipresente en Hegel. Cabe preguntarse si el Dios de Hegel es por excelencia un Dios de filosófo, o el Dios de los filósofos, o si todavía tiene algo que ver con el Dios de la religión cristiana, que constantemente es presentada por el mismo Hegel como la religión verdadera. También cabe preguntarse si en Hegel podemos encontrar la posibilidad de distintas acepciones de Dios, o bien debido a una evolución cronológica entre el Hegel de Iena y el Hegel de Berlin. Parece ser que hay distintos niveles de comprensión hegeliana de Dios: por una parte la consciencia religiosa de Dios y por otra parte el significado filosófico de Dios.

Los interprétes hegelianos se dividen en cuanto a la cuestión de Dios. Así, desde los comienzos se ha visto un Hegel panteísta, Dios es el Todo, o bien un ateísta, Dios no es más que el hombre divinizado. Por eso una mayoría de interprétes ven con evidencia que Hegel es el hilo conductor de Feuerbach, el crítico de la religión en nombre de la filosofía.

Pero Hegel no hace ni ontología ni teología, es más, Hegel se opone a toda ontología tradicional. Hegel está más cerca de Platón que de Duns Escoto. No hace teología, pues la religión cristiana para él debe ser pensada especulativamente para que se realice el espíritu absoluto.

En suma, no es correcto decir que el hombre se limita a ignorar la esencia de Dios; más bien, la insuficiencia se refiere al conocimiento objetivo de Dios. El

conocimiento de Dios es simbólico o analógico, pero no es el conocimiento de Dios como Dios."[508]

2.- Segundo resultado: el liberalismo

"Al construir una respuesta a los problemas con que se enfrenta el individuo aislado, el liberalismo carece de fuerza integradora, y, por eso, no es capaz de afrontar los problemas de la dimensión comunitaria del hombre. Esto explica el hecho de que la sociedad aparezca como problema y de forma muy aguda cuando triunfa el liberalismo[509]"[510].

Por otra parte, la mentalidad liberal, al surgir de un intento de autoafirmación, se encamina según su lógica interna hacia dos exageraciones. La primera es el subjetivismo, el egocentrismo, cuya expresión se puede rastrear en los movimientos culturales (filosóficos, literarios, artísticos) de signo liberal. El subjetivismo representa, entre otras cosas, una crisis en el desarrollo de la persona, o, lo que es igual, una detención en el estadio del yo de la autocomprensión humana. Esta detención representa una limitación en la maduración del hombre. Por eso, la autoafirmación, al no sobrepasar el nivel del yo, abre paso a una inseguridad creciente, que también tiene manifestaciones claras en el pensamiento liberal (por ejemplo, en la interpretación pesimista del hombre propia del psicoanálisis).

La segunda de las exageraciones aludidas, en íntima conexión con la inseguridad interior, es el afán de acumular medios que permitan una prepotencia. El liberal necesita una prueba de su propia excelencia y la busca en el éxito. La moral del éxito es también de signo liberal y al volcarse en las actividades productivas da lugar al capitalismo clásico. El liberal desorbita el afán de ser propietario y de esta manera contribuye a hacer surgir una versión de la propiedad privada que entraña la desocialización de la propiedad. La acumulación de la propiedad por parte de unos pocos reduce a la mayoría a la condición de no propietarios. De este modo, la propiedad pasa a ser un problema social.

En resumen, cabría definir el liberalismo como una actitud de autoafirmación detenida en un estadio poco profundo del ser del hombre e incapaz por lo mismo de hacerse cargo de la realidad social. Esta actitud sólo puede valorarse, en su inevitable insuficiencia, si se la entiende como un decaimiento respecto del sentido cristiano de la persona. Por eso, la gran paradoja del liberalismo consiste en que es incapaz de controlar las realizaciones que él mismo suscita. Estas realizaciones rebasan a su autor, precisamente porque éste se ha refugiado en una visión parcial de la realidad. La actitud de la Iglesia frente al liberalismo contiene la denuncia de sus constitutivas limitaciones, tanto en lo que se refiere a la concepción del individuo como en lo que se refiere a la concepción de la sociedad."

“Si al liberalismo puede acusársele, en términos muy generales, de inmadurez en lo que respecta a la comprensión de la realización del hombre, el marxismo, por su parte, ofrece una evidente dificultad que consiste en la imposibilidad absoluta de considerar a la humanidad como sujeto. Por eso, el humanismo marxista no puede ser más que naturalismo, entendiendo por naturalismo una interpretación del hombre en que la dimensión personal queda anulada. Pero la anulación de la personalidad implica el desconocimiento de la libertad como factor realizador, por lo cual la realización del hombre en términos de humanidad tiene que penarse como un proceso dotado de una fuerza inmanente y al mismo tiempo inexorable. De este modo, cabe también sostener que el socialismo marxista es una degradación de la comprensión cristiana de la sociedad humana, la cual en su realización modélica, que es la Iglesia, hunde sus raíces en una libre decisión divina, cuyo destinatario es el hombre mismo, esto es, en lo que hemos llamado misterio. Al absolutizar lo humano como sociedad, se produce una pérdida cualitativa insubsanable.

“Nótese que el humanismo marxista y la humanidad como Iglesia son irreductibles. El lamentable equívoco que late en el ateísmo marxista se hace notar, ante todo, en el tema de la sociedad. Una concepción global de la humanidad real que rechaza el misterio rebaja a la humanidad al nivel de los procesos impersonales. El Magisterio de la Iglesia ha denunciado repetidas veces esta gravísima pérdida de valor que sufre la humanidad en cuanto tal en el pensamiento de Marx. Y es que, en rigor, el ateísmo marxista no es una mera negación teórica de Dios, sino una comprensión no mistérica de la humanidad y de la sociedad.

3.- Tercer resultado: la ciencia moderna

1.- La “aparente exclusion” de Dios en la ciencia

Para Polo, Dios es la cuestión más importante de la filosofía. Sin embargo, en la ciencia moderna Dios está excluido. Sin embargo, Dios vuelve a comparecer, si se recupera la idea de la explicación de la realidad por principios[511]

Polo acierta al afirmar que el nacimiento de la mecánica cuántica y de la teoría de la relatividad, vinieron a resolver problemas nacidos entonces en el seno de la misma ciencia. Con estos fantásticos descubrimientos, no sólo abrieron también nuevos territorios hasta entonces ignotos, sino que además plantearon nuevos interrogantes, y rompieron las expectativas de tranquilidad que descansaban sobre la consolidada física newtoniana. De hecho, l antiguo ideal del saber, los científicos modernos le llaman teoría unificada, o bien, teoría del todo, una búsqueda más de ídolos conceptuales para tratar de pescar la realidad.

Para Polo, la ciencia ciertamente constituye el tipo de racionalidad más prestigioso. Incluso afirma don Leonardo, que “ella en solitario sostiene a muchos en la esperanza de un futuro mejor”. Pero Polo tiene claro que “el predominio del

pensamiento científico no es capaz de ocultar también grandes sombras que se proyectan sobre el porvenir y que tienen como telón de fondo las experiencias que la humanidad ha vivido durante el siglo XX y que han sido posibles por los avances de la ciencia"[512].

Como afirma S. Collado, "el imperio de la razón mecanizada acaba reduciendo al ser humano a elemento de estructuras impersonales". Es decir, para recuperar el sentido de la vida hay que inyectar en esas estructuras impersonales las relaciones interpersonales, más vida que fomente la colaboración, la organización humana. En pocas palabras, ciencia experimental sí, pero siempre y cuando, haya personalización en y desde la misma, cuando se formalice la humanidad con el fin de que, desde la verdad, libremente dirija el segregado racional suyo que es la ciencia aplicada[513].

2.- Una propuesta: dilatar aristotélicamente la razón

Durante los últimos cuatro siglos, la cultura occidental ha invadido lentamente a las otras culturas del planeta elevando la ciencia y la tecnología al rango de criterios últimos de verdad. Sin embargo, ningún conocimiento particular es independiente de una visión más explícita de la totalidad y el conocimiento de este "todo" no se obtiene por la suma de los conocimientos particulares. La única manera de adquirirlo es abriendo los tres cierres de la puerta de la sabiduría: con los sentidos se "toca"un aspecto de la realidad, con la razón se "descubre" lo que nos rodea y con la fe se es "consciente" de que hay algo más. Sólo integrando estas tres dimensiones es posible conocer la relación ininterrumpida de armonía entre el hombre, el mundo y el infinito. Pero la puerta del conocimiento es estrecha y requiere de una pureza de corazón nada fácil de lograr: es la experiencia plena de la vida, la experiencia mística, que es un don ofrecido a todos.

Para Polo: "la filosofía clásica, la de Aristóteles en particular, es sumamente pertinente para enfrentarnos hoy con la ciencia y con ese derivado suyo, la tecnología. Una y otra impregnan nuestra vida; nos encontramos con ellas sin descanso, y nos condicionan fuertemente. En tal situación, el planteamiento del Estagirita es el único que -por así decirlo- nos proporciona un balón de oxigeno, una posibilidad de respirar con facilidad, sin agobios ni resquemores, en el mundo de la tecnica y de la ciencia. Aristóteles es profundamente científico, profundamente epistémico"[514].

Polo está convencido de que "sólo una filosofía aristotélica puede aglutinar el espíritu universitario. Las otras formas de filosofía son sectarias, maníacas, unilaterales"[515]. La filosofía aristotélica es, para Polo, sumamente abierta a todos los tipos de saber y, a la vez, los abarca sin dejarse arrastrar"[516].

Al estudiar a Newton, hemos visto como la ciencia moderna no se ocupa del fundamento, más bien se constituye con postulados, empleando un aparato

matemático verificable. Así se consiguen modelos, es decir, representaciones limitadas, reducidas, iconos conceptuales de lo real, pero, no obstante, esta aproximación ha tenido y sigue teniendo aspectos positivos para la humanidad.

Ahora bien, si aspiramos a una comprensión más completa de lo real, ha de modificarse el enfoque de la ciencia usado en la Edad Moderna.

Polo considera que, "en rigor, para la filosofía, los modelos no son apropiados, porque la filosofía busca comprender y la comprensión no es lo mismo que la representación"[517].

Sin duda, algunos grandes filósofos modernos (sobre todo Hegel y Heidegger) han dejado a un lado la ciencia de su tiempo -aun conociéndola bien- porque no se han contentado con la representación. Pero otros han contribuido a construirla, como Descartes y Leibniz, o la han asumido, es el caso de Kant, que concede importancia a la representación en la Crítica de la razón pura.

Si la ciencia moderna se ha asentado en modelos, y hoy empieza a pensarse que cabe proceder de otro modo. La ciencia moderna es un intento de someter lo real al cálculo –la matemática lineal-, lo real es lo medible. Como dice Polo, la razón científica moderna es calculante, trata de los aspectos de la realidad susceptible de ser medidos, y de correlacionar todas las medidas". Para algunos científicos, parece que lo que no se puede medir no existe, sólo existe lo que se puede medir. Así se llega fácilmente a la utilidad, pero ésta no es lo mismo que la verdad, sino, como afirma Polo, una categoría subsidiaria suya. Sin la verdad, la utilidad se busca a ciegas.

Por eso, para Polo, "en el momento actual de la humanidad es más necesario que nunca elevar el nivel de la gente. De otro modo, no podemos controlar los problemas socio-políticos que tenemos.

O cultivamos el saber, o no podemos hacer frente, por ejemplo, al reto ecológico. El reto ecológico pone de manifiesto lo que hay de antipráctico en las aplicaciones de la ciencia moderna. La ciencia moderna consigue resultados útiles, pero, a la larga, parece hacer imposible la supervivencia del hombre sobre el planeta"[518]

Medir, por lo tanto, es un modo bastante superficial de saber, una comparación que proporciona poca información sobre lo real.

Aristóteles sostiene que las matemáticas no son buenas, pues la causa final no se conoce con ellas. El aserto es correcto mientras la matemática se reduzca al cálculo. Ahora bien, hoy los matemáticos empiezan a entender que el cálculo es un capítulo que se debe traspasar. En sentido estricto, calcular es resolver ecuaciones de modo unívoco.

Actualmente se concede gran atención a la matemática no lineal. Las soluciones de las ecuaciones no lineales no se pueden tratar en general. Sólo en las últimas décadas el uso de ordenadores de gran velocidad ha permitido encararlas. Se ha descubierto que en ellas un pequeño cambio en una variable puede modificar otras variables de un modo inesperado, o catastrófico. Una característica de las ecuaciones no lineales es la realimentación positive.

Así pues, concluimos que es preciso desarrollar la física de las causas aristotélica si se pretende aproximar a ella la matemática no lineal, tipo de ciencia matemática que Aristóteles no conoció"[519][520][521].

3.- La insuficiencia de la herméutica bíblica moderna, con Dilthey y el historicismo

Vamos a tratar de recordar la presencia del pensamiento de Dilthey en los escritos de Leonardo Polo, y su impacto en nuestro conocimiento de la realidad de Dios. En cuanto a Wilhelm Dilthey[522] diremos que su aportación a la filosofía es, inicialmente, testimonial. Había nacido en 1833, dos años después de la muerte de Hegel. Hacia 1850 acudió como estudiante a la universidad de Berlín donde encontró que el tema de la historia dominaba el ambiente intelectual. W. Dilthey inicia un conjunto de investigaciones que se prolongan hasta nuestros días. Una de las primeras iniciativas de Dilthey consistió en distinguir entre Ciencias del Espíritu y Ciencias de la Naturaleza[523]. Critica la categoría kantiana de tiempo y hubiera deseado rehacer la teoría del conocimiento[524], para la que sugiere como punto de partida el análisis del conocer fenoménico[525]. Mediante su análisis de la vivencia, intenta comprender como introducirse intelectual y afectivamente en el pasado. Para ello buscó en la psicología, pero luego lanzó la hipótesis de que ciertos impulsos o tendencias naturales iniciaban a la voluntad, que se diversificaba al entrar en contacto con las circunstancias históricas propias de cada momento[526]. Señala que la cultura es un nexo de elementos como el lenguaje, el derecho, la religiosidad, el arte, etc.[527]. Deja indicado que las obras humanas son manifestaciones objetivas del espíritu que las alienta, al que llama, siguiendo a Hegel, "espíritu objetivo"[528].

Dejemos anotado, sus indicaciones sobre la hermenéutica de los textos antiguos ya que, siguiendo las sugerencias de Schleiermacher, la perspectiva histórica logra una comprensión más completa que la que tuvieron sus autores[529].

Para Dilthey, siendo la naturaleza humana única y la única realidad, los hombres deberían de producir, por lo tanto, una sola verdad y una sola cultura. No es pues de extrañar, que Dilthey se asombre frente a tal variedad de culturas, que en su época aparecían en todo su apogeo, y todavía más frente a la pretensión humana, de siempre por cierto, de todas las épocas, de poseer la verdad absoluta y definitiva[530]"[531].

Dilthey no logrará acceder al acto de ser, ni tampoco su seguidor Heidegger[532]. Pues el análisis del fenómeno que emplean ambos como único modo de introducirse en la realidad, se queda corto. Leonardo Polo también tiene en cuenta el conocer fenoménico pero, precisamente, para abandonarlo, es decir, para trascenderlo[533], porque entiende que es el límite que impide la intelección del ser. Heidegger indica, de modo intuitivo, que toda la persona humana es iluminante, porque ella es claridad[534]. Efectivamente, Polo dirá que el acto de ser personal es luz que ilumina y entiende todos los ámbitos, de modo que su acción se extiende, ampliando aquella a la que se refirió Aristóteles: la iluminación de los fantasmas[535]. Y mediante nuevos actos de luz, a los que llama hábitos –recogiendo con ello una tradición que se remonta también al Estagirita–, logra entender los actos de ser, no objetivamente, porque no son formas. Más bien son ellos, precisamente, quienes las trascienden y las hacen posibles[536].

En otro momento Polo afirma que "Heidegger reduce el hombre a Historia porque elude la discusión de la diferencia entre la situación humana y su destinación"[537]. Puesto que esta afirmación se refiere al logro alcanzado por su propio método en confrontación con el método heideggeriano, afín a la intención mostrada por Dilthey, la propuesta de Polo afecta a ambos autores. ¿Qué quiere decir aquí el profesor de la Universidad de Navarra? Quiere decir que historia y destino pertenecen a temas distintos que están situados, asimismo, a nivel diferente: uno es el tema de la historicidad de la person; y el otro se refiere al acto de ser personal, que requiere trascender la temporalidad y la historia e introducirse en la antropología. Heidegger, a pesar de que habla en distintas ocasiones de trascendencia, se queda en niveles intrahistóricos. Y Polo afirma, taxativamente, que "el hombre no es historia"[538], es persona, y la temática que le corresponde no coincide enteramente con su presencia, limitada por la muerte, en la historia.

Como para Polo la persona no es un impulso irracional, sino un ser libre. Tampoco su ser queda atrapado por el alcance limitado del análisis del conocer fenoménico, porque lo trasciende.

El verdadero progreso humano no se da en la cultura ni en las obras humanas, sino en el hombre mismo, en su persona. Y tiene que ver con la orientación de su actividad hacia su Destino. Al orientarse hacia él, dota a todas sus obras del bien y de la bondad que del Destino proceden[539]. Cómo hemos visto, la cultura se diversifica sin que ello signifique ningún problema para la unidad de la naturaleza humana. Por otra parte, la cultura expresa el alcance espiritual a que llega la persona. No está el hombre atrapado por la cultura, sino que dispone libremente de ella y la destina

hacia donde cree conveniente. Si se deja inspirar por el Destino, toda su obra quedará dotada de libertad y de bien.

Este es el problema: el conocer humano exige una única verdad. ¿Existe esa verdad o es una quimera? Recordemos que hasta Polo, el conocimiento objetivo o fenoménico es el depositario de esa validez universal. Es un conocimiento válido, verdadero, que indica el carácter espiritual del hombre puesto que ninguna otra criatura puede abstraer conocimientos de este tipo. Polo pide, sin embargo, que no se considere «el conocimiento exclusivo» ni, tampoco, «el conocimiento superior». Porque al ser un conocimiento que clausura lo alcanzado, adquirido sin duda con un esfuerzo encomiable, se convierte en el obstáculo principal para seguir avanzando en el saber[540].

Todo este planteamiento limitativo parte de Parménides, que fue el primero en poner en evidencia la «mismidad» de lo conocido: es «lo mismo» pensar y ser. Por esa vía anduvieron Platón y Aristóteles, aunque de distinta forma, y después de ellos todos los filósofos. Por eso se puede afirmar que la propuesta de emplear el abandono de la mismidad como método filosófico, es una total novedad en la historia de la filosofía.

Todos los demás autores han procurado preservar la mismidad para proteger el pensamiento. No así Polo: "la mismidad es la diferencia pura con el ser"[541]. "Pensar equivale a detenerse en lo pensado como ya pensado; esa detención cognoscitiva es la que introduce la limitación peculiar del pensamiento, a saber, permanecer en lo mismo que se piensa al pensar"[542]. Al conocerse algo real, se destaca tanto lo conocido, que nos oculta la realidad de ese algo, reduciéndola a lo que de él se ha conocido, e igual sucede con el acto de pensar del sujeto. Todo el protagonismo lo absorbe el objeto, hasta tal punto que históricamente, como hemos dicho, se ha procedido a protegerlo.

4.- Cuarto resultado: las utopías socialistas

1.- El humanismo sin Dios y el Dios impersonal

¿Por qué algunas personas se resisten en admitir lo que realmente existe?

Es sabido que, los ateos, se complacen en denunciar las insuficiencias de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, y, en efecto, si se admiten otras pruebas distintas de las de tipo matemático o de la ciencia experimental, no la hay suficiente, sino que ciertas pruebas aparecen necesarias a la reflexión metafísica cuando ésta nos empuja, más allá de la prueba dialéctica, hasta el principio mismo de la prueba.

No se trata que no hayan ateos, pero no hemos encontrado entre ellos, hasta hoy, una sola variante que propusiese pruebas metafísicas de la inexistencia de Dios. Polo es consciente que negar implica afirmar antes lo que se niega, y por lo tanto, no

resulta ser tan fácil la postura atea. Para demostrar que Dios no existe, sería necesario reemplazarlo por algo equivalente, capaz de explicar todo lo que él explica y cuya existencia fuese demostrada.

Rechazar la idea de Dios como una noción metafísica resulta, pues, una gran ingenuidad. Charles Péguy lo dijo con el vigor y la persistencia eficaces que se le conoce: "las negaciones metafísicas son operaciones metafísicas con el mismo título que las afirmaciones metafísicas; a menudo más precarias […] posiblemente que las afirmaciones metafísicas puras, que las afirmaciones metafísicas propiamente dichas, afirmativas, afirmantes, positivas". Y más adelante: "Para hablar el lenguaje de la Escuela, hay, pues, que recordar que el ateísmo es una filosofía, una metafísica, que puede ser una religión, hasta una superstición, y que puede llegar a ser lo que de más miserable existe en el mundo, un sistema, o, para hablar más exactamente, que es o que puede ser varias cosas y mucho de todo aquello, con el mismo título y ni más ni menos que tantos teísmos y tantos deísmos, tantos monoteísmos y tantos politeísmos, mitologías y panteísmos; que es una mitología, también, como las demás y, como las demás, un lenguaje, y que a decir verdad, puesto que hay que decirlo, los hay más inteligentes"[543].

Péguy no dice otra cosa acerca del problema, el que, aún cuando no comportaba solución dialéctica, podría vanagloriarse de haber recibido respuesta afirmativa de los mayores espíritus metafísicos que la historia haya conocido. El hecho merece por sí mismo reflexión.

Para Polo, “las grandes culturas históricas no han sido ateas. Sin embargo, el ateísmo moderno afecta hoy a las bases mismas de la cultura occidental. ¿Se puede prescindir de Dios? Si la ciencia se considera un sistema cerrado, Dios no tiene sitio. La realidad sobre Dios se confina en ese residuo del conocimiento humano en el cual la ciencia todavía no ha sentado su racionalidad propia. Dicha postura es injustificada, porque es imposible que la ciencia ocupe todo el pensar; la idea de que una racionalidad científica sea enteramente consistente es falsa[544].

Polo considera que “hay varios tipos de ateismo. Uno de ellos es el marxista, que hoy está de capa caída. Este ateísmo se basa en la idea de que el hombre no se subordina a Dios, sino al revés (Feuerbach). No es el ateísmo del mecanicismo, que expulsa a Dios de la ciencia, sino el ateísmo que lo excluye de la vida, que considera a Dios incompatible con el hombre. El hombre está en una situación penosa, miserable, pero es el único agente de su propia curación”[545].

Matiza Polo que “el ateísmo marxista es, por tanto, un ateísmo soteriológico. Sostiene la idea de una situación perfecta de la humanidad pendiente de alcanzar, lo cual supone que la situación anterior es más bien desastrosa. Hay que redimir al género humano. ¿Pero quién lo redime? Se tiene que redimir a sí mismo”[546].

Por eso considera Polo que "se trata de un ateísmo que incide directamente sobre un dato estrictamente religioso, que altera, y que apunta a la idea del perfeccionamiento humano de un modo reduccionista. El hombre no ha alcanzado su plenitud; ¿cómo puede alcanzarla? ¿puede debersela a Dios? ¿Dios es el Redentor de la humanidad, o eso corre a cargo de la humanidad misma? Como dice la vieja letra de la Internacional: nosotros mismos somos nuestro redentor"[547].

Para un ateo, pues, Polo considera que destaca en él la autosuficiencia destinada al éxito, pero según Polo, "este tipo de ateísmo es una forma de naturalismo"[548]. Hoy, la gran utopia moderna, el marxismo, ha desaparecido, aunque vuelve a aparecer con la ayuda de las tecnologías de la información y de la comunicación, bajo la forma de colectivismo emocional, incluso intelectual, y por lo tanto a escala mundial, aunque Polo considera que el ateísmo es peculiar, inicialmente, originado en la cultura occidental. Polo distingue varios tipos de ateísmo: "en la cultura occidental aparece el ateísmo, pero no de un modo unívoco, sino según diversas variantes: desde una soteriología inmanente, como el marxismo, a un agnosticismo (Dios no es el tema de la ciencia), o una suspensión del juicio: porque Dios es un asunto del que (como de todos los demás) no puedo estar seguro"[549]

Para Polo, el ateísmo de hoy, no sólo acude a la idea de una crisis de fundamento, sino que, según Polo, "está vinculado a la misma desintegración del ser humano"[550]. Basta indicar que el hombre atraviesa una situación de interna división; duda de sí mismo, y esa duda le impide concentrar su esfuerzo"[551].

2.- K. Marx: el hombre como homo faber

"Karl Marx (1818–1883) es un pensador alemán nacido en Tréveris y perteneciente a una familia judía. Sus obras hermenéuticas más importantes son el Manuscrito de 1844, el Manifiesto comunista (1848), la Crítica de la economía política (1859), y el Capital (1865–1889), en tres tomos, de los cuales los dos últimos fueron publicados después de su muerte[552].

Para Leonardo Polo, "Marx también es en cierto modo heredero de la filosofía kantiana, primero porque tomó algunos elementos importantes del idealismo alemán, en particular de Hegel (los conceptos de alienación, dialéctica,...), pero interpretándolos en un sentido materialista, y, segundo, porque la visión kantiana de la libertad y, más aún, el imperativo categórico en la fórmula general que describe al hombre como un fin final, y que prohíbe tratarlo como mera cosa, inspiró las críticas del joven Marx a la alienación y explotación económica como una forma de cosificación del hombre"[553].

La mentalidad de Marx de exiliado, refuerza su critica del nacionalismo y de la organización estatal que, ampliando la perspectiva de Feuerbach, Marx considera también como una forma de alienación.

Para Polo: "supuesto que la dinámica de la realidad sea ascendente, progresiva, es claro que lo originario tiene que ser lo más bajo y, al mismo tiempo, enteramente real. Así pues, para que lo primordial sea lo más bajo es preciso descalificar por completo el principio de razón suficiente. Es claro que Marx quiere eliminar ante todo la existencia de una inteligencia suprema de la que dependa fundamentalmente la realidad"[554].

La interpretación del universo como materia y sólo materia es la consecuencia de una actitud. El ateísmo marxista no es de índole teórica, sino una decisión profunda, de la que surge también la exclusión del valor de la teoría pura.

Marx no es materialista porque sienta una especial predilección por la materia, sino para hacer posible una realización inmanente del hombre. Por este motivo, Polo considera que "Marx no puede excluir por completo la racionalidad, pues si la exclusión fuera completa, la materia no estaría en condiciones de ser el punto de arranque de un proceso ascendente. La solución marxista consiste precisamente en cifrar, como hace Hegel, lo racional en el devenir. De esta manera prescinde de una unidad en acto previa y superior al proceso mismo, el cual es inherente a la realización progresiva de la materia"[555]

Es más, según Polo: "Marx y Nietzsche son inconciliables en su valoración del trabajo humano, pues el primero exalta el producto a costa de la actividad, mientras que el segundo prescinde del valor real del producto[556].

Observa finalmente Polo que "por otra parte, la automatización de los medios de producción es una exaltación de la máquina. En la explicación de la plusvalía, el maquinismo se presenta como rival del trabajo humano, pues la plusvalía crece en la medida en que aumenta la mecanización de la producción. Pero si sólo las máquinas producen, el progreso económico no es posible, puesto que el trabajo humano es creador, pero las máquinas no lo son. Así pues, si el final de la alienación comporta la sustitución entera del trabajo humano por la máquina, parece que exista una situación final meramente homeostática[557]

Resume Polo su hermeneútica sobre Marx: "la interpretación marxista del hombre no es exhaustiva. Cierto que el hombre es homo faber, pero no podría serlo si no fuera homo rationalis. Según esto, en el hombre el espíritu es real como factor determinante. Los marxistas del s. XX, después del descubrimiento de los manuscritos de 1844, parecen admitir la idea de espíritu, aunque siguen debilitando su sentido ontológico"[558].

3.- El pensamiento de la finitud según Nietzsche

Según Leonardo Polo: “Nietzsche afirma la misma tesis al mantener que la verdad es una necesidad de nuestra especie biológica. Pero si la verdad es una necesidad, es modal. Según Nietzsche el superhombre no necesita de la verdad, y lo infrahumano tampoco. Evidentemente, en este planteamiento, la verdad no es trascendental.

Federico Nietzsche, ateo a ultranza, es un enfermizo luchador contra el cristianismo. Atacó al clero protestante (su padre y abuelo eran pastores evangélicos) y a la religión, temas que conoce sobradamente. Para Polo: “Nietzsche afirma que una de las grandes audacias, una de las cosas que él admira en el idealismo alemán, que rechaza por otro lado –la historiología de Hegel es una tontería para él–, […] es haberse atrevido a poner la negatividad en Dios. Esa idea de Nietzsche es indicativa […] la vida se construye con escaleras y columnas, se trata de superar: alcanzar el superhombre. La superación se reitera en la superación y la vida se construye otra vez […] Nietzsche domina muy bien el lenguaje poético”[559]. Pero además, según Polo, en última instancia, Nietzsche no es ateo, pues el Dios de Nietzsche es muy especial y aparece en algunos pasajes contemplativos, no hermeneúticos, que los nietzscheanos actuales soslayan. Nietzsche se emplea como testigo y justificación de la desintegración actual del hombre. Sin duda las adivinaciones de Nietzsche son poéticas, de un tono acusadamente vitalista, y están desconectadas; pero ello es consecuencia de que su mirada es fragmentaria: muy intuitiva; capta varios temas, pero no las conexiones”

4.- Freud y su negación de la trascendencia

A Freud le debemos, además de algunos adelantos, la fragmentación del individuo, haciendo desaparecer el yo. Para Freud, el yo no es más que el resultado de una suma de pulsiones y deseos, cosas que el hombre no controla, traumas, prejuicios. Los psicoanalistas se niegan a hablar de persona. El yo como tal yo carece de valor. La libertad es disipación, disolución. "Si nadie es nadie, no tienen sentido las vinculaciones con otros ni con la trascendencia." El resultado de esto "es un autista del universo". Así pues, no habría sociedad, sino una suma de egoísmos pacados”[560].

“Freud es el fundador del psicoanálisis, doctrina que entiende el psiquismo humano de un modo muy reduccionista. El hombre entero no sería más que un punto de vista[561]. Dicho punto de vista es descrito con dos tipos de lenguaje, uno tomado de la mecánica y otro del mito[562].

Para Polo: “El mayor reparo que hay que poner al psicoanálisis es el siguiente: una interpretación de toda la temática humana –la que aparece en los sueños y en la vigilia, en la poesía, la ciencia, la religión, etc.–, comporta que cualquier objeción que

se oponga a esa interpretación es reducida a ella, pues, por temática, la objeción es interpretable"[563].

Esto comporta, ante todo, que el psicoanálisis no es compatible con la ciencia, es decir, con el diálogo entre distintos interlocutores, cada uno de los cuales admite la posibilidad de ser corregido por los otros –en el método de investigación, en sus resultados, o en el grado de lucidez–. Además, la ciencia exige la comunicación lingüística, porque el asunto que se considera es significativo para varios; por tanto, todos los que intervienen son en principio interlocutores válidos. La ciencia es tarea común acerca de temas, lo cual presupone que dichos temas están sobre el tapete. Pero si cualquier dictum que alguien pueda proferir, y que no esté de acuerdo con el propio, cae constitutivamente bajo la interpretación, acontece la anulación del interlocutor y el imperio absoluto del punto de vista. Más aún, si un punto de vista sustituye a todos los demás, y a cualquier otra instancia teórica, el que piense que existe la verdad y que ésta puede ser investigada por unos y por otros, ha de ser reconducido a ese punto de vista declarándolo paranoico[564].

La renuncia a la lucidez cognoscitiva es inherente al tránsito dinámico que exterioriza de sí el saber. Dicho tránsito se identifica con el principio del placer. Se trata de una crasa despersonalización, es decir, de la entrega a un mecanismo. Contra lo que puede parecer, el principio de placer no es un asunto sencillo, sino bastante complicado.

La versión freudiana de lo psíquico se mueve dentro de estas coordenadas. Por tratarse de un dinamismo inicial, que no es el yo ni objeto alguno, sino inconsciente, debe dejarse sin determinar. En este sentido se denomina ello. Y en tanto que esa indeterminación no es dialécticamente superada no puede entenderse tampoco como voluntad. En esto reside la diferencia con Nietzsche. Con estas observaciones se muestra claramente que la versión freudiana del dinamismo psíquico no es asunto fácil".

5.- Sartre

"Pero si hay algo que se escapa sin más, y no queremos que se nos escape nada, entonces surge el antropocentrismo por fuerza. Basta aludir a Sartre, que es un reflejo pálido de la lógica pequeña de Hegel. Inspirándose en esta obra escribió El ser y la nada, que entiende la libertad como pura indeterminación, pero con una posibilidad de ejercicio. Ésta es una de las claves de la filosofía sartreana. En cuanto la libertad se ejercita, se autodetermina. Y en esa misma medida pasa a ser: el ser ya no es la nada. Esto es lo que llama el empastamiento; la libertad se empasta. De este modo, la libertad a la fuerza se acaba. Muere, deja de ser libertad, cuando se empasta del todo. Por aquí también se entiende el movimiento contrario, que es el de no querer determinarse. Hay una lógica del compromiso, procedente del

marxismo. Sartre quiere, en cambio, rehuir la determinación. Quiere conservar la libertad, pero sólo puede hacerlo en la medida en que no ejerce un acto libre. Todo acto libre empasta al sujeto. Para rehuir el empastamiento, la libertad tiene que mantenerse como tal. Ahí aparece el miedo a la libertad, que es el miedo al ejercicio de la libertad, al compromiso. Una libertad que tiene que negar su propio acto libre, porque su propio acto es contradictorio con ella. ¿Qué tendría que hacer la libertad para ser libre? Nada. Porque ya era nada, y para conservarse como tal nada no tiene que hacer nada. Es un repudio completo de la acción. Si a Sartre se le entiende como un filósofo de la acción acabamos empastados; pues la libertad es contradictoria. En obras posteriores se aprecia eso, y se ve un parcial desacuerdo con lo dicho en El ser y la nada. La libertad que teníamos de entrada es revolucionaria, incompatible con las instituciones. Con una teoría de la revolución parece que se salva la libertad porque se destruye todo, pero para destruir todo hace falta determinarse. Hay que invocar el repudio de la acción. Por eso tampoco le complace a Sartre el marxismo.

Aquí late una ambigüedad. La reiteración de Heidegger desde Sartre es incorrecta, porque Sartre es la inversión de Heidegger. Supongamos que nos hemos determinado en algo; esta determinación es ambigua. Estamos en la famosa moral de la ambigüedad. Ambigua porque no hemos acabado de empastarnos. A la vez ser y nada. Ser porque nos hemos empastado; nada porque no hemos acabado la libertad. Pero la libertad puede rehusar seguir empastándose. Se lanza entonces por otro lado. Aquí reaparece la arbitrariedad del voluntarismo. La libertad es omnipotente, pero antes de la omnipotencia de la voluntad está esa nada de la libertad que es pura indeterminación. Es decir, la libertad no se puede alcanzar a sí misma. Es la negación completa del redditus, que ya señalé. Ahí está el ateísmo de Sartre."

Una síntesis de la era moderna según el radical moderno de L. Polo: la cultura del resultado

Como consecuencia de este desgaste de la modernidad, las concepciones sobre el mundo, el hombre y Dios de los clásicos vuelven a ser objeto de interés, fuentes de inspiración. No quiere decir esto que haga falta "volver atrás", sino que se es consciente que no es lo mismo el cambio en la tecnología y las ciencias experimentales que en las concepciones filosóficas. La actualidad técnica es siempre provisional, posibilita instrumentos mejores que serán reemplazados por otros aún mejores; a su lado, las teorías científicas son más estables, pero también provisionales; es más correcto hablar de "el estado actual de la ciencia", que de la "verdad" de la ciencia. Por fin, la investigación filosófica tiene en gran medida la perenne actualidad de lo humano. En esas "grandes preguntas" humanas no de da

sensación de progreso, como en la ciencia o en la técnica, porque se formulan en un nivel de radicalidad completamente distinto.

B.- HOY, INNOVAR UNA “VERDADERA ILUSTRACIÓN”, PARA REDESCUBRIR AL DIOS PERSONAL, QUE NOS AMA Y NOS HABLA

Redescubrir así, el valor de la persona, del trabajo, de la familia, desde la co-existencia de los tres radicales polianos

Algunos autores que sigue contribuyen al retorno de la noción de persona, como alternativa a la era de los “resultados”. En efecto, como respuesta a los distintos “resultados modernos”, aparecen algunas corrientes filosóficas, que podríamos denominar a favor de la persona, en sus distintas aportaciones. Por ejemplo, aparecen corrientes en la segunda mitad del siglo XX, que han sido vitalistas –existencialistas o irracionalistas-, todas ellas contrarias tanto al racionalismo como al idealismo. Aún así, la época conoció también un resurgir del positivismo, aunque el cientifismo neopositivista fue siendo abandonado desde los años 60. En la actualidad, predomina en Europa y América del Norte una corriente difusa llamada postmoderna. El pensamiento postmoderno es escéptico; renuncia a la certeza, no afirma nada, revisa la historia y se fija en la aparición de lo que es efímero, diferente e inconstante, como las modas y la sociedad de consumo, con sus "valores" arbitrarios y volubles, la publicidad, etc. La mentalidad postmoderna, -el pensamiento débil- considera que sólo hay superficie, apariencia, nada esencial; además, en moral todo es válido -es el permisivismo o ideología del “¡todo vale!”. Todo vale por un breve tiempo, y luego pasa; todo es cambiante y relativo, etc. Podemos concluir, pues, que la modernidad ya no goza de plena actualidad; tampoco está particularmente vigente una filosofía que se inspire en un modelo científico. El cientifismo hoy -ligado al materialismo vulgar-, repite monótonamente argumentos de los siglos XVIII y XIX.

1.- Propuestas reconciliadoras con la noción de persona y de Creación

Si se comienza por no admitir otra realidad que la percibida por la conciencia, al final, por la misma lógica de las cosas, no será admitida como realidad más que la puesta por la conciencia, puesto que sólo de ella puedo estar seguro. Lo que provenga de fuera es nada, en tanto que no haya pasado por el filtro de la conciencia y haya sido como recreado por ella. Paradójicamente, cuando la persona cree ganarse a sí misma es entonces cuando se pierde. La persona queda encerrada, y nada queda en rigor del diálogo enriquecedor con el tú, puesto que entonces ese tú no es más que una etapa del alienarse del yo en el no-yo.

1.- Kierkegaard: en defense de la persona

Sobre el telón de fondo del hegelianismo, en la filosofía moderna, se hizo escuchar la fuerte voz de Kierkegaard en favor de la persona. Toda su filosofía se podría resumir en el lema de “salvar la persona”. La persona es tal, piensa, por estar delante de Dios, por ser existencia dialogada entre el yo humano y el Tú de Dios. El

hombre es verdaderamente p. cuando sale al encuentro de Dios. Dios no es un Absoluto impersonal que se realiza a medida que la Historia avanza trabajosamente. Dios es el Trascendente, es el Tú; y sólo en referencia a Él puede hablarse del ser personal del hombre. Como es sabido, la influencia de Kierkegaard es enorme en la filosofía moderna. Resuena su voz, de formas diversas, en Max Scheler; en el existencialismo de un Heidegger que arremete contra la existencia anónima del man, del hombre que no trasciende lo cotidiano; o en un Marcel, quien, por su propia cuenta, también escarnece la existencia que se refugia en lo anónimo y se sustrae indefectiblemente a la existencia auténtica como participación en el tú. Si no logro la apertura al tú, en la que lo tomo en serio, como un otro incondicionado, diverso de mí, entonces estoy condenado a la inautenticidad, a una existencia subpersonal.

R. Guardini recoge el tema del tú desde una perspectiva expresamente teológica. El hombre es p. porque Dios es su Tú. Mi auténtico ser-yo consiste esencialmente en que Dios es mi Tú. Aflora de nuevo a la superficie la corriente que nace del mensaje bíblico: la dignidad de la persona no es ahora la vacía dignidad del hombre enfrentado a su deber, sino la de la creatura que participa en el ser de Dios, como imagen que es de Él, llamada a participar realmente de su vida.

Con esto no se ha de entender que en un Kierkegaard, en un Marcel o en un Guardini, no hay más que una simple reedición de la antropología clásica cristiana. Hay una novedad, aunque no sea externa a aquélla; y esta novedad consiste en el subrayar que la persona acontece precisamente cuando está delante del tú. Evidentemente, esto está supuesto en la existencia cristiana auténtica, pero no está tematizado ni filosóficamente expresado en la reflexión clásica. El gran mérito de toda esta tradición moderna está en haber puesto de relieve el nivel en el que el hombre se manifiesta específicamente como persona. Es el Tú divino o el tú humano el que desencadena el surgimiento o el acontecer de la persona, que antes bien hubiera podido estar dormida. Desde un punto de vista existencial, ello es un gran hallazgo. Sin duda en este punto, la filosofía de la persona se ha acercado prodigiosamente a la imagen bíblica. Ni en el Antiguo, ni el Nuevo Testamento hay que buscar una exacta formulación conceptual de lo que es la P.. Sin embargo, sí encontramos allí la persona real que proyecta su existencia auténtica cuando responde a la apelación que Dios le dirige, y que, a veces, incluso exteriormente, tiene forma de llamada. A decir verdad, si la persona se muestra en el diálogo con el tú, no es solamente eso lo que la define. Esa existencia personal-dialogada presupone una serie de estructuras.

De este planteamiento deriva una consecuencia metodológica: para conocer a la persona se debe partir de una consideración de los actos auténticamente personales; el conocimiento de los actos de la persona nos la da a conocer, pues es el

conocimiento de la persona en su mismo estar siendo, En esta línea de análisis se mueven, con aciertos e intentos diversos, Max Scheler, E. Mounier, L. Lavelle , M. Buber, etc.

Veamos ahora brevemente, el papel del pensamiento de Søren Kierkegaard[565] desde el pensamiento de Leonardo Polo. Desde él, trataremos de detectar como ve Kierkegaard la realidad sobre Dios, desde su antropología sobre todo.

Las principales ideas, o tópicos, de Kierkegaard que Polo destaca y comenta cuando a él se refiere son estas cinco, recogidas por Juan García González[566]:

a) En varias ocasiones, Polo alude a Kierkegaard como a un estudioso de la afectividad humana, de los estados de ánimo[567]. La enfermedad mortal" de Kierkegaard es un análisis de la desesperación mucho mejor que el análisis del hombre satisfecho que parpadea de Nietzsche[568].

En especial, Polo destaca las reflexiones kierkegaardianas sobre el aburrimiento[569]; y sobre la diversión como recurso para evitarlo, o como vía de escape (el aburrimiento es mortal, una forma de muerte: el mortalmente aburrido, como dice Kierkegaard[570]). En suma, con frecuencia Polo glosa la que él mismo ha denominado fenomenología del tedio[571] de Kierkegaard.

b) Kierkegaard es entendido por Polo como un filósofo terapéutico[572], al igual que Marx, Nietzsche y Freud; e incluso predecesor de esos coetáneos suyos, a caballo entre los siglos XIX y XX.

La filosofía terapéutica entiende al hombre como animal enfermo, cuya motivación, cuya tendencia primaria, es curarse[573]; pero para la cura es menester la diagnosis, que requiere observar e interpretar los síntomas. En opinión de Polo, Kierkegaard es el hermeneuta más agudo[574].

Polo recoge a su manera la tesis de Ricoeur que califica a Marx, Nietzsche y Freud como filósofos de la sospecha[575]. A ellos añade, como precedente y máximo exponente, a Kierkegaard.

c) Finalmente, Polo establece una singular comparación entre Kierkegaard y Nietzsche[576], que, según J. García González, arroja los siguientes ocho puntos paralelos:

Dos paralelismos se refieren a la actitud de estos pensadores frente a la religión: uno es la consideración de Cristo crucificado. La crucifixión mueve a Kierkegaard a pensar en el absurdo de la fe, en la oposición fe–razón; y a Nietzsche en la oposición fe–vida, y por consiguiente al rechazo de la cruz. Y otro es, la crítica al cristianismo, tal y como se muestra culturalmente en el siglo XIX.

Si Nietzsche lo critica como anticristiano que es, y por opuesto a una cultura de la vida; Kierkegaard como cristiano: porque el cristianismo no debería normalizarse

sociológicamente, decayendo en lo anónimo y rutinario; sino que exige siempre el respaldo propio de cada subjetividad, el escándalo interior y el sacrificio"[577].

Por otra parte, para J. García González, tres puntos coincidentes más, aluden a la vida personal de Kierkegaard y Nietzsche:

— "el primero, la singular relación de ambos con una mujer, de la que se separan. Kierkegaard renuncia a Regina Olsen, Nietzsche es rechazado por Lou Andrea Salomé. En ambas ocasiones con fuerte influjo de esa relación en sus vidas y, después, en sus obras.

— el segundo, la distinta niñez que vivieron los dos filósofos, aunque para eso habría que acudir a buenos biógrafos. La infancia de Kierkegaard fue triste, afectada por los conocidos sucesos familiares: los problemas de fe de su padre y la muerte de sus hermanos. La de Nietzsche, alegre, y siempre acogido por su familia; en línea con los cuidados recibidos más tarde, cuando abandonó la vida académica.

— y el tercer punto de conexión es la inversa relación de ambos autores con su obra escrita. Nietzsche se identifica con ella, se entrega a ella, se cree su obra; y, por tanto, ensalza su autoría. Kierkegaard, en cambio, la disimula bajo el pseudónimo, porque expresa aspectos negativos de su vida. En ambos pensadores la obra es una significativa expresión de sus vidas"[578].

Otros tres paralelismos se refieren, más globalmente, al conjunto de sus filosofías:

— ante todo, Kierkegaard y Nietzsche son, en cierto modo, filósofos desgraciados (Nietzsche es, seguramente, el filósofo más desgraciado que ha existido), o filósofos de la desdicha; es decir, que viven con pasión ciertas dificultades de la interioridad humana: la experiencia de la culpabilidad en Kierkegaard, la del sufrimiento intensamente vivido en Nietzsche.

— después, los dos son filósofos hermeneutas[579], y con una hermenéutica de fuerte carga negativa, crítica.

— y, finalmente, el paralelismo está en el exacerbado individualismo de ambos. El vitalismo nietzscheano y el existencialismo kierkegaardiano tanto como doctrinas filosóficas son posicionamientos individuales viscerales.

En suma, a juicio de Polo Nietzsche muestra una gran afinidad con Kierkegaard; Aunque Kierkegaard no conocía a Nietzsche, ni Nietzsche conocía a Kierkegaard[580].

d) El cuarto punto de la referencia de Polo a Kierkegaard, es aquél en el que estudia la existencia individual, la libertad personal del ser humano, es decir, la comprensión kierkegaardiana del yo. A esta consideración del yo como singular existente se debe el calificativo de existencialista que recibe la filosofía de Kierkegaard. Que en el siglo XX dará lugar a un movimiento filosófico autónomo, el

existencialismo[581]; al que cabría incluso añadir, un poco más adelante, el personalismo contemporáneo[582].

En varios lugares, Polo se refiere a Kierkegaard al aludir a la existencia personal, a la verdad propia del yo[583]; o a la imposibilidad de conocerse, de conocer estrictamente quién es cada uno, quién soy yo[584]

e) Finalmente tenemos la exposición que hace Polo de Kierkegaard como crítico posthegeliano; en cuanto que Hegel aspira a la totalidad de la razón, tal crítica de Kierkegaard muestra una componente irracional clara[585].

Finalmente, en el capítulo VIII, Polo:

— Enjuicia el alcance de la crítica kierkegaardiana a la dialéctica. La dialéctica truncada, la oposición no resuelta, es un método teóricamente ilegítimo, no es más que un punto de vista. La desesperación está formulada al margen del pensar[586]: la terapéutica kierkegaardiana, como dice Polo también en otros lugares, es un reduccionismo teorético, una formulación, como luego veremos, de lo psíquico. Así se enlaza la crítica de la dialéctica con la filosofía terapéutica y de la sospecha.

— Además, apunta alguna idea sobre los estadios ético y religioso de la vida humana. Kierkegaard considera que salir del aburrimiento es una cosa muy difícil, que exige un gran esfuerzo. Así es la ética, pasional, con fuerza interior; que puede ser una solución, pero hasta cierto punto. Desde luego lo que en rigor mata el aburrimiento es la religión, tal como la entiende Kierkegaard, lo que él llama el estadio religioso de la vida[587].

Por otra parte, Polo relaciona a Kierkegaard son, básicamente, Hegel[588] y Nietzsche: crítica de la dialéctica y filosofía terapéutica. Valga con lo dicho sobre ellos. Pero hay otra serie de autores con los que Polo ha relacionado a Kierkegaard por un motivo o por otro; si bien de un modo menos central, o más lateral. Sin ánimo de exhaustividad mencionaré los siguientes:

— Lutero. Al reconocer Kierkegaard la radicalidad de la vida religiosa, y al ceder en ella toda la primacía a la iniciativa divina omnipotente, incurre en cierto modo en fideísmo; y manifiesta así la raíz protestante de su religiosidad, y la conexión y dependencia de su pensamiento respecto del de Lutero: porque en Kierkegaard hay un fondo luterano[589].

— Kant. La fenomenología del tedio kierkegaardiana hace a Polo recordar, la distinta conexión entre hombre y mundo que sugiere Kant[590]. Sin embargo, ambos pensadores pretenden, con esos diferentes recursos teóricos, abrir un ámbito específico para la fe: una fe, por consiguiente, un tanto al margen de la razón, de claras connotaciones luteranas.

— Freud y Schopenhauer. De acuerdo con lo dicho acerca de la filosofía terapéutica, Polo ha emparentado el esteticismo kierkegaardiano, sintomático de enfermedad mortal, con el conflicto freudiano entre los dos principios de realidad y de placer. El antecedente común de ambos lo encuentra Polo en la distinción schopenhaueriana entre voluntad y representación[591].

— Heidegger. La comparación de Kierkegaard y Heidegger la formula Polo con alguna frecuencia cuando se refiere al carácter existencial del yo; y declarando entonces una influencia más o menos directa[592] de Kierkegaard sobre el filósofo alemán. Según Polo, Heidegger detecta en Ser y tiempo la inidentidad del ser humano, la imposibilidad de que el sujeto se reconozca en su pensamiento, o, a la postre, la distinción pensar–ser. Frente a la pretensión idealista de la autoconciencia, Heidegger acude al sentimiento, en particular al de la angustia, como medio para que el sujeto se encuentre a sí mismo[593]. Pero con un acento menos patético, menos tremendista que Kierkegaard[594]: quien también detecta la irreductibilidad del yo al objeto pensado al eliminar la síntesis teórica, y buscar la índole del yo en la profundidad de los dinamismos vitales.

Pero, al margen de estos motivos, la razón principal por la que creo que Polo acude a Kierkegaard es para fecundar, contrastar o examinar una doctrina filosófica que le proporcionara materiales para formular y exponer las dimensiones antropológicas del abandono del límite mental, y en particular la tercera, la que alcanza la existencia personal.

Polo había abierto esas dimensiones antropológicas del abandono del límite mental negando el sujeto del pensamiento[595], la idea de yo, mediante la glosa del aforismo el yo pensado no piensa. Y ahora se encuentra en Kierkegaard con una antropología que descarta la síntesis teórica hegeliana, la autoconciencia ideal de uno mismo, y que busca la existencia individual en la profundidad interior, y a través de la experiencia ética y religiosa. Obviamente, era un referente a tener en cuenta. A la postre, en Kierkegaard encontró Polo lo que él mismo llamó el criterio existencial de verdad[596]: la verdad personal, la verdad de quién soy yo, no es independiente de la propia existencia, sino que se ha de alcanzar en ella. Este es el tópico kierkegaardiano con el que Polo quiere confrontar su tercera dimensión del abandono del límite mental.

Por otro lado, además, el pensamiento de Kierkegaard tiene un respecto teológico final en el que también coincide, al menos temáticamente, con la meditación poliana; pues, para Kierkegaard, alcanzar a ser yo, no me lo puedo procurar solo, y si lo intento me falseo. Dios es mi creador; o también: el yo es iniciativa que se encuentra con la iniciativa de Dios, primaria y omnipotente[597]. Por

su parte, para Polo, el carácter de además de la persona humana remite ciertamente a un Dios personal.

En conclusión, a pesar de estos aspectos comunes, el individuo kierkegaardiano (para oponerse a Hegel, Kierkegaard piensa el yo como individuo[598]), ubicado solo delante de Dios, se distingue netamente del ser personal tal y como lo entiende Polo. Para una crítica de la antropología kierkegaardiana desde la filosofía poliana[599], sugiero estas tres observaciones:

a) En atención a la esencia de la persona humana, hay que decir que la vida del hombre no es autosuficiente, sino que depende de la persona como su manifestación o aportación.

El enfoque kierkegaardiano de lo psíquico comporta que el binomio vida enferma–vida sana se entiende desde una dinámica deseante cuya plenitud, la salud, busca y alcanza; y que, en el mejor de los casos, apuntaría al hombre como capax Dei.

En cambio, el binomio poliano alternativo es vida recibida–vida aportada; que permite su inserción en la dinámica voluntaria entendida como relación trascendental con el bien, como completa apertura a la alteridad; y de acuerdo con la cual la vida humana es siempre creciente, sin culminación posible.

La supuesta plenitud de la vida humana, cifrada por Kierkegaard en la vida religiosa, impide quizás apreciar su dependencia del ser personal[600]. En cambio, la índole siempre creciente de la esencia humana se corresponde mejor con el carácter de además de su ser personal.

b) En atención al ser personal, hay que decir que la coexistencia del hombre con Dios es trascendental, es decir, mayor que la posible en esta vida, incluso llevando una vida religiosa.

Considerando al ser personal temáticamente, es claro que para Kierkegaard el yo es estrictamente individual; pero la individualidad es completamente diferente del carácter de además que caracteriza el ser personal.

Ante todo por su radical soledad y su aislamiento. Al ser personal, en cambio, Polo lo llama coexistente: coexistencia principalmente con Dios, pero también con el universo y con las demás personas.

El individuo kierkegaardiano, posicionado ante la iniciativa divina, es casi empírico, y sólo permite una conexión voluntaria entre iniciativas. La noción kierkegaardiana de educación por la posibilidad[601] incluye al hombre en el seno de la arbitrariedad. Empirismo y voluntarismo arbitrario indican que la crítica kierkegaardiana a la dialéctica no remedia la sutura entre idealismo y nominalismo.

Pero especialmente la persona humana se distingue del mero individuo porque, como ser además, es inagotable, más que infinita y más que inmortal[602], y carece de réplica. El carácter de además, como luz transparente, es metódico y temático. En

cuanto tema dobla al método, y aun más: incluso privado de método, no se agota, sino que remite al tema que busca. La apertura a Dios de la persona humana no se cierra en esta vida; y a la inversa, no es la vida, ni vivida estética, ética, o religiosamente, el ámbito propio del encuentro final de la persona con Dios. La vida pide crecer, pero es el viviente quien busca a Dios más allá de su crecimiento esencial.

c) La referencia radical de la persona humana a Dios no es sólo digna de crédito, o una cuestión meramente fidedigna; sino que puede conocerse, y por consiguiente, buscarse.

Visto metódicamente, el proceso de maduración del autoconocimiento, o incluso del mismo yo, que atraviesa la vida estética, ética y religiosa, es distinto del conocimiento estrictamente intelectual de uno mismo, que se alcanza al abandonar el límite, y como un resumen del hábito de sabiduría. Un progreso en el tipo de vida más parece un proceder práctico, abocado además a la fe, que una metódica intelectual. En cambio, el abandono del límite mental permite alcanzar el carácter de además propio del ser personal. Dicho alcanzarse, en términos noéticos, es arrojar luz en la propia luz intelectual; y así describe Polo el hábito de sabiduría: como una luz transparente. Desde este punto de vista, el planteamiento kierkegaardiano también sería un intento de transobjetivación[603], y como un cierto precedente del abandono del límite; pero insuficiente: porque no detecta el límite mental en condiciones de abandonarlo, de acceder a su temática propia.

En definitiva, aunque Polo haya buscado en Kierkegaard una ilustración de las dimensiones antropológicas del abandono del límite mental, y aunque haya encontrado en tal búsqueda motivos teóricos aprovechables (como el tedio, lo psíquico o la libertad personal), el resultado final es quizás menor del previsible; y por eso Polo termina confesando que a Kierkegaard no le tengo ninguna simpatía[604].

2.- La “kulturkrisis”: Heidegger y el deseo en Dios

“La crítica a la modernidad empezó hacia el año 20, con lo que se llamó Kulturkrisis, pero hoy se ha generalizado. La Kulturkrisis produjo una literatura irracionalista; en ese movimiento el autor más importante y más inteligente, el que propone algo nuevo, es Heidegger, que ya es una gran figura filosófica[605]

Con el existencialismo, después de la segunda guerra mundial, aumentó la conciencia de que la cosa no funcionaba; una guerra de esas proporciones es indicativa de que la humanidad no sabe hacerse cargo de sus propias realizaciones. Pero últimamente se ha generalizado más. Recuérdese, por ejemplo, el último gran libro de Husserl; La crisis de las ciencias europeas es claramente post-moderno y ahí ya hay una serie de argumentos contraponiendo la vida humana a la ciencia, el mundo de la vida a la ciencia.

Heidegger, en Ser y tiempo y en otras obras posteriores, cuando habla de esa especie de alternancia entre la manifestación y el ocultamiento según la cual cree que se puede entender la noción de verdad, plantea lo mismo. La aletheia sería quitarse el velo[606]; es una etimología incorrecta, pero así la propone Heidegger. Ese desvelamiento siempre guarda algo oculto; por eso Heidegger dice que siempre se va de lo claro a lo oscuro, si algo es manifiesto, ir hacia su fondo es llegar a la oscuridad. Lo oscuro sugiere la indeterminación, porque la indeterminación es abismal y aquí el abismo todavía no es luz. La luz es lo que se intenta, aquello que despierta la dinámica hacia la luz, hacia la esencia de la divinidad: es una consistencia resultativa, que se logra como término del deseo divino. Evidentemente esta teología es incorrecta; poner en Dios el deseo es imposible, puesto que el deseo implica imperfección [607].

Según Polo, Heidegger ha detectado con acierto que la presencia del ente impide el conocimiento del ser en su original fundamentalidad. Él señala un límite, pero no lo abandona[608]. Al haber supuesto el ser, al admitir que lo hay, aunque no sea un ente, es decir, aunque no sea lo que hay, Heidegger ha pretendido poder capturar su sentido mediante la pregunta de las preguntas, como si pudiera, desde la misma estructura del preguntar (la temporalidad ek–stática), asomarse al haber–ser. Pero, así, el preguntar le ha resultado más alto que el responder[609], por lo que el sentido del ser no ha comparecido como respuesta a su pregunta, sino que el preguntar se ha convertido en lo definitivo, y el hombre en un ente interrogador sin respuestas, y que al final ya ni tan siquiera pregunta, sino que, como un vate u oráculo, está a la permanente escucha de los ocultamientos–manifestaciones que el ser por iniciativa exclusivamente suya alumbra en el mundo. Al no abandonar la suposición, la presencia mental (el haber), aun entrelazada con el futuro y el pasado sensibles, se le ha trocado en un obstáculo para el conocimiento del ser, en vez de ser una mera limitación, de modo que el ser ha quedado como el único que tiene la iniciativa respecto del saber humano.

Su propuesta fue la de buscar lo profundo, abandonando tanto lo pragmático como la evidencia teórica, es decir, abandonando la absolutización de la presencia o, lo que es igual, la pretensión de llegar al absoluto en términos objetivos. Esta propuesta —entiende Polo— no carece de sentido, antes bien, está enteramente justificada[610]. Polo se inscribe, pues, en la línea de los planteamientos de Heidegger, pero señalando que entonces "la cuestión estriba en llevar a cabo la indicación de Heidegger sin caer en la incoherencia, es decir, en superar el idealismo sin apelar a formalidades. Hay que abandonar la presencia"[611]. No basta con relativizar la presencia, o abandonar sólo su carácter absoluto, sino que es preciso abandonarla por completo, si se quiere llegar a lo trascendente. El tiempo ek-stático

es un tiempo en el que futuro y pasado son formalizados por la presencia que rige sobre la imaginación. Heidegger semiintuye lo que ha de hacerse, pero no lo hace de modo radical, sirviendo así de marca para señalar la altura histórico–filosófica en la que se sitúa la tarea de nuestro tiempo para Polo. En este sentido cabe precisar la ayuda que Heidegger ha prestado a Polo como la mostración del problema que atenaza a la filosofía en nuestra altura histórica. Heidegger es para Polo el referente histórico que sirve de orientación en el punto de partida a su investigación metodológica.

"La presente investigación ha sido elaborada en un momento, tal vez final, de una época durante la cual el hombre ha andado habitualmente perdido en el ser"[612]. Nuestra situación es la de «estar perdidos en el ser». «Estar perdido en» suele significar estar extraviado, desorientado, haber perdido el camino, y en ese sentido la expresión tiene también alguna resonancia heideggeriana[613]. Uno se puede perder en el campo, en la ciudad, en el campo de batalla..., pero ¿qué quiere decir «perderse en el ser»? Para Polo esa pérdida alude a la libertad, a un decaimiento de la libertad que no sólo pierde de vista el ser real, sino que se confunde a sí misma con el ser o fundamento: en vez de alcanzarse en su destino[614], quiere alcanzarse en el tiempo. En contraposición a los extravíos relativos, «perderse en el ser» es la desorientación total: no saber quiénes somos, de dónde venimos ni a dónde vamos. La tarea que nos incumbe exclusivamente a nosotros es la de superar esa situación de pérdida en el ser[615]: si no lo hacemos, quedará sin hacer para nosotros, que no habremos estado a la altura de las exigencias. "Filosofar hoy no es ocuparse directamente de sublimidades, sino servir a la necesidad de abandonar el enmarañamiento consciente"[616]. La tarea que incumbe a nuestros tiempos es salir del enmarañamiento de la conciencia para poder proseguir el saber, para salir del estancamiento del filosofar. Pero salir y proseguir son asuntos metódicos.

Heidegger ha sabido señalar el problema: el fundamento permanece oculto y el hombre está sumido en la desorientación. Él entiende que lo problemático no es que hoy falte pensamiento, sino más bien lo contrario. Pero la solución no es —como él piensa— volver a un pensamiento más primitivo, sino concentrar la atención, darse cuenta del problema. También Polo entiende que la culpa de nuestra desorientación es la hipertrofia del pensamiento. Enmarañarse en la conciencia es pretender encontrar la orientación, es decir, el fundamento, en la conciencia, bien como objeto o bien como autoconciencia, lo que entraña una confusión en la que se queda uno enredado. Heidegger ha sabido ver que eso impide el hallazgo del ser, pues trivializa su fundamentalidad, pero, en vez de abandonar por entero la presencia o conciencia, ha querido atrapar el fundamento en la red del tiempo, mediante una ampliación del

horizonte temporal que, incluyendo la presencia, lo hiciera capaz del fundamento. Para eso Heidegger propone una generalización del tiempo, no hecha sobre la presencia, sino que mezcla el abstracto con el tiempo de la sensibilidad interna[617] como una generalización más vasta que la presencial —pues incluiría la presencia como parte del tiempo— y que él confunde con la trascendentalidad. Así pretende eliminar la primacía de la presencia, pero otorgándosela a la conciencia experiencial, sin darse cuenta de que la conciencia experiencial es también presencia y de un rango inferior[618]. Además, la abstracción, por mucho que se la pretenda ampliar, nunca alcanza valor trascendental: la determinación directa, o abstracto, no es el fundamento, antes bien pugna con él, como con una prioridad de otra índole, con la que entra en competencia. La abstracción es el comienzo del conocimiento en el orden del conocer, el fundamento es el comienzo en el orden del ser. Ambos comienzos no sólo no coinciden, sino que pugnan entre sí. Gracias a esa pugna, la última fase de la razón explicita el último explícito, a saber, el fundamento como exclusividad[619], como aquello que sólo es fundamento. Por más que tal exclusividad se pueda compensar en su uso lógico como la base que se guarda (principio indemostrable que sirve de base a toda demostración), Heidegger no hace uso de tal posibilidad[620], sino que interpreta la guarda como velamiento exclusivo e inagotable que él pretende desvelar desde el abstracto primero. Pero la pugna hace imposible esa pretendida relación apofántica entre el tiempo y el ser heideggerianos[621]. Heidegger ha querido explicitar el fundamento por la vía de la abstracción, pero eso no es posible. Él ha sabido descubrir el carácter no totalizante de las intencionalidades fenomenológicas, ridiculizando así la dialéctica; ha sabido, pues, no poner la reflexión como supremo modo de conocimiento, pero no ha renunciado a la reflexión[622]. La pregunta fundamental es un modo de reflexión que deprime el logos justamente cuando estaba en condiciones de poder conseguir la unificación de la reflexión con la razón: “En efecto, si al fundamento no le corresponde generalidad, la diferencia ha de ser interna al fundamento mismo. La pregunta pertinente es la pregunta acerca del dentro”[623]. Pero al hacer la pregunta fundamental en vez de considerar el «dentro», generalidad y fundamento son confundidos por Heidegger, y dan lugar a una falsa idea de lo trascendental, que cree poder determinar mediante una explicitación abstractiva del fundamento (el horizonte temporal).

Ahora bien, al mezclar la explicitación del fundamento con la abstracción temporal ampliada a la sensibilidad, Heidegger enmaraña aún más la conciencia, pues la sume en lo ignoto: creemos saber que nos falta el (supuesto) sentido del ser, pero no sabemos cuál es ese sentido ni podemos llegar a saberlo nunca, es decir, en rigor no sabemos lo que nos falta, sólo suponemos que nos falta.

Heidegger no consigue ampliar el horizonte de comprensión del ser, porque el horizonte de la comprensión del ser es el tiempo ekstático o perplejo, es decir, porque no sabe precisar qué le falta positivamente al tiempo entero. Por eso, al final, la pretendida comprensión se convierte en una constante y pasiva adivinanza del sentido que el ser imprime en los entes.

Polo, en cambio, desenmaraña la conciencia con una simplificación de la atención intelectual. En vez de apelar a la abstracción en el intento de explicitar el ser, nota que explicitar el ser lo supone como implícito, y que suponer el ser es no asistir a su originalidad, sino sustituirlo por un anticipo mental (el haber o la presencia). Al detectar el engaño cabe descubrir la raíz de la perplejidad, y abrirse a la advertencia ilimitada del ser[624]. La perplejidad no es más que la improseguibilidad de un saber que supone o se anticipa en lo sabido, y, en la medida en que ella es asumida por Heidegger, se proyecta en forma de horizonte o marco para la comprensión limitada del ser. Darse cuenta de en qué consiste y cómo surge la perplejidad hace innecesario e incoherente no sólo intentar evitarla, o compensarla con la evidencia, sino también asumirla como propia. Al tiempo no le falta nada, le «sobra» el presente, y a nuestra sobra le falta darse cuenta de su sobrar.

El rechazo del supuesto heideggeriano de que la intelección del ser tenga horizonte, no implica, para Polo, que la tarea de ampliar la comprensión del ser sea desdeñable. Conseguir una ampliación de la noción de fundamento sería importante, no sólo una tarea sugestiva para la investigación, sino, lo que es más, por tratarse del fundamento, una tarea pletórica[625]. Heidegger señala un límite u horizonte en la comprensión del ser, pero —como se ha dicho antes— no lo abandona, sino que pretende imponer el límite al fundamento, de ahí que su ampliación fracase. Polo entiende que dicha ampliación es posible sólo si en vez de formular el fundamento en forma de principios lógicos (identidad, no contradicción, causalidad), como han hecho los modernos, los idealistas alemanes e incluso los clásicos, se advierten los principios como vigentes entre sí en su principialidad, esto es: se los advierte como primeros principios reales y distintos. En la historia del pensamiento los primeros principios han sido confundidos entre sí como resultado de haberlos objetivado. La objetivación de los primeros principios no es más que su presencialización.

Pero presencializar los primeros principios es, por un lado, proyectar la presencia mental fuera de la mente, en la medida en que los principios son principios, y por otro impedir el verdadero conocimiento real de los principios (que no admiten la presencia). Esta confusión es el engaño por antonomasia. “No es inconveniente suplir el carácter causal de una forma con la presencia (no se conoce el carácter causal de la forma, pero sí la forma). Pero cuando se trata del conocimiento de lo primero, la presencia suple lo que, al ser suplido, no es conocido en cuanto que

primero. No se puede eximir lo primordial sin privarle de su propia índole"[626]. Suplir lo primero es ignorarlo precisamente como primero. El engaño por antonomasia se produce cuando su suponen las ultimidades, pues entonces no se las conoce como últimas, en rigor no se conoce nada de ellas. El fracaso del primer Heidegger es la confirmación de ese engaño.

Sólo si detectamos que la presencia es mental, no temporal ni trascendental, estamos en condiciones de desobjetivar los primeros principios, es decir, de dejar que se muestren en su principialidad respectiva real, y entonces no se confunden, sino que se amplia la comprensión del ser a su intelección, es decir, cabe llevar a cabo la propuesta heideggeriana. "Si los primeros principios vigen entre sí en tanto que primeros, puede afrontarse lo que Heidegger vislumbra al proponer ampliar el horizonte de la comprensión del ser respecto de la presencia como el único lugar de comparecencia. La macla de los primeros principios es su objetivación. La distinción entre los primeros principios puede hacer coherente el proyecto de ampliar el horizonte"[627]. Ampliar el horizonte será eliminar todo horizonte, abrirse a la máxima amplitud de los principios reales.

Polo ha encontrado, pues, el modo de ampliar el conocimiento del ser a que aspiraba Heidegger, pero no enmudeciendo o dejándose dictar oráculos, sino abandonando metódicamente la presencia en la forma de una captación de los primeros principios en su propia vigencia real, en su estar vigentes entre sí, o sea, en su trascendentalidad no relativa a mí, sino propia[628].

Como consecuencia del descarte de la temporalidad como horizonte de la comprensión del ser, para Polo, la metafísica y la ontología no son conocimientos históricos del ser, pero los respectivos hallazgos acerca del ser sí son históricos, pues están vinculados a distintos alientos de la libertad humana. No es que el ser sea temporal ni pueda ser atisbado desde el tiempo, como pretende Heidegger: el ser no es histórico y su conocimiento tampoco, pero el modo de tematizarlo sí lo es. Existe una historia de la ontología por el lado del hombre que la realiza, esto es, de las operaciones mentales con que se piensa el fundamento.

Por su parte, Polo no rehuye hacer tal historia, y propone varios hitos en ella[629]. Más allá del pensar mitológico, que contiene una prematura tematización del fundamento como comienzo ya transcurrido y temporalmente fundante, en el curso de la historia de la filosofía se ha tematizado el fundamento como consistencia verbo–nombre, en correspondencia con el hábito abstractivo (presocráticos), como conexión predicativa ejercida por el nexo «es», en correspondencia con la razón (Aristóteles y medievales), y como conexión generalizante mediante el signo «igual» (pensamiento moderno). Heidegger notó el imperialismo del signo «igual», que se impone mediante la técnica, y lo criticó duramente: cuando está bajo su dominio el

hombre carece de fundamento. Para remediar tan grave situación Heidegger, confundiendo el valor predicativo del «es» con su mero valor copulativo lingüístico, propuso prescindir de todo nexo (tanto el del «es» como el del «igual») y retornar al verbalismo de los presocráticos: una ontología del ser como verbo intransitivo, no predicativo o copulativo. En cuanto que intransitivamente verbal, el sentido del ser ha de ser temporal, es decir, el sentido o consistencia del tiempo: lo permanente del tiempo. Sólo que entonces, aunque desde la índole intrínseca del tiempo intuye que el imperio de los conectivos ha de pasar, la estructura ekstática del tiempo no le permite el menor vislumbre del futuro por venir. Su horizonte de comprensión sólo le permitió obtener sentido del pasado ontológico (hermenéutica).

Más allá de Heidegger, en nuestros días la historia de la metafísica ha dado un paso decisivo. "Sostener que en la historia de la metafísica cabe detectar un límite hasta ahora oculto, es decir, que el límite no sólo es el péras de la fase parmenídea de la historia de la ontología, sino que está en cualquiera de ellas (tanto en la ontogénica, como en la fundamental y en la igualatoria), ¿no es abrir, o anunciar, un desocultamiento referible al fundamento y, por lo tanto, una nueva fase de la ontología?"[630].

Desde dicha detección Polo estima que las preguntas por el futuro, en el sentido de: ¿a dónde vamos ontológicamente? ¿Qué viene después del signo igual? ¿Debe esperarse una sustitución completa?[631], son respondibles sin necesidad alguna de adivinación poética. En efecto: "Si a lo largo de todo el trayecto ontológico está rigiendo un límite (está rigiendo algún fundamento, pero también un límite) y ese límite no es sólo la terminalidad envolvente, sino un límite tácito en todas las formulaciones, entonces el futuro ontológico estriba en salir de ese límite; el futuro ontológico es el abandono del límite. Con ello se quebrantarán viejos imperios y la libertad coexistirá con el fundar"[632]. El futuro de la ontología no consiste ni en volver a su pasado ni en eliminarlo, sino en iluminar el pensamiento desde el entendimiento agente y descubrir que el presente no es temporal, sino mental, y que tampoco es un objeto, sino una operación, a saber, el ocultamiento que se oculta, y cuya iluminación permite tematizar de modo realista tanto el fundamento como la libertad.

Precisamente lo que sale peor parado del planteamiento de Heidegger es, como lo muestra la última fase de su pensamiento, el hombre. El fallo más grave de Heidegger no estriba en haber fracasado en su búsqueda del ser trascendental, sino en haber frustrado la libertad humana. Su concepción de la libertad como Abgrund, abismo o carencia de fundamento, es simétrica (en negativo) con el fundamento, y por tanto relativa a él, tematizándola como una positiva falta de fundamento. El asiento real de la noción de Abgrund se halla más bien en la materia física[633], más

estrictamente tiene que ver con el agotamiento de la causa material y se vislumbra en relación con el ser vivo[634], pero de ninguna manera caracteriza a la libertad. A la libertad no le falta el fundamento, sino que ella es «además», y por ello puede coexistir con el fundar. M.J. Franquet[635] sugiere que Polo ha sido estimulado en buena parte por las sugerencias y por los defectos de la propuesta de Heidegger, para encontrar el carácter de «además» del ser del hombre. Ciertamente que en Heidegger aparece la noción del ser del hombre como Mit–sein, pero sin desarrollar, y no por falta de tiempo ni de talento en él, sino por un desenfoque radical. El Mit–sein es sólo un estar con los otros, con aquellos de quienes uno mismo no se distingue, es un Mitdasein que tiene el modo de ser del Dasein, la existencia o substancia del hombre[636]. La coexistencia heideggeriana es, pues, respectiva a los otros existentes y está fundada en la relación intrínseca y patética del hombre con el ser fundamental, es comundanidad abierta por la referencia intrínseca del Dasein al Sein, en el supuesto de que el sentido del ser es único. Por eso el coexistir heideggeriano contiene la nota del «también», de la equivalencia entre los existentes, como resultado de haber puesto por encima de todo la relación trascendental con el ser único.

En cambio, para Polo la coexistencia significa distinción: el ser del hombre es segundo, o sea, no puede ser único, antes bien es dual, a diferencia del ser principial o fundamento (que no es segundo). El ser principial existe y nada más, pero el ser del hombre co–existe. El ser del universo no coexiste ni con el hombre ni con nada. Co–existir es una ampliación de la existencia tal que es compatible con el ser principial y le añade justo el «co-», o sea, una ampliación que redunda en lo ampliado. El co–existir no es un mero yuxtaponerse al ser principial, no es mera adición homogénea, sino un existir más alto que el del ser primero, por cuanto que es el otro ser que acoge al primero. En vez de un ente que tiene una relación intrínseca con el ser (existencia), el ser del hombre es co–existir, un ser más alto que el ser principial[637]. Co–existir es ser «además», "abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre"[638].

Finalmente, por haber tomado como apoyo la antropología pragmática para elaborar la ontología, Heidegger se encuentra atado a la finitud y su filosofía no puede abrirse a la teología. Desde el primado de la práctica es muy difícil llegar a una ontología integral: no podemos establecer un plexo que lo abarque todo, pues el mundo del interés humano es limitado. Dios no es un elemento del plexo de los entes ni tampoco el plexo mismo. Dios cierra el sistema de fines por eminencia, por lo que entra en conflicto excluyente con la versión heideggeriana del interés, la cual excluye la revelación[639]. Heidegger proyectaba una destrucción hermenéutica de la constitución onto–teológica de la metafísica, cuya autoría atribuye a los medievales

y, según él, llega hasta Kant a través de Descartes. Su propósito era reducir la noción de creación a la de producción griega, que él vincula con el ser, y mostrar cómo su trasfondo es el tiempo. Pero la noción cristiana de creación, y la consiguiente distinción entre criatura y Creador, está más allá de toda temporalidad, es una profundización en la realidad que sobrepasa toda producción —la cual implicaba para los griegos eficiencia y movimiento—, pues tiene que ver con la eterna libertad divina[640]. Pero, aparte de cifrarse en un falseamiento de la noción cristiana, ni tan siquiera consiguió Heidegger esa destrucción en los términos en que él se proponía, puesto que al utilizar la interrogación como método para averiguar el sentido del ser, éste quedó vaciado de cualquier esquema productivo-temporal, resultando más bien sometido el tiempo al arbitrio del ser[641].

Resumiendo, Heidegger suscita una aporética que no acierta a resolver, pues en él "siempre se va de lo claro a lo oscuro, y nunca al revés"[642]. Pero su aporética tiene un innegable sentido filosófico que sirve a Polo de punto de referencia inicial para la determinación de la altura histórica, es decir, para la determinación de la tarea histórico–filosófica que Polo hace suya. La altura de los tiempos exige relanzar la teoría, desenmarañando la conciencia: iluminar de una vez el problema del conocimiento. Polo no se ha ocupado ni inicial ni predominantemente de sublimidades, sino de resolver un tremendo problema, el de la perplejidad latente en el pensamiento humano, problema que, tras la superficialidad de su olvido en las evidencias, ha alcanzado su expresión más honda en el patetismo heideggeriano. Polo hace frente al problema yendo, no de lo claro a lo oscuro, sino de lo claro a la luz. Heidegger confiesa no haber comprendido el intelecto agente, es decir, precisamente aquella luz que, entre otras cosas, permite detectar el ocultamiento que se oculta y resolver el enigma de la perplejidad. La iluminación, alcanzada por Polo, de la presencia objetiva ha despejado el camino y le ha guiado para relanzar el filosofar de modo renovado. Desde luego, el filosofar de Polo ha ido más allá de su punto de partida y también se ha ocupado de sublimidades (demostración de la existencia de Dios, inmortalidad del alma, sentido de la vida, grandeza del mundo, trascendentales, etc.), pero sólo derivadamente, como desarrollo de su atenido y circunspecto punto de arranque: la iluminación del constante atasco del saber por culpa de la presencia mental. Si Aristóteles le ha proporcionado, entre otros, referentes reales para desarrollar el conocimiento de la esencia del mundo y, en alguna medida, del hombre, y Tomás de Aquino le ha servido de orientación sobre todo para advertir la trascendencia del ser (distinción real), Hegel y Heidegger le han obligado a plantearse el gran problema del método. Pero, de modo especial, el diálogo con Heidegger le ha servido, en lo que tiene de positivo y negativo, como acicate para llevar a cabo en filosofía la tarea pendiente durante siglos, el desarrollo de una antropología

trascendental que permita entender la libertad en congruencia con la inmortalidad, emancipando su estudio respecto del fundamento.

3.- Gabriel Marcel y el misterio

El planteamiento y desarrollo de la antropología moderna, desde Descartes hasta el fatal desenlace nihilista (Nietzsche, Heidegger), supone siempre la validez del postulado racionalista, a saber: que el verdadero ser es el ser que es verdad y éste lo que la razón concibe y entiende. Ahora, la razón es universal, como los conceptos lógicos, pues la razón es en cierto modo la misma en todos: la verdad es siempre «lo mismo» para quienquiera.

El racionalismo no valora la opinión, por subjetiva, ni considera al conocimiento humano en su fragilidad y contingencia. Por eso, reduce la materia a las ideas. No obstante, tenemos sensaciones y opiniones; el hecho de sabernos limitados, imperfectos, falibles y aún con todo capaces de la verdad, ayuda a entrever cuál es la realidad humana. El error de Descartes y de los idealistas ha sido reducir la conciencia a certeza de objetos. Ahora

bien, el cognoscente humano no es infalible, ni es sólo racionalidad objetiva. Es también misterio, es una realidad compleja; no lo podemos «resolver» ni «objetivar» como un problema matemático. Gabriel Marcel (1889-1973), filósofo existencialista francés, ha planteado la diferencia entre el «problema» y el «misterio». Quien no se dé cuenta de esta diferencia, dice, nunca podrá ir más allá de los saberes técnicos, hasta la filosofía. En efecto, un problema es siempre algo «objetivo»: está ante los ojos, lo podemos limitar y definir con exactitud; a su vez, la respuesta al problema es objetiva, impersonal, la misma para todo el mundo. Todavía más: el problema se plantea con los mismos datos que permiten resolverlo; la fórmula del planteamiento, así como la solución, debe ser unívoca (un solo significado) y hacerlo saber todo al respecto. Con referencia a los problemas tiene sentido hablar de comprensión; de hecho, el prototipo del problema es el problema matemático. No es

casual que Descartes viniera de las matemáticas. Los problemas son objetivos y externos. Finalmente, el problema se resuelve; una vez resuelto, no existe. Me proponen un nuevo tipo de problema, si todos los datos están y son claros, acabaré resolviéndolo; cuando lo he resuelto, ha dejado de existir. Me encuentro con un árbol en la carretera: no puedo pasar, el árbol caído y atravesado es el problema y sus datos. Llamamos a la grúa, que retira el árbol. El problema ha dejado de existir. Sea intelectual físico, un problema es algo externo y eliminable.

El misterio no es objetivo ni externo, sino subjetivo e interior: «es un problema uno de cuyos datos soy yo mismo», dice Marcel. De este modo, problema y misterio definen dos esferas diferentes: la del tener y la del ser. Tenemos problemas, pero

somos un misterio. El misterio está en las preguntas que no recaen sobre algo externo y objetivo, que se pueda suprimir de forma operativa; por ejemplo, son misterios: el ser, el conocimiento, la libertad, la muerte, Dios. No puedo disertar sobre el ser como si yo estuviera «fuera» de él. Si una mente considera el ser de forma objetiva, ella misma ¿dónde está? ¿Acaso en el no-ser? Si investigo el conocimiento, el tema no está «ante mí», sino que el tema es interno a sí mismo. En fin, toda investigación sobre un misterio me implica a mí mismo; no puedo tomar distancias, ser objetivo, porque no estoy ante un objeto. Además, el misterio no se suprime; se progresa en él profundizando. El misterio es cualitativo, el avance en él no consiste en acumular nuevas ideas, sino en entender mejor las mismas, sin agotarlas. En fin, el misterio debe ser, ante todo, reconocido. Las realidades que más nos importan no son problemas, sino misterios. Así, por ejemplo, la intimidad, las promesas, la libertad., el amor, la presencia del otro, etc. No tengo definiciones, para esas cosas, pero sí experiencia. Tal vez no pueda disertar «objetivamente» sobre la libertad, pero sé que puedo hacer una promesa. Si prometo, comprometo mi día de mañana y «sé» que soy capaz de cumplir y de incumplir mi promesa. La promesa no es ni un vaticinio ni un pronóstico: es esencial a toda promesa que pueda ser cumplida, o incumplida. En la fidelidad a la palabra dada a quien amo, esto es, en el cumplimiento de la promesa, se me revela algo que está más allá de la experiencia de los sentidos, mi libertad y el ser del otro. Existe, pues, un misterio del hombre. Si Marcel tenía razón, en estos temas se progresa por meditación, se profundiza, mas no es posible eliminarlos por solución, definitivamente[643].

4.- Scheler: fenomenología de la religión

A partir de Max Scheler (y otros pensadores personalistas), la fenomenología se ha interesado por la religión, como objeto de estudio, y se ha aplicado a esclarecerlo. El fenómeno religioso se analiza en dos fases: 1a) ontológica, ¿cuál es la esencia de «lo divino»? y cognoscitiva, ¿en qué consiste «el acto religioso»?

Según Scheler hay una tercera, las «formas de la revelación», mediante la cual lo divino se manifiesta al hombre, pero él mismo reconoce la extrema dificultad del tema y a penas lo desarrolla. Ahora, el punto de vista que va de Dios al hombre es, tradicionalmente, el de la Teología propiamente dicha, no el de la filosofía, ésta siempre sigue la vía inversa: del hombre a Dios. El fenómeno religioso despliega ante nosotros un campo de realidades que podemos describir del siguiente modo: Existe una «esfera de valores», u objetos religiosos. Se trata de un tipo de realidad original, irreductible. Muchas veces se ha pretendido reducir lo religioso a otro tipo de realidad o vivencia (psíquica, social, estética, etc.); sin embargo, es preciso reconocer en el interior del hombre, de su inteligencia, voluntad y corazón, una capacidad por la que se refiere a Dios, o al Absoluto, de un modo especial, distinto de cualquier otro,

como cuando ora o clama a Dios. Esos «valores religiosos» tienen una conexión esencial con el hombre. No sólo existen y son específicos, además se vinculan con nuestro ser y no de manera accidental, ni casual. Se trata de atender a la realidad humana como «animal religioso».

La historia confirma que cada pueblo y civilización tiene una religión. La universalidad del hecho invita a buscar en el hombre su raíz. El hecho en cuestión es la experiencia de nuestra radical finitud; experiencia que se acrecienta y ahonda con el paso de los años. El ser humano se da cuenta de su limitación, de su indigencia en el ser, en el poder, conocer, etc., por contraste con la sabiduría, felicidad o seguridad a las que aspira. Todo ser humano tiende hacia algo para lo cual se sabe radicalmente impotente. Esta característica de la religiosidad ha sido subrayada como un hecho fundamental por la mayoría de los filósofos. Recordemos a Pascal, para quien la excelencia de la razón está en poder llegar a comprender que no puede comprenderlo todo, y siendo la razón lo propio y distintivo del ser humano éste se descubre referido a Dios. Kant señaló a Dios como necesario para sostener la moralidad. Friedrich E. D. Schleiermacher (17681834) puso la esencia del sentimiento religioso en el «sentimiento de dependencia», constitutivo del hombre. En el siglo XX, Bergson, Otto, Scheler, Boutroux, etc., coinciden también en identificar el núcleo de la conciencia religiosa en ese sentimiento de absoluta dependencia y de anhelo de salvación, propio del alma humana. El existencialismo, por su parte, tomó como experiencia original la angustia del hombre ante la nada, o las «situaciones límite», lo cual es equiparar la existencia humana con la contingencia.

2.- Sobre la Realidad de Dios, desde el valor sapiencial de la filosofía

El Dios de los filósofos es uno de los signos de contradicción del pensamiento religioso. La teología cristiana, desde los Padres de la Iglesia hasta hoy, siempre afirmó la posibilidad de un conocimiento racional de la existencia y de los atributos de Dios. Y ésta, sigue siendo una tesis importante de la filosofía católica. Pero en el interior mismo del cristianismo, es sabido que existe otra corriente, que nunca dejó de ver en el Dios de la razón una piedra de tropiezo, a la cual se contrapone el Dios de la fe. Hemos visto como Pascal hablaba del “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no el de los filósofos y los sabios”; o como, para Kierkegaard, la razón conduce a la desesperación, y ésta a la fe; Chestov muestra a Job, el filósofo cristiano, como contrario a Sócrates, el sabio según la carne; pero también Barth, denuncia al Dios de los filósofos, en el que el espíritu humano encuentra un reflejo de sí mismo, como ídolo supremo.

No buscamos ahora, saber si, en el orden de la existencia, la filosofía condujó, o no, alguna vez, al hombre hacia Dios. Este es, de entrada, un falso problema, pues, la conversión a Dios, siempre es un proceso del hombre total, de toda la persona. Y

como el orden en que nos hallamos históricamente, se quiera o no, es un orden de gracia y pecado, los procesos reales del hombre nunca son procesos de pura razón. Es necesario ubicarse en el mismo interior del orden real, que es de hecho un orden de gracia, en el interior de la historia de la salvación. Sólo en esas condiciones, es cuando nos podemos interrogar sobre cuál es el verdadero estatuto de la filosofía, dentro de una perspectiva teológica. Sólo así, se ha podido ver a lo largo de este trabajo, como Polo detecta que ha existido, y sigue existiendo, un buen uso y un mal uso de la filosofía, es decir, que hay un falso Dios de los filósofos y, sin embargo, una verdadera filosofía sobre la realidad de Dios.

Antes de recordar algunas vías de acceso de la filosofía al conocimiento de la realidad de Dios, debemos hablar, brevemente, de la legitimidad de su uso en cuanto a la realidad de Dios, ya que eso es lo que podría estar en discusión, después de leer este trabajo. Esa legitimidad, es impugnada por motivos muy diferentes. En efecto, para algunos, al estar la razón básicamente corrompida como consecuencia del pecado original, resultaría ser incapaz de alcanzar la verdad. Para otros, como Dios está por esencia, más allá de las aptitudes del espíritu humano, toda pretensión de ese espíritu de conocerlo es sólo ilusorio. Algunos incluso, se sorprenden frente a las contradicciones de los filósofos, y piensan entonces que es peligroso poner la creencia en Dios a merced de sus razonamientos. También los espíritus positivistas, formados en los métodos científicos, se desconciertan frente a los procedimientos metafisicos, en los que no encuentran sus criterios de certidumbre, y se refugian, en el ámbito privado, en la experiencia religiosa.

Todas estas objeciones tienen algo de válido, y nos ponen en guardia, justificadamente, contra una confianza ciega en la razón.

Sin embargo, es necesario recordar que la encíclica Humani Generis, al tiempo que afirma la posibilidad que tiene la razón, de conocer la existencia de Dios, reconoce que en realidad, el hombre dificilmente alcanza ese conocimiento sin la gracia. Por otro lado, hemos podido constatar en este trabajo, que las filosofías Antiguas no llegaron más que a conceptos imperfectos y contradictorios de Dios, y que la razón, sólo ha podido conocerlo personalmente, de modo más perfecto que con los Antiguos, gracias al apoyo que recibieron de la Revelación.

Es todavía más exacto decir que, repetidas veces lo hemos dicho, el Dios Vivo no puede circunscribirse con la inteligencia, y que un Dios que fuera completamente inteligible para el hombre, no sería el verdadero Dios. Por último, es cierto que las certezas metafisicas son de otro orden que las certezas matemáticas, y que no se les puede aplicar el mismo criterio de evidencia, guste o no a unos cuantos científicos, que son una minoría.

Pero, hasta que punto, estos límites de la razón ¿justifican su subestimación? Muchos hombres de nuestro tiempo contraponen a la razón, la experiencia religiosa personal. Y ciertamente, es verdad que el conocimiento del verdadero Dios, siempre implica un encuentro personal y una conversión interior. Baste con ello recordar las experiencias de Gregorio de Nisa, de san Agustín, o del mismo san Pablo. Pero es obvio que, la experiencia religiosa, es sobre todo subjetiva, por lo que la certeza a la que llega es incomunicable. Sólo de esa manera se llegaría a considerar que, el conocimiento de Dios es la expresión de una aptitud vinculada a la estructura psicológica. Y de ese modo, existirían temperamentos religiosos y otros que no lo son, llegando a ser la creencia en Dios, la expresión de una necesidad interior, la proyección de una sed de felicidad que ningún objeto creado puede satisfacer.

No necesitamos insistir en el peligro que entraña esta clase de actitud. Justifica la frecuente acusación de los no creyentes, quienes piensan que se cree en Dios por una necesidad de seguridad, de comodidad interior, o de consuelo. Pero eso es falso, y urge que respondamos que la creencia en Dios, no tiene nada que ver con las aptitudes religiosas. La armonía entre la existencia de Dios, y nuestras aspiraciones afectivas, está lejos de ser un criterio de su existencia; por el contrario, hay que decir que la Realidad de Dios se impone más a nosotros en su objetividad, cuando contradice nuestras aspiraciones, cuando su Realidad desconcierta a nuestra inteligencia, y su voluntad desbarata nuestros propios proyectos, cuando nos vemos obligados a reconocerlo en cierto modo a pesar de nosotros mismos.

Avancemos un poco más, si bien es cierto que el encuentro con Dios es un acontecimiento personal, no es menos cierto que, ese acontecimiento necesita ser situado. Pues, nunca es el resultado final de un procedimiento de la razón pura. Pero, siempre debe someterse a la crítica de la razón. Sólo así puedo estar seguro de que no soy víctima de una ilusión, y que no me dejo llevar por un impulso afectivo. Sólo la creencia en Dios, que es sometida a prueba por la razón y se reconoce sólida, que al relacionarse con el conjunto de los demás datos resulta coherente con ellos, posee la solidez, la garantía de una convicción verdaderamente fundada.

Luego, así como la razón es necesaria para establecer el conocimiento de Dios, también es necesaria en su ejercicio. Nada más peligroso que una religión que pretenda prescindir de la razón. Termina en el fanatismo, en el iluminismo, en el oscurantismo. Se pierde en las supersticiones. Sobre todo, corre el riesgo de ser una solución perezosa. De hecho, el recurso a lo sobrenatural es una escapatoria fácil, pues lleva a ver misterio donde sólo hay ignorancia, justificando así la crítica positivista, según la cual la religión corresponde a un estadio precientífico del pensamiento. Ahora bien: el misterio religioso es algo muy diferente. Concierne a lo

que de ninguna manera podría explicarse. Sin embargo, existe el peligro de confundir ambos terrenos. La función de la crítica científica es justamente evitar esta confusion.

Hemos visto ampliamente con Polo, que el racionalismo, el orgullo del espíritu que pretende apropiarse de Dios y disponer de Él, representa un peligro temible, pero es admirable, en cambio, el intrépido esfuerzo de la inteligencia que, respetando el misterio, no por eso renuncia a entender, va hasta el final de sus posibilidades y sólo se detiene vencida por el peso demasiado grande de una luz que deslumbra. Esa intrepidez de la inteligencia en la exploración del misterio se encuentra, sobre todo, en la imperecedera grandeza de los Padres de la Iglesia. También con Santo Tomás, quien supo mostrar los límites y el valor del conocimiento racional de Dios, y armonizar el racionalismo y fideísmo.

Antes de él, algunos pensadores cristianos, especialmente san Agustín, habían sucumbido en mayor o menor medida a la tentación del platonismo, que consistía en ver en lo divino el objeto propio de la inteligencia, oscurecida por su inmersión en la carne. La primera gran rectificación surgió con san Gregorio de Nisa, pero también santo Tomás tuvo la valentía de romper radicalmente con esa tendencia, y negarse a admitir que nosotros podamos formamos un concepto propio de Dios o de ningún inteligible, dado que nuestros conceptos siempre se abstraen de lo sensible. Concordaba así con la afirmación de Gregorio de Nisa, a quien sin embargo no conocía muy bien. Y la tradición cristiana le dará la razón, al rechazar todo ontologismo y negar que pueda existir alguna intuición natural de Dios.

Así, la razón sólo llegará a Dios en forma mediata, ya que su existencia es postulada por la contingencia de lo que ella comprende. La razón afirmará su existencia y su trascendencia. Y dicho esto, todo lo que el hombre puede decir, está ya prácticamente dicho. Su intelecto no penetra en esa esencia divina cuya existencia afirma, y sabemos que nunca lo logrará por sí mismo. Siguiendo a Gregorio de Nisa, la razón puede conocer a Dios, y allí reside su inmensa grandeza; pero sólo puede conocerlo desde afuera, y allí reside su infinita pequeñez. Está obligada a afirmarlo para ser fiel a sí misma; y por medio de esa misma afirmación, reconoce sus propios límites.

Pero ésta es al mismo tiempo una afirmación intrépida de lo que puede la razón. Porque si bien el conocimiento que tiene de Dios nunca es exacto, es, sin embargo, perfectamente real. Y no hay en santo Tomás ningún rastro de escepticismo ni de agnosticismo. La razón, en efecto, conoce firmemente la existencia de Dios. Éste, como causa necesaria, está implicado en la existencia del ser contingente; como verdad absoluta, es supuesto por el ejercicio mismo de la inteligencia; como bien perfecto, es postulado por la existencia de la moralidad. Y la razón no sólo conoce su existencia, sino que puede hacerse una idea de Él por el

hecho de que es coexistido con el ser contingente, y todas las perfecciones de éste son una imagen deficiente, pero real, de su perfección infinita.

Debemos todavía ir incluso más lejos. Por imperfecto que sea, el espíritu creado, siempre tiene la capacidad de convertirse en todas las cosas. Su objeto propio es el ser creado, pero ningún ser creado agota sus posibilidades. Es, pues, como una frontera entre dos mundos. Está más allá de todos los seres determinados; y sin embargo, por debajo de Dios que trasciende toda determinación. De modo que, si bien no puede comprender directamente a Dios, posee sin embargo, una aptitud para comprenderlo, ese "deseo natural" de la visión, real, aunque ineficaz, que la gracia de Dios podrá perfeccionar comunicándole por medio de la gracia una misteriosa proporción de Dios.

Al plantear en forma rigurosa al mismo tiempo el valor y los límites del conocimiento racional de Dios, se muestra así la paradoja del procedimiento filosófico. Pues Dios es a la vez su objeto y su límite, su meta suprema y su cuestionamiento. La filosofía se propone demostrarlo, pero sólo puede admitir su impotencia para hacerlo. Y en la medida en que se niega a reconocer sus límites, en que cede a la tentación platónica, el Dios al que llega ya no es el Dios verdadero. Y está muy claro, en efecto, que, como sostenía Gregorio de Nisa, "al estar Dios por encima de toda determinación, quien piensa que Dios es algo determinado se engaña al creer que lo que conoce es Dios". Así, el problema de la realidad de Dios, pone en evidencia la contradicción interna de la filosofía. Al mismo tiempo la justifica y la ubica.

Pero precisamente, esta actitud tan justa, que constituye el estatuto de la filosofía para los cristianos, es lo que rechaza la mayoría de los filósofos. Les parece que la filosofía pierde su significado si no es una comprensión total de la inteligibilidad del ser, si no es el conocimiento supremo. No se resignan a tener que reconocer un principio que no les sea perfectamente inteligible. Y designan a esta perfecta inteligibilidad con el nombre de Dios. Ese falso Dios de los filósofos es el que, en efecto, puede contraponerse al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Pero no es el Dios de la razón, sino el ídolo del racionalismo, un icono conceptual propio del racionalismo.

Seamos más precisos. La exigencia filosófica es una exigencia de inteligibilidad. Pero frente al aparente desorden de las cosas, el espíritu filosófico busca fijar un orden, establecer secuencias, mostrar la cadena de las causas. Más allá de las realidades concretas, intenta desentrañar la estructura misma del ser. En esta búsqueda del ser, quiere llegar al principio primero, el que es al mismo tiempo la causa, el ejemplar, el fin de todo lo que es. Ese principio se llama Dios. El procedimiento de la filosofía la lleva necesariamente al problema de Dios. A decir

verdad, es el único que le interesa realmente. Pero es allí donde la filosofía encuentra su tentación. Porque llega a ese principio al que llama Dios, por una exigencia de inteligibilidad.

Representa para ella una exigencia. Le aplica el principio que le lleva a él. Y lo quiere igualmente inteligible. Y la inteligibilidad que le aplica es la ley del espíritu humano. Lo define con sus propias categorías. Lo llama Uno, Amor intelectual, Espíritu absoluto. Muchos grandes filósofos han reducido la totalidad de lo real a un sistema perfectamente coherente cuya ley inmanente es Dios. Así su espíritu queda perfectamente satisfecho, porque ha dominado la totalidad del ser.

Pero resulta que, por una extraña contradicción, en el mismo momento en que su audacia cree haber llegado a Dios, lo pierden. En efecto, creen alcanzarlo cuando la exigencia de inteligibilidad de su espíritu ha sido perfectamente satisfecha. Pero de esa manera hacen de su espíritu la medida de Dios. Y la esencia misma de Dios es precisamente ser lo que nada puede medir, y lo que lo mide todo. Al nivel de Dios, el problema de la inteligibilidad se invierte. Él es lo ininteligible que hace inteligible todo lo demás. Pero al reducirlo a los inteligibles, resulta negada su realidad específica. Él no es interior a la inteligibilidad, sino que es Él quien la constituye. De modo que, como dijo Pascal, el proceso más razonable es la desaprobación de la razón. Y allí está el conocimiento de Dios.

Pero eso,es contrario a la pretensión de la razón. Ésta se niega a dejar abierta esa herida en su costado, esa grieta en su construcción. Erige la inteligibilidad que le es propia como un absoluto, y reduce a ella todas las cosas. No reconoce que algo se le escapa. Se niega a reconocer su fracaso. Y sin embargo, ese fracaso que es el conocimiento de Dios, le abre al misterio. Encontraría a Dios si reconociera su Impotencia; lo pierde pretendiendo apropiarse de Él. Lo Uno de Plotino, el Brahman de Shankara, el Ser de Spinoza, el Espíritu Absoluto de Hegel, son finalmente ídolos, no en cuanto objetos de la razón, sino en cuanto suficiencia de la razón.

El error de todos los racionalismos consiste pues, en considerar a Dios en el mismo plano que los demás objetos de la razón, el más alto sin duda, pero no verdaderamente otro. Para retomar la expresión de Gabriel Marcel, Dios no puede ser tratado como un problema. Representa un límite de la razón. Su deslumbrante luz impide mirarlo de frente. Por lo tanto, todo lo que se dice de Él es insuficiente. No se lo puede encerrar en ningún concepto. Pero al mismo tiempo, todo lo que se dice de Él es cierto.

Los modernos dirán que su conocimiento es dialéctico, es decir, que toda afirmación sobre Él implica la afirmación contraria. Ya santo Tomás sostenía que todo lo que se dice de Él debe ser inmediatamente negado, que la teología negativa es el complemento necesario de la teología afirmativa. Y esto constituye la doctrina misma

de la analogía, que nos permite hablar de Dios con palabras tomadas de la creación, pero con la condición de aclarar que son verdaderas cuando se aplican a Él en un sentido distinto al que se les da para referirse a las criaturas.

Podemos observar, además, que aquello que es cierto para Dios lo es también en otros problemas límite que implican una aparente contradicción, y sobre los que sólo pueden presentarse formulaciones en apariencia inconciliables, porque el lugar donde se concilian se encuentra más allá del alcance de la mirada. Eso ocurre con la libertad, que es un problema límite, irreductible a toda inteligibilidad, puesto que debemos decir al mismo tiempo que el hombre es libre y que Dios es causa de todo, y nadie pudo ni podrá demostrar jamás cómo pueden conciliarse estas dos afirmaciones. Eso ocurre también con el mal, que se nos impone como una realidad trágica y parece irreconciliable con la bondad de Dios. Los verdaderos problemas metafísicos son también los que llevan la metafísica a sus límites.

Pero ésa es precisamente su función. Impiden que la razón se cierre en sí misma, son ventanas abiertas sobre el misterio del ser. Ese misterio es algo que la razón no puede sondear. Pero al menos puede llevar a él. Y aquí aparece su función. Lleva al espíritu hasta sus fronteras. Delimita el terreno del misterio. Al elucidar todo lo que pertenece a su esfera, evita que se sitúe el misterio donde no está. Desmitifica las realidades naturales que se quieren presentar como misterios. Tiene una función crítica y purificadora. Pero por otro lado designa los verdaderos misterios. Y traicionaría su misión si se negara a reconocerlos y pusiera en duda la realidad de aquello que el haz luminoso de su mirada no penetra.

Pero los problemas límites, los umbrales de la razón, no se caracterizan solamente por el hecho de que están situados un poco más allá del alcance de la razón, y por lo tanto no pueden encerrarse en una definición. Se caracterizan también por el hecho de que no pueden ser abordados sólo desde el punto de vista del discurso, sino que exigen una actitud total, una conversión existencial. Eso sucede con el sufrimiento. Todo intento de darle una explicación es intolerable. No se le puede dar un discurso a un hombre que sufre. Es lo que hacen los amigos de Job, y eso es intolerable. Sólo se puede compartir el sufrimiento y combatirlo. Por eso, Cristo aparece como la única respuesta al sufrimiento, porque no lo explica racionalmente, sino que lo resuelve existencialmente 5. Eso ocurre con el infierno, que es un problema límite tipo, al mismo tiempo necesario -porque sin él ya nada tiene importancia, nada es serio-, y sin embargo intolerable, y al que sólo podemos oponer una actitud existencial.

Si los problemas límites obligan a una conversión, es porque comprometen la existencia de la persona. Y nunca tenemos derecho a tratar a la persona como un puro objeto de pensamiento. Por otra parte, es imposible. Porque la persona

presenta un núcleo irreductible al análisis del discurso. Se presenta como existente en sí misma, como un centro espiritual distinto. Y a ese núcleo irreductible sólo se puede llegar con el amor, que me obliga a salir de mí mismo. Por eso, una filosofía idealista, que reduce todo al pensamiento, es una filosofía incompleta. Una filosofía integral debería ser un realismo espiritual, que me obliga a adherirme por medio del amor a la persona del otro, y que me hace alcanzar en ella lo que es verdaderamente real, es decir, aquello de lo cual no puedo disponer, lo que es irreductible al tener y pertenece a la esfera del ser.

Esto es eminentemente cierto en el caso de Dios. Él es por excelencia aquél del cual no puedo disponer. El error de los falsos filósofos consiste justamente en hacer de Dios un objeto, en pretender apropiarse de Él por medio de la inteligencia. Pero aquello de lo cual se apodera la inteligencia no puede ser Dios. Por el contrario, habría que decir que el encuentro con Dios obliga a la inteligencia a una conversión radical, a una descentración de sí misma. Y esa conversión es el conocimiento mismo de Dios. Porque Dios sólo puede ser abordado como existente, y como existente personal. A su nivel, mi acto de inteligencia aparece como un acto existencial, el acto de un existente. Y en cuanto tal, depende de Dios. Conocer a Dios no es, pues, contenerlo en mi inteligencia, sino por el contrario, reconocerme como medido por Él.

Vemos así en qué sentido es el conocimiento de Dios al mismo tiempo obra de la razón y cuestionamiento de la razón: en que “nada es más razonable que esa desaprobación de la razón”. La razón es el medio necesario de ese conocimiento porque impide poner a Dios donde no está, porque impide los ídolos, incluyendo el del mismo espíritu del hombre. Al recorrer el mundo de los cuerpos y el mundo de los espíritus, la razón no reconoce allí a su Dios. Pregunta su nombre a los ángeles. Pero ellos se niegan a dárselo. Entonces «ella comprende que el verdadero conocimiento de Aquél a quien busca, y su verdadera visión, consisten en ver que es invisible, y en saber que trasciende todo conocimiento, separado de todo por su incomprensibilidad como por una tiniebla»

Hemos intentado elucidar el estatuto del conocimiento filosófico de Dios en el ámbito cristiano. Y llegamos a esta conclusion: la razón puede conocer la existencia de Dios cuando se ejerce en el único terreno real, es decir, el del ser existente, y cuando, partiendo de la existencia contingente, la vincula con Dios, como existente personal. Esto implica, pues, una relación existencial cuya percepción es la razón; al reflexionar sobre ella misma en cuanto sujeto existente, la razón llega a reconocer su relación con un sujeto existente trascendente que es Dios.

Pero no por eso entiende qué es ese Dios. Él es el objeto de una afirmación, no de una intuición. Se afirma su existencia, pero su ousía sigue siendo incognoscible, y

precisamente en eso es Dios. Conocer a Dios por la razón es afirmar la existencia de lo incognoscible, es decir, la existencia de lo que trasciende el conocimiento. Está claro que la pretensión de conocer "qué es" eso incognoscible sería la negación de su esencia. Eso lo llevaría al mundo de lo que está al nivel de la razón, y ya no sería Dios. En esto reside la paradoja misma del conocimiento de Dios, y lo que la constituye en un orden aparte, que está en la frontera entre el conocimiento y la incognoscibilidad.

Pero vemos que en general las filosofías no han logrado mantenerse dentro de esa frontera estrecha, y que casi siempre caen en un exceso o en otro. O bien, exagerando la incognoscibilidad de Dios, terminan en el agnosticismo, que se niega a decir nada, aunque exista, y se atiene al pensamiento interrogativo, o en el ateísmo, que niega la existencia de lo que está más allá de la luz racional. O bien, exagerando el conocimiento, pretenden apropiarse de la esencia de Dios, pero entonces el Dios al que creen conocer no es otra cosa que su propio espíritu, y caen en el racionalismo, que reduce a Dios a las realidades inteligibles para el espíritu, o en el panteísmo, que lo reduce a un ser inmanente interior a toda realidad, la unidad primordial del todo. De todas maneras no se llega a Él como persona, y por lo tanto, no es a Él a quien se llega.

¿Deberemos entonces renunciar a decir algo de Dios sin atentar contra su trascendencia? A primera vista, parecería que sí. Afirmar a Dios sería, en efecto, afirmar que no es nada de lo que entra en el campo de nuestra experiencia, que Él es lo "Totalmente Otro". Y es cierto que esto es lo primero que debemos decir de Él. Los grandes teólogos patrísticos han insistido con justa razón en esta incomprensibilidad de la esencia divina, en oposición al neoplatónico cristiano Eunomio, quien afirmaba que el concepto de inengendrado, agennêtos, era el concepto adecuado para la esencia divina. Contra él, Gregorio de Nisa, ha afirmado incansablemente que la ousía divina era un misterio inaccesible a la razón humana.

Pero frente a esto, también es cierto que, si bien no podemos conocer directamente, en una intuición inmediata la naturaleza divina, algo de ella es accesible a nuestra inteligencia a través del mundo creado. Ya lo hemos señalado al referimos a la religión cósmica: las realidades visibles son hierofanías de Dios, el alma humana es su imagen creada. Y esto es cierto para todas las realidades de este mundo. Cada una de ellas nos hace conocer algo de Dios. Y después de haber dicho que no podemos decir nada de Él, debemos decir ahora que podemos decir de Él infinidad de cosas. Volvemos a encontrar aquí la paradoja que presenta siempre el conocimiento de Dios. En Él hay que negar todo y afirmar todo al mismo tiempo. Y la unión de esa teología afirmativa y esa teología negativa constituye el verdadero conocimiento de Dios

Es, pues, la incomprensiblidad, una verdad esencial; y por eso nos sorprende tanto comprobar que fue una de las más ignoradas o desconocidas por las filosofias. Los Antiguos parecen no haberla alcanzado: no hay ninguna duda en el caso de la filosofía de la India, que nunca llegó a la idea de la trascendencia divina; y si bien Platón o Plotino entrevieron algo de la personalidad divina, nunca la entendieron con claridad. Sólo después de la Revelación pudo la filosofía hacer este progreso último en el conocimiento natural que puede tener de Dios.

A su vez, los filósofos modernos chocaron contra esta idea: tanto el panteísmo de Spinoza como el idealismo de Hegel o de Brunschvicg, niegan la personalidad de un Dios subsistente distinto del mundo. Todas sus dificultades se sintetizan en la de conciliar la infinitud de la perfección divina con la limitación que parece aportar el concepto de persona. "El Dios persona y el Dios principio de unidad se excluyen por todos sus caracteres, ya que el primero implica determinación y singularidad, y el segundo, afinidad e indeterminación". No se puede plantear con mayor claridad esta antinomia que detenía ya a Plotino. Esta antinomia lleva a rechazar al Dios personal como un antropomorfismo: Dios no es más que el principio supremo ideal de explicación. ¿Qué responder a esta dificultad?

Algunos, ante la aparente imposibilidad del filósofo para conciliar esos dos conceptos de Dios, y sin querer sacrificar ninguno de los dos, han concedido que, en efecto, la filosofla no podría llegar por sí misma al Dios principio supremo de inteligibilidad, y que el concepto del Dios persona pertenece al terreno de la experiencia moral y religiosa. Así, el P. Laberthonnière contraponía el Dios-Naturaleza del idealismo griego, lugar inmóvil de las ideas, con el Dios-Persona del realismo cristiano, fuente de la vida. Le Roy efectúa la misma distinción: "Existe una dualidad, casi una antinomia, en la concepción común de Dios, pues se lo considera desde un doble punto de vista: un punto de vista metafísico, en el que Dios aparece como principio supremo de explicación y centro de unidad inteligible; y un punto de vista moral y religioso, en el que Dios es, sobre todo, fundamento y garantía de los valores humanos, y con quien se entra en comunión de espíritu. Yo he dicho que allí reside, en cierto modo, la diferencia entre el helenismo y el judaísmo".

Justamente, la gran dificultad de los modernos para entender la personalidad divina reside en ese desprecio intelectual que los lleva a desconocer la analogía, y rechazar como antropomórfico todo intento de conocer a Dios por medio del hombre. Así llegaron a estructurar naturalmente nuestro concepto preciso de persona, sobre la realidad siempre presente que somos nosotros. Pero una reflexión más atenta descubre debajo de esta imagen antropomórfica, rasgos que no involucran necesariamente la manera de existir ni, por lo tanto, los límites humanos.

La personalidad divina expresa, pues, ante todo, el abismo infinito que separa a Dios de su criatura. Dios se basta a sí mismo, toda la creación está frente a Él como una pura nada, que no agrega nada a lo que Él ya es. Pero a este primer aspecto se agrega otro, que en principio parece contradecirlo: ese mismo atributo que nos hace a Dios inaccesible es al mismo tiempo el que nos permite entrar en relación con Él. Aquí aparece un nuevo aspecto en el concepto de persona: tras la incomunicabilidad, la comunicabilidad; tras la posesión de sí, el don de sí.

Habrá que decidir hasta qué punto es legítimo que la filosofía encuentre allí un elemento constitutivo de la personalidad. Pero debemos hacer notar que en el uso corriente de la palabra, este aspecto es tan primitivo como el anterior. La misma palabra "persona", el prosópon griego, significa que un ser tiene una fisonomía propia, pero al mismo tiempo que está "frente" a los otros. «Una persona está frente a los otros, al universo, a Dios; dialoga con otra persona, se comunica con ella por medio de la inteligencia y el afecto.

Al hablar de Dios, cuando se dice que es personal, parece que con su trascendencia se quiere significar ante todo que se puede entrar en comunicación, en comunión con Él. También en esto se opone el Dios de la verdadera filosofia al Dios impersonal del idealismo, e incluso al Dios indiferente del mundo de Aristóteles y Plotino, y prepara la Revelación del Dios de Abraham que le «habla» a su pueblo, que lo «gobierna», que lo rodea de su "amor". Y éstos son los rasgos característicos de la personalidad como tal. Como hablar y amar significa comunicarse con personas, y son rasgos característicos de la personalidad, podría decirse que por lo menos el poder de comunicarse forma parte del concepto de personalidad.

Así se explica que cuando decíamos que Dios es personal, queríamos decir, no sólo que nos trasciende infinitamente, sino también que nos conoce y nos ama. Y como dijimos antes que, a nuestro juicio, la personalidad divina es la base de la verdadera moralidad, ahora debemos decir que es la base de la religión, es decir, de los vínculos que unen al hombre con Dios, ya que es ella la que hace que Dios esté infinitamente lejos de nosotros, y al mismo tiempo, podamos comunicamos con Él. Sólo porque Dios es una persona, podemos hablarle y amarlo, como Él nos habla y nos ama primariamente. Y así como la personalidad divina nos ha permitido discriminar entre la verdadera filosofía y la falsa, ahora nos permite discriminar entre la verdadera religión y sus sucedáneos. "Toda mística es un diálogo: una mística que se dirige a un interlocutor anónimo y sin personalidad se reconoce por ese mismo hecho engañosa".

Pero, sin embargo, la filosofia conoce de manera muy diferente lo que hay en la personalidad divina de incomunicabilidad y de comunicación y relación. Bajo el

primer aspecto, la conoce como una necesidad: es lo que quiere significar exactamente cuando dice que Dios es personal. Bajo el segundo aspecto, la conoce solamente como una posibilidad. En efecto, la única comunicación que conoce en Dios es la comunicación que hace de la existencia a sus criaturas. Pero como la creación es un hecho estrictamente contingente y de ninguna manera exigido por la esencia divina, no se puede concluir que pertenezca a la esencia de Dios comunicarse, y que el don de sí sea un elemento constitutivo de la personalidad divina. Llegamos aquí una vez más a uno de esos problemas límites que la razón plantea y no puede resolver: sólo la Revelación trinitaria le dará una respuesta.

La afirmación filosófica sobre Dios consiste en decir, que Él es todo lo que es, es decir, que posee en Él, en forma perfecta, el valor de todo lo que es. Se puede decir, en este sentido, que a menudo tendemos a identificar a Dios con este aspecto de la realidad. Platón ubica a Dios del lado del espíritu, por oposición al mundo de la materia. Pero esto es ambiguo. Porque si bien es cierto que Dios es espíritu, el mundo de los cuerpos no le es ajeno. Pero posee en Él de modo eminente tanto lo que constituye el valor del espíritu como lo que constituye el valor de la materia. El cristianismo no es un espiritualismo en el sentido platónico de la palabra, que identifica lo divino con la esfera del espíritu. El cristianismo incluye también un aspecto materialista. Y esto tiene una gran consecuencia práctica, ya que por no haberlo mostrado bastante, los cristianos pudieron dar la impresión de que estaban alejados de las personas que tienen más relación con la materia y admiran sus posibilidades.

Podría hacerse la misma observación con respecto a otros conceptos. Solemos decir que Dios es inmutable; y tenemos razón. Con eso queremos señalar que Dios es totalmente ajeno a las vicisitudes del devenir, al cambio y a la evolución. Pero esto podría dar la impresión de que Dios está del lado del inmovilismo, de la seguridad, y que es contrario a la invención, a la creación, al movimiento, al devenir. Ahora bien: si hay una perfección en el reposo, hay también una perfección en el movimiento. Recuerden lo que decía Gregorio de Nisa al respecto.

Al nivel humano el movimiento es expresión de una indigencia -por lo tanto, es indigno de Dios-, y representa solamente una deficiencia. Pero en Dios, el movimiento existe en su valor supremo, en cuanto acto puro, intensidad de vida, operación inmanente. Así lo entendía Bergson, cuando contraponía el devenir del tiempo a la actividad inmanente del espíritu en la pura duración.

Una vez más, vemos que ya en el siglo IV, Gregorio supo expresar con admirable audacia esta analogía universal. Mostró que es falso decir que Dios es grande, si no se agrega que es pequeño, porque hay una perfección en la pequeñez, como la hay en la grandeza. Y Dios posee tanto una como otra. No está del lado de la grandeza. Y está

tan cerca de lo pequeño como de lo grande: Así como es cierto que Dios posee la perfección de lo que es idéntico, posee también la de la actividad. Según Gregorio de Nisa, "Él es estable e inmóvil, permanece siempre en el mismo sitio, y sin embargo, es móvil, puesto que se esparce a través de todas las cosas".

Todo esto significa precisamente que no hay ninguna realidad que no se dé en Dios de manera eminente, suficiente y trascendente. Se da en Dios de manera eminente, porque todo lo que hay de perfección en ella es una participación de Dios sin las limitaciones del ser creado. Y así, todo lo que amamos en la criatura, no es más que un reflejo de Él. El mundo entero, cada persona humana, y los ángeles, son un libro que nos habla de Dios, que despierta en nosotros una sed, que sólo Dios puede colmar, porque no puede darnos la plenitud de aquello cuyo deseo suscita en nosotros: "Si el mundo no hablara tanto de ti, escribe Claudel, mi hastío no sería tal". Esta búsqueda de Dios a través de las criaturas que sólo son su reflejo, es lo que describen también las Confesiones de san Agustín:

"¡Tarde te amé, belleza siempre antigua y siempre nueva! Estabas dentro de mí, pero yo andaba fuera de mí mismo, y allá afuera te andaba buscando. Me dispersaba entre tus obras y me marchitaba al contacto de su belleza. Me retenían lejos de ti cosas que no serían si no existiesen en ti".

Pero no solamente todo ser existe de modo eminente en Dios, sino que existe en Él de manera suficiente, es decir, en una absoluta plenitud que agota sus posibilidades. Platón ya había visto este carácter del ser divino, cuando dijo que Dios existe sin necesidad, es decir, que se basta absolutamente a sí mismo, ya que expresa en sí la plenitud de lo que es. Por lo tanto, no puede recibir nada, sólo depende de sí mismo. Y es esta "aseidad" lo que lo diferencia radicalmente de la criatura, cuya esencia es depender de otro. Su voluntad se complace plenamente y se consuma en sí mismo en la perfecta posesión de la plenitud. De este modo, quien lo posee, posee todo en Él. Como decía Catalina de Génova: "El que desea una cosa, pierde lo que desea, pierde a Dios, que es todas las cosas".

Pero es preciso añadir que todo esto existe en Dios de manera trascendente, es decir, que después de afirmar que Él posee el ser de todas las cosas, hay que negarlo, porque Dios posee ese ser de una manera absolutamente distinta a la manera en que Él existe en las cosas creadas; y nos es totalmente inconcebible: sólo podemos afirmarlo. Él no es el ser de todo, es el ser que está más allá de todo, incluso de su mismo ser.

Pero esto, ya no parece ser filosofía. Sólo la fe, penetra en esa tiniebla y conoce a Dios no solamente como el que es todo, sino como el que es trascendente a todo, no solamente el mismo, sino el totalmente otro, no otro que el amor.

De manera que, finalmente, lo que la filosoffa puede afirmar de Dios, es que Él es por antonomasia el ser en el que se agota la realidad de todas las cosas. Pero esta afirmación será el origen de lo que podemos llamar la dificultad fundamental de la filosofía, y que ninguna filosofía ha logrado superar del todo sin la luz de la Revelación. Y esta dificultad consiste en que, si Dios agota en sí mismo la realidad, no se ve cómo puede existir y cómo existe de hecho otra cosa que Él. Parecería así que la paradoja de la filosofía es que se encuentra frente a una alternativa: o bien es una afirmación de la suficiencia de la razón misma y una negación de Dios, o bien es una afirmación de la suficiencia de Dios en sí mismo y una negación del hombre. Pero la posibilidad de una coexistencia entre Dios y otra cosa parece insostenible. Esto nos lleva al problema de la creación, que debemos abordar brevemente con mayor profundidad.

La dificultad comenzó, desde luego, con la filosofía. Puede decirse que constituye el problema filosófico mismo. El pensamiento antiguo respondió a esto de dos maneras inversas. Para Parménides, sólo existe lo uno, y la multiplicidad es ilusoria. De este modo, se afirma a Dios y se niega al hombre. Es lo que se llama acosmismo. En la tradición india será la doctrina de Shankara, que lleva al monismo indio hacia la negación del mundo. Nada existió nunca salvo Dios. El resto es un soñar despierto, y la filosoffa es el despertar. Frente al acosmismo, la antigüedad nos ofrece otra solución: la del panteísmo, pero que finalmente sólo es una expresión menos rigurosa de lo mismo. Aquí la creación tampoco existe, no tiene una consistencia propia. Es el despliegue de la unidad, o, en otras palabras, el ser que es uno y que es Dios existe en una forma replegada, que es Dios, y de un modo desplegado, que es el mundo. Pero basta que el hombre se repliegue para pasar de lo divino que está en todas las cosas a lo divino que está en Él. El ritmo de la vida del hombre es así idéntico al ritmo cósmico que también es expansión y repliegue. Éste es el panteísmo que expresa Spinoza en Occidente.

El siglo XIX planteará la cuestión de una manera diferente.
El desarrollo de la idea de progreso llevará a valorizar el devenir y darle un sentido positivo. La realidad es un perpetuo surgir de novedad creadora. Pero esto se anula, y el progreso es desprovisto de todo valor creador, en la medida en que todas las cosas sobreexistieron en forma eminente en Dios. De esta manera, el progreso no hace más que redescubrir lo que siempre fue conocido, producir lo que siempre existió. La preexistencia de Dios parece vaciarlo de todo su contenido y encerrarlo necesariamente en una filosona de lo eterno, que es la negación del valor del tiempo. Así, el panteísmo moderno, invirtiendo las perspectivas, hace de Dios no el que siempre existió, sino el que aún no existe. Dios, el Espíritu absoluto de Hegel, es el fin de la historia.

Se puede decir que esto constituye la filosofía del siglo XIX. Hegel le dio una expresión idealista. Strauss la aplicará a la historia de las religiones. Se vuelve materialista con Marx, aunque sin embargo conserva allí un fondo religioso: la idea del hombre convertido en demiurgo de una humanidad-Dios.

¿Por qué no piensa que Dios es el que vendrá, el que llega desde la eternidad, el venidero, el fruto acabado de un árbol cuyas hojas somos nosotros? ¿No cree usted que todo lo que acontece es siempre un comienzo?

Por otra parte, Polo considera que la existencia humana se encuentra constantemente frente a una cuestión decisiva[644]: ¿Cómo abrir cauce a Cristo?. Además, para Polo, "es frecuente encontrar en grandes regiones de nosotros mismos y de nuestro entorno una opacidad, Resistencia o estolidez, que parece condenar a la inanidad el proyecto cristiano central"[645]. Siguiendo a Polo, vamos a describir, en primer lugar, los aspectos negativos de la situación actual, y a continuación veremos los aspectos positivos.

En lo que respecta a los aspectos negativos, Polo detecta un embotamiento mental que se contenta con formalismos superficiales, sin penetración[646]. Además, si dirigimos la atención a las grandes líneas que definen la situación de la humanidad en la época actual, Polo considera, y no sin razón, que el mundo humano no anda del todo bien[647]: injusticias, desigualdades entre los pueblos, pugnas entre ideologías contrarias, en el fondo inútiles pero que impiden que la humanidad avance. Polo insiste en que el mundo humano, no sólo no anda bien, sino que anda deprisa[648]. La dinámica de lo humano en la actualidad es rápida, pero también descontrolada. Incluso, detecta Polo que, en algunos sectores cristianos, el panorama del mundo actual induce una penosa impression de desfasamiento[649], como si nos hubieramos quedado atrás.

Frente a tales observaciones negativas, Leonardo Polo considera que es necesario, más que nunca, "asimilar las cosas advenidas históricamente extramuros de lo eclesiástico"[650]. Afirma Polo con fuerza, "hay que salir del "guetto" de lo inactual; hay que salvar la distancia que el inmovilismo de siglos ha ido allargando"[651]. Junto a las ansías de actualización aparece el recurso a las técnicas integradas en nuestra cultura. Pero se recae fácilmente, según Polo, en un centralismo clericalizante, al recurrir a técnicas de organización que se proponen como panacea universal.

En realidad, todos los ensayos anteriores y desconcertados, contribuyen, según Polo, a que perdamos contacto con la realidad, al aislamiento, al encastillamiento[652]. En efecto, para Polo, "la condena del pasado eclesiástico es una trasposición de la discontinuidad entre el estado de pecado y el estado de gracia. La trasposición es inadmissible: la Iglesia es Santa siempre"[653]. Por otra parte,

sigue afirmando Polo, que "la inserción del cristianismo en el mundo no es primordialmente cuestión de técnicas. La idea de panacea cristiana es un círculo cuadrado o, lo que es peor, una desvirtuación de la realidad sacramental"[654]. No puede por lo tanto el hombre operar sólo por sí mismo, "no cabe olvidar que la instancia última es la Voluntad de Dios"[655]. Más aún, "es preciso respecter el derecho de todo fiel a recibir la doctrina católica íntegra, y no opinions y ocurrencias personales"[656]. Por eso, para Polo, "una fe disgregada es una fe desquiciada, privada de orden, arrancada de su centro […]: un espejismo. Es lo que ocurre siempre que alguno sustituye la Revelación misma por su participación vivencial e ideological en ella"[657]. No se puede dar testimonio de la realidad en esas condiciones.

Vistos algunos aspectos negativos de la situación, y lo insuficiente en las posturas de algunos cristianos, Polo concluye que "la miseria humana, tomada en sí misma nunca es lo decisive. La humanidad, al cuidado de Jesucristo, Buen Pastor, no está llamada a sucumbir"[658]. Pero el problema de fondo es siempre el mismo: una autonomía del hombre mal entendida así como también una fe, no sólo mal comprendida, sino al final, mal vivida.

En cuanto a los aspectos positivos, lo bueno, que no es precisamente escaso, más bien abundante, intenso, incluso supera por entero lo negativo.

Polo considera que la grandeza de lo positivo es lo más díficil de encarar. Por eso afirma que "no es el mal lo que nos desborda, sino justamente el bien"[659]. Polo sugiere que "necesitamos que alguien nos enseñe a levantar la mirada y a mantenerla con fidelidad esforzadamente alta"[660]. Hay que evitar enérgicamente comprometer la plenitud cristiana con cualquier dualismo de raíz platónica, afirma Polo. Pero además, Polo ve en la soledad aspectos positivos. En efecto, nos recuerda que "la redención del hombre es su elevación a la Plenitud de Dios. Por eso el hombre renace, y ello es una novedad referida exclusivamente a Dios. "Dios puede llegar a la intimidad existencial del hombre renovándolo sin extrañarla ni reduplicarla porque es originario, fontal y creador"[661], subraya Polo. Sigue afirmando que: "el adentramiento del hombre en Dios no es una evolución desde un término creado hasta un término divino, sino, una invasion de Dios"[662].

Son significativos las palabras del Profesor Polo en cuanto a la existencia cristiana del ser humano: "la existencia elevada no está limitada a su propio orden de perfección, sino enteramente abierta a Dios […] el hombre en gracia […] cuando se ocupa en vivir, Dios lo está expresando"[663]. "Dios ha querido misericordiosamente hacer ingresar a la nueva criatura en su Ser […] la revelación de la infinita fecundidad del Origen permite hablar de su incorporación"[664]. La unión del hombre con Dios se realize en el Hijo Encarnado, que es Vida y Camino para el despliegue mismo. El renacer humano hay que referirlo a la vida de Cristo. "Esta vida es la del Hombre de

Dios y como tal lo que san Juan llama la Encarnación del Verbo y san Pablo el anonadamiento del Hijo”[665].

[1] J. Ratzinger, Benedicto XVI, Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección. Ed. Encuentro, Madrid 2011, 225
[2] Ibíd., 224.
[3] Ibíd., 224.
[4] Ibíd., 226-227.
[5] Cfr. Ibíd., 227.
[6] Ibíd., 309. Se trata del abandono del límite mental que propone Leonardo Polo en su pensamiento, pero expresado en palabras de J. Ratzinger- Benedicto XVI.
[7] Introducción,
[8] Evangelio de San Mateo, 22, 32
[9] Introducción, 10.
[10] Introducción, 11.
[11] Introducción, 14:"Un pensamiento disecado, como un insecto etiquetado y clavado con un alfiler, encerrado en una cajita, no piensa a Dios, o lo hace de una manera tan precaria que se confunde con pensar cualquier cosa. Tomás de Aquino, que emplea a veces la ironía, insiste en el tema al hablar del conocimiento "imperfecto de lo imperfecto": la acumulación de dos imperfecciones".
[12] Introducción, 15.
[13] L. Polo, El conocimiento de Dios y la crisis en la Edad Media
[14] Presente y futuro, 148.
[15] Introducción, 182.
[16] J.I. Murillo, Conocimiento personal y conocimiento racional en la antropología trascendental de Leonardo Polo en Studia Poliana 13, Pamplona 2011, Universidad de Navarra, 69-85.
[17] Persona y libertad, c. El radical cristiano
[18] En ese mismo sentido se ha manifestado J. Ratzinger, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones, Conferencia dictada en la Universidad de Ratisbona, Ratisbona 12 de septiembre de 2006.

[19] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones, Conferencia dictada en la Universidad de Ratisbona, Ratisbona 12 de septiembre de 2006
[20] Ibid.
[21] Persona y libertad, 176.
[22] Tomás de Aquino, "In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio, cap. 1, lect. 1.
[23] Juan Pablo II, Encíclica Veritatis Splendor, 1993
[24] Concilio Ecuménico Vaticano II, Gaudium Spes – Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual
[25] J. Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen .
[26] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones, Conferencia dictada en la Universidad de Ratisbona, Ratisbona 12 de septiembre de 2006.
[27] Curso de teoría IV, Primera parte, 9ss: "Aunque el itinerarium mentis in Deum es sin duda un ascenso legítimo, no es menos justo sostener que esa otra criatura también es un camino que lleva a su Creador; y que ese camino es estrictamente suyo, es decir, extramental en el pleno sentido de la palabra. La criatura extramental es de hecho un método, una vía, y no es necesaria la creación de la inteligencia humana para que marque su dependencia del Creador".
[28] Evangelio de San Mateo 22,32.
[29] Presente y futuro, 45.
[30] Introducción, 54.
[31] Concilio Vaticano II, Constitución Gaudium Spes, Sobre la Iglesia en el mundo actual.
[32] E. Moros, La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad, Anuario Filosófico, 1996 (29), 805-814
[33] Nota: hablar de la trascendencia e inmanencia de Dios equivale a referirse al Ser de Dios como esencialmente distinto y separado del hombre y del mundo, a la vez que íntimo al hombre y al mundo. Lo que a simple vista podría parecer una sutil paradoja que jugase con términos que implican en sí una total oposición, constituye, sin duda alguna, uno de los más acuciantes problemas con los que el hombre se ha tenido que enfrentar, al intentar esclarecer algo sobre la realidad de Dios, y también sobre las criaturas, además de averiguar sobre la relación que existe entre la realidad creada y el Creador, y cuál sea a la vez la distancia que media entre criatura y Creador. La solución y, al mismo tiempo, la dificultad de todas estas preguntas, estriba en el justo valor que se dé a cada uno de estos términos al predicarse sobre Dios. La relación trascendencia – inmanencia nos coloca ante la misma

realidad de Dios. Luego tiene su sentido común que, a la hora de enjuiciar toda esta cuestión, distinguir tres aspectos: la trascendencia e inmanencia de Dios como parte de la fe cristiana; las distintas exposiciones filósoficas y teólogicas con las cuales se ha intentado dar razón de la trascendencia e inmanencia divinas; las actitudes falsas que han surgido a lo largo de la historia.

[34] En este trabajo se observa que con Gregorio de Nisa, la realidad sobre Dios es tratada desde el icono conceptual que nos convoca a nuestra mirada a una visión sin visión –al reconocer y no reconocer como afirma J. Ratzinger-Benedicto XVI- que alberga el Inabergable. El conocimiento de Dios, según Nisa es tan profundo como la misma propuesta poliana del abandono del límite mental, o el "reconocer y no reconocer" de J. Ratzinger-Benedicto XVI.

[35] L. Polo, El descubrimiento de Dios desde el hombre, Studia Poliana 1, Pamplona 1999, Universidad de Navarra, 11.

[36] R. Yepes, "Leonardo Polo y la filosofía de la historia", Anuario Filosófico, 1992 (25,1), 111.

[37] H. Esquer, "Actualidad y acto", Anuario Filosófico, 1992 (25,1), 146.

[38] J.M.Posada, La física de causas en L. Polo, Eunsa, Pamplona 1996, 1.

[39] Ibid, 2.

[40] J. I. Murillo, Distinguir lo mental de lo real. "El Curso de teoría del conocimiento de Leonardo Polo", Studia Poliana 1, Pamplona 1999, Universidad de Navarra, 59.

[41] I. Falgueras, "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", Anuario Filosófico, 1992 (25,1), 77.

[42] H. Esquer, 147.

[43] El acceso, 72.

[44] Evidencia, 29.

[45] El acceso, 55.

[46] S. Piá Tarazona, Sobre el límite mental. En torno a "El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo" de Héctor Esquer Gallardo, Studia Poliana 3, Pamplona 2001, Universidad de Navarra, 177

[47] Evidencia, 292.

[48] Evidencia, 312.

[49] Evidencia, 296.

[50] Introducción, 40: "Porque filosofía abarcante se ha dado, sobre todo, en esos tres momentos, aunque las etapas de preparación o consecutivas son imprescindibles y muy interesantes también. Los tres períodos presentan las siguientes características: son cortos –setenta, ochenta años–, protagonizados por filósofos agrupados en torno a pocas personalidades –tres, cuatro–, y vinculados a un área geográfica pequeña".

[51] Introducción, 77.

[52] Presente y futuro, c. 2.

[53] Presente y futuro, 68.

[54] Nota: Son dos caras de la misma moneda.

[55] E. Gilson, "Le philosophe et la théologie", Vrin, París 2005, 160.

[56] Benedicto XVI, Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones, Conferencia dictada en la Universidad de Ratisbona, Ratisbona 12 de septiembre de 2006.

[57] E. Gilson, Le philosophe et la théologie, 170, Vrin, Paris, 2005.

[58] L. Polo, La filosofía en nuestra situación, Lecciones dictadas en el Programa Graduados Latinoamericanos, en la Facultad de Ciencias de la Información, Universidad de Navarra, curso 1976-1977.

[59] Génesis 1, 26.

[60] Persona y libertad, 156.

[61] J. Razinger, Introducción al cristianismo", 89.

[62] Presente y futuro, 41.

[63] Curso de teoría, II, 211: "La noción de Dios aparece en todos los niveles operativos de la inteligencia, y en sus hábitos".

[64] Curso de teoría, IV/1, 42.

[65] El ser, 239 nota 33; 316.

[66] El ser, 357.

[67] El ser, 295.

[68] Curso de teoría, IV/1, 37.

[69] Curso de teoría, IV/1, 41.

[70] Hegel, 221.
[71] Curso de teoría, IV/1, 41.
[72] El ser, 317.
[73] Curso de teoría, II, 211.
[74] Ver la exposición de las perspectivas en L. Polo, Presente y futuro, 170; 186; Quién es el hombre, 224 s.; CTC, IV/1, 43.
[75] El ser, 229.
[76] El ser, 288.
[77] Presente y future, 170: "No se trata –como advierte Polo– de una sexta vía metafísica. El conocimiento de que aquí se habla no es metafísico (de Dios como principio".
[78] Quién es el hombre, 222.
[79] El ser, 292.
[80] A. Einstein, Mein Weltbild, Zürich-Stuttgartt-Wien 1953, 21; trad. Española: Mis ideas y opinions, Bosch, Barcelona 1980.
[81] El ser, 292.
[82] El ser, 319.
[83] M. García-Valdecasas, La plenitud de identidad real, Anuario Filosófico, 1996 (29), 615-625.
[84] A. Bayer Tamayo, "Fides qua creditur" como elevación del "conocer personal" según la antropología trascendental de Leonardo Polo, Studia, nª 7, Pamplona 2007, 191-194
[85] F. Conesa, "Qué significa conocer a Dios por la fe", Burgense, 1994 (35, 1), 81-83, recogido posteriormente en F. Conesa, Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica, Eunsa, Pamplona, 1994, 285-287.
[86] M. A. Labrada, "Crecimiento intelectual o clausura: el reto de la libertad radical", Anuario filosófico, 1992 (25, 1), 173.
[87] Curso de teoría, II, 195; III, 4.
[88] L. Polo, "Acerca de la plenitud", Nuestro Tiempo, 1967 (162), 637.
[89] L. Polo, "La teología de la liberación y el futuro de América", en AA. VV., Estudios en homenaje al Dr. Vicente Rodríguez Casado, Asociación de La Rábida, Madrid, 1988, 281 (cit. "La teología").
[90] L. Polo, "La 'Sollicitudo Rei Socialis': Una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en F. Fernández Rodríguez (coord.), Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo Rei Socialis", Aedos, Madrid, 1990, 113.
[91] Curso de teoría, II, 68.
[92] L. Polo, "La radicalidad de la persona", Themata, 1994 (12), 222.
[93] L. Polo, "La teología", 277.
[94] L. Polo, "La teología", 238.
[95] Antropología, I, 40.
[96] Para que haya fe –aclara Tomás de Aquino– ha de haber un hábito tanto en el entendimiento como en la voluntad; "ahora bien, creer es inmediatamente acto del entendimiento, porque su objeto es la verdad, que propiamente pertenece a éste; por tanto, es necesario que la fe, principio propio de este acto, esté en el entendimiento como en su sujeto"; Tomás de Aquino, Summa Theologiae, II-II, q. 4, a. 2.
[97] L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", Anuario Filosófico, 1982 (15, 2), 129.
[98] Curso de teoría, II, 195, III, 4. Esta doctrina es apuntada en Tomás de Aquino al decir que los hábitos infusos no son precedidos por otros actos; Tomás de Aquino, Q. Disp. De virtutibus in communi, q. un., a. 9; a. 10.
[99] L. Polo, "Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinópica", en F. Fernández Rodríguez (coord.), Estudios sobre la encíclica "Centessimus Annus", Aedos, Madrid, 1992, 97.
[100] Curso de teoría, III, 16, nota 2.
[101] El ser, 296.
[102] El ser, 312 s.
[103] El ser, 314. De modo claro dice Polo más adelante que "Dios no lo hay", El ser, 333, es decir, en Dios no cabe ser objeto. Haber significa identidad de conocer y ser. Si hay Dios, entonces Dios se reduce a objeto pensado. Como se indicó, es preciso abandonar el límite para alcanzar el ser. Y es precisa la fe para acceder a la intimidad de Dios.
[104] El ser, 317.
[105] Efesios, 1,3.
[106] Tomás de Aquino, Summa theologiae, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

[107] El ser, 314.
[108] Romanos, 10, 17.
[109] Catecismo de la Iglesia Católica, 177.
[110] La semejanza entre su propuesta de abandono del límite y el conocimiento por connaturalidad es señalada en, Presente y futuro, 180.
[111] Tomás de Aquino, Summa theologiae, II-II, q. 162, a. 3, ad 1; I-II, q. 23, a. 4; I-II, q. 112, a. 5, ad 1. J. E. Rivera Cruchaga, "El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino", Philosophica (Valparaíso), 1979-1980 (2-3), 87-99; M. D'Avenia, La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino, Studio Domenicano, Bologna, 1992.
[112] El ser, 312 ss.
[113] El ser, 315.
[114] Concilio Vaticano I, Dei Filius, cap. 3; DS 3008. Polo subraya que demostrar la existencia íntima de Dios sería demostrar la Trinidad, lo que es contrario a la fe; El ser, 315.
[115] El ser, 330.
[116] Tomás de Aquino, In Boethium de Trinitate, q. 3, a. 1, ad 1.
[117] El ser, 317.
[118] El ser, 316.
[119] Hugo de San Victor, en M. D'Avenia, 45.
[120] 1, Juan, 3, 2.
[121] Curso de teoría, II, 195.
[122] Antropología, I, 89.
[123] Introducción, 103.
[124] Persona y libertad, 187: "De ahí la cultura mistérica griega. ¡Qué error cuando se ha querido ver alguna conexión del cristianismo con los misterios griegos! Los misterios griegos son un intento de catarsis, de purificación del cuerpo, un intento de separarse del cuerpo, ¿pero hay algo más anticristiano? El dogma central del cristianismo es la resurrección de Jesucristo".
[125]H. Diels, DK 28 B 3.
[126] Persona y libertad, 165: "Con esto trato de establecer una primera diferencia: por qué el radical griego no es el radical moderno; hay que distinguirlos, aunque no se reduce a esto la diferencia. Los griegos desconfiaron de la productividad, la consideraron excesiva. El gran acopio de recursos era un vicio, la crematística. A nosotros, en cambio, nos parece que la acumulación de recursos, la acumulación de capital, de riqueza, no es nada malo; es garantizar, es estar más seguros en la vida desde el punto de vista de su contingencia, pero eso a la fundamentalidad de la vida no le afecta para nada. […] La intuición moderna en gran parte consiste en la reducción del evento con el procedimiento que se llama calcular: hagamos al mundo calculable, hagamos al tiempo calculable. La fórmula savoir pour prévoir para un griego no tiene sentido. Las proposiciones de futuro, dice Aristóteles, no son ni verdaderas ni falsas".
[127] Introducción, 102.
[128] Aristóteles, Metafísica, 1,2, 405ª 19
[129] El universo físico, 118.
[130] El universo físico, 124.
[131] El universo físico, 200.
[132] El universo físico, 202.
[133] El universo físico, 216: "Apeirón ya es una noción general, es una noción indeterminada porque es general. Lo que pasa es que Anaximandro no se da cuenta de que ya está pensando de otra manera, superando la abstracción, yendo más allá de ella. Porque si el apeirón es la totalidad, como hay una pluralidad de abstractos, los declara insuficientes; en la noción de totalidad se vislumbra la primera declaración de insuficiencia de los abstractos".
[134] El universo físico, 239
[135] Aristóteles, Retórica, II, 23
[136] Aristóteles, Metafísica, I.
[137] Curso de teoría, 213.
[138] Curso de teoría,
[139] El universo físico, 201.
[140] Plutarco, De exilio, 604ª.
[141] Sexto Empírico, Adversus mathematicus, VII, 132.
[142] Ibíd. VII, 133.

[143] H. Diels,o.c., Fr. 88.
[144] Cfr. W. Jaeger, Paideia
[145] El universo fisico, 200.
[146] Curso de teoría, II, 115.
[147] Curso de teoría, III, 64: "El criterio presocrático de presencia o actualidad se eclipsa en lo que se suele llamar teología negativa. Si Dios se enfoca como incomprensible ausencia –o si la noción de misterio se formula simplemente como incognoscible–, se abre un camino hacia planteamientos teológicos en los que el pensar negativo adquiere relevancia como sustituto del proseguir racional. Estos problemas no son propios de la filosofía griega, a no ser en su última fase, la cual no es exactamente clásica (me refiero a la fase neoplatónica). En Plotino hay una clara alusión a la negatividad; las teologías negativas dependen en buena parte de él, etc."
[148]. Cfr. Aristóteles, Metafísica, I, 6, 987 b 1 ss.
[149]. En este punto G. Reale corrige la tesis de Rohde en Psyche, Tübingen 1893, que no reconoce ninguna importancia a Sócrates en la evolución del concepto de alma. Cfr. G. Reale, Storia della filosofia antica, vol. I, Vita e pensiero, Milano 1989, 300 ss. Por el contrario, actualmente es común atribuirle la paternidad de la noción occidental de alma. Cfr. F. Sarri, Socrate e la genesi dell'idea occidentale di anima, Abete, Roma 1975.
[150]. Cfr. G. Reale, Ibíd.
[151]. Cfr. J. I. Murillo, "¿Por qué es tan difícil vivir una vida? Lo uno y lo múltiple en las tendencias humanas", en J. Aranguren, (ed.), La libertad sentimental, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 31-54.
[152]. Cfr. G. Reale, Storia della filosofia antica, vol. II, Vita e pensiero, Milano 1988, 59 ss.
[153]. Platón distingue entre la eikasía o imaginación, que tiene como objeto las imágenes sensibles, y la pístis o creencia, para los objetos sensibles. Cfr. República, VI, 509c ss.
[154]. Curso de teoría, II, 333: "Si se tiene en cuenta que el pantelôhs on es el fundamento, parece que ha de primarse el Bien, pues en él reside la razón de difusividad. Si se tiene en cuenta que la difusión es un descenso y, por lo tanto, una desconcentración, parece que la cumbre en cuanto tal ha de reservarse al Uno, lo que equivale a decir que en la difusión el Uno se pierde o genera la pluralidad numérica, que no es perfecta —así entiende Platón la díada—. Ésta podría ser una de las razones del recurso a la matemática; otra sería la luminosidad propia de la verdad, cuya raíz es lo Bello del Bien —el kalós kaí agathós—, que también se debilita al extenderse".
[155]. Así se percibe en Plotino, que identifica sustancialmente el Alma del mundo —que es análoga al alma humana, pero respecto a todo el universo— con el Demiurgo. Cfr. Plotino, Enéadas, IV, 546 ss. Aunque en otros pasajes, el Demiurgo también se identifica con el Intelecto. Por otra parte, hay que tener en cuenta que en el caso de Plotino, el carácter productivo del Demiurgo queda matizado por la tesis de que la actividad creadora es la contemplación.
[156] Platón, Timeo, 47, B-C. Véase también, República, X, 617b y 530d: Timeo, 36b-d, 38c-e
[157]Platón, Parménides, 137 C: "Del mismo modo que la idea de unidad es inherente a todas las demás Ideas haciéndolas unitarias en sí mismas, iguales a las otras, pero solo idénticas respecto de sí.
[158] Véase el paralelismo con el logos heracliteo.
[159] Platón, República
[160] Platón, Política, 6, 509b.
[161] Platón, Política, 10, 596c.
[162] Ibíd.
[163] Curso de teoría, I, 49.
[164] Curso de teoría, I, 51.
[165] Curso de teoría, I, 8.
[166] Antropología, II, 234.
[167] Platon, "Las leyes", 4, 713 e-714 a; 716 c-d.
[168] J.I. Murillo, El nacimiento de la antropología griega, Polo y la concepción de Platón sobre el hombre, Studia Poliana, 7, Pamplona, 2005, 7-23.
[169] G. Castillo, El incremento de la filosofía sobre lo intemporal y lo temporal, Balance poliano de los aportes y límites de la filosofía aristotélica", Studia Poliana 5, Pamplona 2003, 103-122.
[170] Introducción, 10.
[171] Introducción, 136.
[172] Introducción, Lección 18.

[173] Aristóteles, Metafísica, libro XII, cap. VII: “Ya que lo que es movido y mueve al mismo tiempo está en situación intermedia, debe haber algo que mueve sin ser movido, que es eterno, substancia y actividad. De este modo [precisamente] mueve aquello que es objeto de apetito y de intelección, es decir, lo que mueve sin ser movido”.
[174] Introducción, Lección 6.
[175] Aristóteles, Física
[176] El conocimiento racional, 75.
[177] Cfr. Gilson, E., El tomismo, Pamplona, Eunsa, 4ª ed. corregida, 2002.
[178] Por una parte, “crear no es producir ente consistente”, El ser, I, 178. Con otras palabras: “Crear no es producir un ente que empieza entonces a ser en su orden, ni producir un ente que antes no era y que ahora, abruptamente, se encuentra instalado en el ser. Crear es crear el comenzar, no empezar a crear”, Ibid., 278. Y por otro lado, “Crear no es producir el ente como tal. El “como tal” del ente sólo es “producido” por la constitutiva limitación de la mente humana”, El acceso, 282.
[179] Los actos de las potencias espirituales son inmateriales: “Aristotéles descubrió el carácter inmanente de lo espiritual intelectual o, en general, la inmaterialidad cognoscitiva; en cambio, no descubrió el carácter estrictamente espiritual del amor, su carácter de acto: Aristotéles no acaba de ver la voluntad. En esto se puede mejorar a Aristotéles pero no al modo en que lo han intentado los modernos (desde Escoto a Ockham). En efecto, no es admisible la inversión de planteamiento que recaba la actividad de la voluntad a costa de la actividad cognoscitiva”, Curso de teoría, I, 55-56.
[180] En ello estriba la noción de causa sui que Spinoza atribuía Dios noción que Polo no comparte. Cfr. Nominalismo, IIIª Parte, cap. VI, 2: La noción de causa sui spinocista. Cfr. sobre este punto: González, A.L., El absoluto como “causa sui” en Spinoza, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 2, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 3ª ed., 2000.
[181] Conocimiento racional, 78.
[182] Conocimiento racional, 70.
[183] 1 Juan 4.
[184]. Ibíd., XII, 7, 1072 a 19 s.
[185]Ibíd., 1072 b.
[186] Ibíd., 412 a 22 s.
[187] Introducción, lección 18.
[188] Curso de teoría, II, 59.
[189] El universo físico, 181.
[190] Curso de teoría, I, 68.
[191] Cfr. C. Vianney, Los primeros principios del Universo, Eunsa, Pamplona 2008.
[192] Introducción, :“Para Aristóteles, la más importante de las causas, (…) es la causa final. Por eso se dice que una de las diferencias que hay entre la física aristotólica y la moderna física es que esta última elimina la causa final. Ya desde Galileo y Newton, la causa final no juega ningún papel en la interpretación del universo: el mecanicismo es la exclusión de la teleología. Una física teleológica, por el contrario, admite que la causa final es una causa física y, por tanto, que la explicación de la realidad queda incompleta si se prescinde de la causa final. (…) Hoy las causas formales vuelven a aparecer con fuerza y la interpretación mecanicista se muestra insuficiente. Está en marcha la recuperación del planteamiento aristotélico: […] Empieza a sospecharse que la causa final no es prescindible. Y esto nos coloca ante la necesidad de precisar que significa causa final. (…) A partir de la termodinámica, que fue el primer desarrollo de la física postmecanicista, la cuestión del orden y el desorden se muestra decisiva para entender la realidad física: ésta se ordena o se desordena, y eso quiere decir que no es indiferente al orden.[…] ¿Hay entropía positiva y negativa? ¿Aumenta siempre la entropía o no? Estas preguntas obedecen a una laguna explicativa heredada: la causa final no había sido considerada por la física moderna.(…) La causa final […] es la ordenación. Por tanto, las omisiones de sentidos causales con las que se inaugura y se construy la física mecanicista son insostenibles; pensar lo físico sin tener en cuenta el orden es una detención prematura.”
[193] Introducción, Lección 10.
[194] Diógenes Laercio, VII 134.
[195] Stoicorum veterum fragmenta, 2, Teubner, Stuttgart 1903 – 1924.
[196] G. Verbeke, Les stoïciens et le progrès de l’histoire, Revue Philosophique de Louvain 62, 1964, 5-38.
[197] Seneca, Epistulae, 89.
[198] Nominalismo, 242.

[199] Introducción, 112.
[200] POLO
[201]Presente y futuro, 226: “En cierto modo, Plotino rompe el círculo griego al estimar posible ya en esta vida la fusión del alma con el Uno. De esta manera la metafísica de Plotino desemboca en la mística: dicha fusión comporta una fuga respecto del cuerpo, que es la sede del dolor”.
[202] 1 Corintios, 1, 23.
[203] Introducción, 178.
[204] Introducción, 179.
[205] El trabajo es mal interpretado a causa de la mala interpretación del acto y potencia que se da a partir de Duns Escoto. Pues bien, el hombre es un ser viviente y hay un sentido objetivo y un sentido subjetivo del trabajo, por emplear la terminología de Juan Pablo II en la “Encíclica Laborem exercens”, y el más importante es el sentido subjetivo. Husserl, en la Crisis de las ciencias europeas, echa la culpa a Galileo porque ha sustituido por una ciencia mecánica, por un puro formalismo, al mundo de la vida. De acuerdo, ciertamente, pero vamos a decirlo un poco mejor, no hablemos del mundo de la vida porque eso se presta a la vaguedad; se ha prescindido de que el hombre es hombre en sus actos y no en sus resultados, porque los resultados ya están fuera. De manera que, aunque sea importante que el hombre produzca, desde el radical clásico lo más importante es la producción, porque el acto es el vivir. El producto sería acto enteléquicamente, pero no como energeia. Y la recuperación no es hacer mío otra vez lo que hemos puesto fuera para desalienarnos, como dice Feuerbach. Es imposible recuperar si no es según un acto vital. Lo mismo que no se puede alimentar con un embudo al pato, sino que alimentarse es un acto vital del pato y no del granjero, lo mismo pasa con los productos, o los integro en mi vida en acto o me desvitalizo, me vuelvo idiota, estúpido. ¿qué sentido humano tiene el producir? El imperativo es: sé hombre en tus actos, o no vivas como un sonámbulo, o, como diría San Pablo, ya es hora de que salgamos del sueño (aunque la vida a la que se refiere San Pablo es la vida sobrenatural). San Pablo dice, lo mismo que Aristóteles, que no se puede estar dormido. El imperativo categórico, al lado de esto, es aprisionante”. “La motivación trascendente se descubre desde el radical cristiano. Aristóteles hace unas indicaciones al tratar de la amistad, pero sólo unas indicaciones. La motivación trascendente es vivir […] Vivir teniendo como motivo los demás es la persona. Pero para enclavar bien a la persona, el radical cristiano, hay que insistir en el radical clásico y aumentar la compatibilidad de los dos”.
“Hay una observación en Aristóteles […] y creo que es la clave del engarce entre el agere y el facere, a saber, que […] también el trabajar hacen al hombre virtuoso, así como el uso de los productos. Es un asunto que abre tales perspectivas, que si Aristóteles no lo desarrolló es porque con el criterio de actualidad no se puede”.
[206] Cfr J. García López, Dios I. Historia de la filosofía, en GER VII, 784-787.
[207] Sobre la existencia, 24.
[208] Ibíd.,
[209] Persona y libertad, c. El radical cristiano: “La realización por antonomasia de misterio es Cristo, ya que Cristo es la forma más profunda (personal) de unión entre Dios y el hombre. Como realización en hipótesis de una iniciativa divina, Cristo, a su vez, se destina a los hombres, se ofrece por ellos y los redime. Pero el misterio de Cristo no se detiene, sino que continúa: esa continuación es la Iglesia. […] su misión se prolonga, se sostiene, una vez que Cristo ha ascendido a los Cielos. Por eso la Iglesia, al pertenecer al orden del misterio, se destina también a los hombres. […] la Iglesia está al servicio del hombre, no porque la esté subordinada, ni porque exista algo humano superior a la Iglesia, sino justamente porque la Iglesia es realización mistérica”.
[210] Comisión Teológica Internacional, En busca de una ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009
[211] Ibíd.
[212] Benedicto XVI, Encíclica Spe salvi, 5: “No son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona.”
[213] M. García Valdecasas, Plenitud de identidad real, Anuario Filosófico, 1996 (29), 615-625.
[214] Ibíd., 617
[215] El ser I., 198
[216] M. García Valdecasas, Plenitud de identidad real, Anuario Filosófico, 1996 (29), 615-625.

[217] Una realidad cerrada y una ceguera trascendental redundarían en la opacidad del principio. Pero un principio ignoto comporta una realidad ignota que cierra la posibilidad de una explicación sistémica del universo. El universo sería algo así como un puzzle mal encajado, un eterno rompecabezas.
[218] M. García Valdecasas, Plenitud de identidad real,Anuario Filosófico, 1996 (29), 615-625.
[219] Ibíd, 620.
[220] El ser, 292.
[221] Introducción, : "La razón humana conoce la existencia de Dios (o que Dios existe), pero no la esencia divina. Sostener lo contrario es un implícito del argumento ontológico, que es la versión moderna del argumento a simultaneo. La distinción que hay entre las dos versiones estriba en que el argumento ontológico es idealista o racionalista (con él, el racionalismo desemboca en el idealismo), pues si conocemos la esencia de Dios, nuestro conocimiento objetivo es absoluto, es decir, cabe conocer objetivamente el absoluto. Esta tesis se encuentra en Espinosa de una manera clara, en Descartes de una manera un poco más oscura (el argumento ontológico cartesiano se puede interpretar en términos no objetivistas), y también en Leibniz. Aunque Leibniz es un crítico de Espinosa, y procura evitar el panteísmo, para distinguir el mundo de Dios sienta la noción de armonía preestablecida, cuyo conocimiento cabal exige ponerse en el punto de vista de Dios. La filosofía dogmática de que habla Kant es, en especial, la de Espinosa; otras tesis kantianas, como la distinción entre posibilidad exterior y posibilidad interna, y la de fundamento no racional (el espacio o el tiempo) de las ciencias con las que cabría juzgar la metafísica, miran al rechazo del argumento ontológico."
[222] Curso de teoría, IV/4, 59
[223] Curso de teoría, IV/4, 60
[224] Curso de teoría, IV/4, 60
[225] J. García, Sobre el ser y la creación, Anuario Filosófico, 1996 (29), 587-614; Como afirma M. J. Franquet, "Semblanza biobibliográfica", Anuario Filosófico, 1992 (25, 1), 15
[226] Ibíd., 613.
[227] Sobre el sentido gnoseológico del límite mental veáse en el primer congreso sobre Polo: "El abandono del límite y el conocimiento", en I. Falgueras; J. García; R. Yepes, El pensamiento de Leonardo Polo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 27-60.
[228] El acceso, 381; Hegel, 404; El conocimiento habitual, 19; Presente y futuro, 179.
[229] Ibíd.,
[230] El ser, 239; F. J. Pérez Guerrero, La criatura es hecha como comienzo o principio, Anuario Filosófico, 1996 (29), 921-928.
[231] Ibíd., 925.
[232] "El ser creado posee carácter de causa sin comprometer en ello a la identidad. De aquí que la interpretación fundamental de la realidad pueda ahora distinguirla exactamente de su comprensión como consistencia: es la distinción real de esencia y existencia que, indiscutiblemente, corona la visión del ser creado desde el punto de vista de su propio carácter fundamental en el pensamiento de santo Tomás de Aquino." , Persona y libertad, C. sobre el Radical cristiano.
[233] Ibíd., 169.
[234] F. J. Pérez Guerrero, La criatura es hecha como comienzo o principio. (L. Polo, El ser, 239), Anuario Filosófico, 1996 (29), 921-928.
[235] Mª J. Soto Bruna, La criatura como distinción, Studia Poliana 4, Pamplona 2002, Universidad de Navarra, 141.
[236] El ser, 239.
[237] Ibíd., 230.
[238] Ibíd., 230.
[239] Ibíd., 231.
[240] Ibíd., 231.
[241] Ibíd., 232.
[242] Ibíd., 232.
[243] Ibíd., 233.
[244] Ibíd., 234.
[245] Ibíd., 235.
[246] Ibíd., 235.
[247] Antropología, II, 194-

[248] Presente y futuro, 174.
[249] Introducción, 197.
[250] Introducción, 227.
[251] J. I. Murillo, La temporalidad humana. Acerca del libro "Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo" de Leonardo Polo, Studia Poliana 4, Pamplona 2002, 169
[252] Introducción, 227.
[253] Es preciso advertir que tanto respecto de la metafísica como respecto de la antropología, el método del Prof. Polo ha sido descrito por él mismo como «abandono del límite». Hasta donde alcanzo a entender con ello se refiere a que la filosofía depende del abandono del carácter objetual del conocimiento humano: no se trata de conocer objetos, sino de poner en juego de manera controlada las posibilidades inéditas de la inteligencia humana para acceder a la esencia y al ser mismo del universo, y del hombre y, en último término a Dios.
[254] "La persona no es definible, sino que es transcendental"; Presente y futuro, 197.
[255] Introducción, 211. "Persona significa realidad irreductible a cualquier otra: yo no soy intercambiable, no soy un número, un caso. De lo contrario no sería yo"; Introducción, 213. "Una persona es algo más que el individuo de una especie: la persona no se explica por la generación, si la generación es una serie accidental de causas. Ante todo, porque el alma humana es creada directamente"; Introducción, 214.
[256] Presente y futuro, 174.
[257] Presente y futuro, 142.
[258] Presente y futuro, 167.
[259] Presente y futuro, 183-184.
[260] "No existe ningún sentido posible de totalidad en el que Dios y la criatura sean factores [...]. Dios y la criatura no significa algo más que Dios"; Presente y futuro, 139.
[261] Introducción, 227.
[262] Presente y futuro, 169.
[263] Introducción, 228.
[264] Introducción, 228.
[265] Introducción, 228.
[266] Introducción, 228. "Polo ha insistido en la importancia del conocimiento de uno mismo: "La muerte del espíritu es esto: un espíritu que renuncia a saber quién es"; Introducción, 202. "La cuestión de quién soy es central"; Introducción, 203. "La capacidad del espíritu de alcanzar su ser verdadero se cifra esencialmente en la libertad. La fuerza, la verdad del espíritu es la libertad"; Presente y futuro, 147.
[267] Introducción, 212. En este punto Polo, aún reconociendo con los griegos el valor de la felicidad de cara a la consideración de la dignidad del hombre –"al tratar de la felicidad nos consideramos dotados de una alta dignidad: somos seres racionales, capaces por ello de dominar nuestros propios actos; seres teleológicos o constitutivamente aspirantes a la felicidad"; Introducción, 213–, corrige a Aristóteles: "Aristóteles vincula la contemplación con el noús, pero no vincula el noús con la persona"; Introducción, 212. De este modo se puede afirmar que "aunque la perfectibilidad de la naturaleza del hombre sea irrestricta, ello es debido a la coexistencia"; Presente y futuro, 189.
[268] Presente y futuro, 184. Es preciso no interpretar reductivamente esta afirmación: "lo dicho acerca de la intimidad vale también para el noús y para el acto de la voluntad que es el amar"; Introducción, 229.
[269] Intoducción, 211.
[270] Introducción, 224-225. "La libertad se convierte con el además"; Presente y futuro, 200. "Porque ser además es no depender de la necesidad, no estar atado [...]. Y eso es libertad transcendental, no libertad de elección"; Presente y futuro, 202.
[271] Introducción, 210. "La libertad es la riqueza de mi ser"; Presente y futuro, 200.
[272] Introducción, 223. Y, de este modo, se desvela una de las características esenciales de la persona: "El hombre es capaz de agregar algo nuevo a lo que existe y, por tanto, de dar, de aportar"; Introducción, 224. "El amor personal es el amor de pura benevolencia: el amor libre del afán de dominio y, por tanto también, más allá del deseo"; Introducción, 229.
[273] Introducción, 229.
[274] Ibíd., 229.
[275] En hombre es 'igualado' con Dios con su elevación, la cual es una gracia divina. Aristóteles ignora dicha elevación. El Evangelio de la caridad sorprendió a los paganos, pues lleva consigo la

hermandad de espíritu de acuerdo con la filiación divina. Sin embargo, la caridad cristiana, que eleva la amistad, debe recoger también las características que le son propias

[276] Cfr. Andrés Vázquez de Prada, Estudio sobre la amistad, Rialp, Madrid, 1975, 68.

[277]San Juan, 15, 15-16.

[278] La filantropía se dirige a la humanidad en general, es decir, a una abstracción. Por eso está sujeta a crisis, como se advierte en los moralistas escoceses desde David Hume, y también en Augusto Comte.

[279].Epístola I a los Corintios, 13, 4-7.

[280] Ibíd.

[281] Ibíd.

[282] Persona y libertad, 125: "Un liberal puede estar dispuesto a admitir en teoría la existencia de Dios con tal de que Dios se mantenga fuera de su vida. En cambio, él que se da cuenta de que es persona y que no puede admitir un Dios extraño a su vida. La justificación del ser personal humano reside, en último término, en que puede comunicar con Dios, abocar a Él, con la plenitud del propio ser. Si el hombre es persona, no sólo hay que excluir que Dios sea incompatible con la propia plenitud, sino que hay que afirmar que sólo el despliegue sin limitaciones de la intimidad permite mantenerse ante Dios. La cuestión decisiva de la persona creada consiste, en no defraudar a Quien la ha hecho a su imagen (y la ha elevado a su propia intimidad)."

[283] F. Haya, La superación del tiempo (II): El Estatuto de las modalidades según Polo, Studia 7, Pamplona 2005.

[284] Ibíd.,

[285] En la época actual, la importancia de la cuestión de la historia se ha agigantado. Tanto para el liberalismo como para el marxismo, lo historico es muy importante pues guarda relación con lo que ellas mismas significan. En efecto, para el liberalismo, la historia es el progreso indefinido, y por eso éste no admite ninguna culminación histórica; además, el liberalismo cree que toda decisión futura será cualitativamente mejor que las anteriores.

[286] Son de interés las investigaciones realizadas sobre el tiempo según el pensamiento Poliano por F. Haya, por ejemplo en: El hombre, como señor del tiempo, Studia Poliana 10, Pamplona 2008, 27-49

[287] La persona humana, 88.

[288] Quién es el hombre. 226.

[289] Concilio Vaticano II, Const. Dogm. Dei Verbum, 3.

[290] Quién es el hombre, 227-230. La hipótesis del monoteísmo primitivo fue sostenida por A. Lang, W. Schmidt, E. Pettazzoni y G. Widengren, entre otros. Polo hace referencia explícita a Schmidt en, Presente y futuro, 140. La obra principal de W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 10 vol, Aschendorffsche, Münster, 1912 ss.

[291] Quién es el hombre, 226.

[292] Quién es el hombre, 230, 233.

[293] J. Arana, Consideraciones críticas sobre el materialismo mental, XLVIII Reuniones Filosóficas, "Biología y subjetividad, Pamplona abril 2011, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra.

[294] Ibíd.

[295] Persona y libertad: Para Polo, "uno de los problemas más acuciantes del momento actual es consolidar la superioridad del hombre, no sólo frente al universo, sino también cara a la ciencia, ya que, si es importante el dominio sobre el universo, también lo es dominar la ciencia. Pero en las ideologías liberal y marxista no se encuentra el recurso para afrontar esta empresa: frente a la hegemonía de la ciencia, el liberalismo y el marxismo están inermes, precisamente porque la han erigido en ideal. La ciencia ha de quedar englobada en la tarea de ser hombre, y el hombre no ha de quedar encerrado en la tarea de hacer ciencia. La decisión de someter el universo al dominio humano no puede monopolizar todo el alcance de la decisión humana. Esta ha de prolongarse más allá de la ciencia, pues solamente así la ciencia puede encontrar su puesto en un entramado de sentido."

[296] La ciencia absolutizada muestra al final su insuficiencia para las exigencias profundas de su autor, que es el hombre. La ciencia de suyo no garantiza el progreso moral, y no suscita la adhesión humana a ella misma de un modo automático, por lo que puede producer, y de hecho produce, un desgarramiento en la existencia de aquellos hombres que no quieran dedicarse a ella y sin embargo se la encuentran constantemente condicionando su vida. El dramatismo de esta situación es sufrido por un sector bastante numeroso de la humanidad actual. La ciencia no es un absoluto, puesto que la

superioridad del hombre frente al universo no es tampoco el absoluto. La ciencia sólo puede encontrar su correcto estatuto humano integrada en una concepción de la vida que la supera. En suma, si la desdivinización del universo, que comporta su interpretación como criatura, queda aislada o disgregada del plexo cristiano a que pertenece originalmente, se transforma en un callejón sin salida para el hombre".

[297] Ibíd., c. radical cristiano

[298] Sabiduría 13, 1-9, Romanos 1, 18-23; Hechos 17, 22-29.

[299] Como paradigma de esta actitud, baste recordar este texto de Gregorio de Nisa: "Los filósofos han tratado las cosas "según su propio albedrío; nosotros carecemos de la libertad de decir cuanto queremos, ya que tomamos a la Sagrada Escritura como regla de toda doctrina y como ley. Teniendo fijos los ojos en ella, sólo recibimos cuanto concuerda con su intención" Gregorio de Nisa, Dialogo sobre el alma y la resurrección, PG 46, 49. Cfr L.F. Mateo-Seco, La muerte y su más allá en el Diálogo sobre el alma y la resurrección de Gregorio de Nisa, "Scripta Theologica" 3 (1971)77-78.

[300] Cfr C. Fabro, La idea de Dios en la historia de la filosofía, en G. Riccitotti, Con Dios y contra Dios, Madrid 1969, 523-524.

[301] Cfr J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, París 1991, 37.

[302] "Baste mencionar como ejemplo el descenso de Cristo a los infiernos."

[303] C. Fabro, La idea de Dios en la historia de la filosofía, en G. Riccitotti, Con Dios y contra Dios, 523-524. Y un poco más adelante puntualiza: "Con el triunfo del aristotelismo, por obra especialmente de Santo Tomás, el pensamiento cristiano obtiene un concepto más maduro de la criatura, pero la investigación sobre la naturaleza del creador y de las determinaciones de la relación entre criatura y creador quedan siempre bajo el influjo del platonismo: tal influjo es particularmente notable en el mismo Doctor Angélico, quien (...) ha recurrido a la dualidad de ente por esencia y ente por participación para indicar la suprema división del ser y determinar sus relaciones, interpretándolo en función de la misma doctrina aristotélica del acto y la potencia" (Ibíd., 529-530).

[304] G. L. Prestige, G.L., Dios en el pensamiento de los Padres, Salamanca 1975, 18-19.

[305] Comisión Teológica Internacional, Cuestiones selectas de Cristología, 1979,

[306] Cfr. L. Fantini, Il valore metodica del carattere di además, Studia Poliana 10, Pamplona 2007, 71-105.

[307] Gregorio de Nisa, Migne PG 4, 401 B.

[308] Ibíd., Migne PG 44, 1009 B-C.

[309] Ibíd., 801ª.

[310] Ibíd., 404B

[311] Ibíd., Migne PG 44, 404D.

[312] "La noción de visión creadora es una tesis agustiniana renovado por Nicolás de Cusa. Esta tesis no es correcta. La realidad tiene que ver con Dios desde el punto de vista de la voluntad de Dios. También tiene que ver con la intelección de Dios, pero eso no quiere decir que la Creación sea un acto intelectual. Claro que la mente divina tiene la verdad de la cosa esté en la cosa. Tomás de Aquino lo dice así: la definición agustiniana de la verdad como id quod est no es correcta. Esa es la noción de ente".

"El hombre no es un ser individual que, en algún momento, pueda considerarse suficientemente desarrollado; el hombre es siempre individuo en proceso: un proceso de crecimiento a través de las tres citadas etapas: el sí mismo, el yo y la persona; o un proceso de degradación si se detiene en la segunda. El intento de persistir como yo, como centro, anula el centro, que se desperdiga, desvanece y astilla en sus posesiones".

[313] Hegel, 132.

[314] Introducción, 98.

[315] Introducción, lección 18

[316] Por eso, como dice Nietzsche, la gran audacia especulativa del idealismo alemán es poner el mal en Dios: como el mal está en la historia, y la razón de la historia es divina, el mal está en Dios.

[317] L. Polo, El hombre en la historia, Ed. y presentación de J.A. García González, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº207, Pamplona 2008.

[318] Ibíd., c.5.

[319]Por ejemplo en Antropología I, 217 (nota 28).

[320] J.F. Sellés, ¿Personalización o despersonalización del intelecto agente? Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes, Studia Poliana 5, Pamplona 2003, Universidad de Navarra, 147-165.

[321] Sobre la existencia cristiana, 107.

[322] Nominalismo, 56.
[323] J.F. Sellés, ¿Personalización o despersonalización del intelecto agente? Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes", Studia Poliana 5, Pamplona 2003, Universidad de Navarra, 147-165.
[324] Curso de teoría, I, 39.
[325] Antropología de la acción, 16: "Algo semejante les acontece a los árabes. Nos percatamos enseguida de las aporías de su organización social y de su modo de dirigir; con todo, el mundo árabe es otro gran sector de la humanidad. ¿Podemos considerarnos exentos de esas dificultades? Nosotros somos europeos, miembros de sociedades democráticas, actuamos dentro de una organización que funciona. Ello nos inclina a prestar una consideración conmiserativa a esas otras gentes, y a tratar de ayudarles a salir de la ineficacia en que están sumidas. Sin embargo, con ser importante, esta actitud es parcial, porque nos hace olvidar que también nosotros hemos de cambiar".
[326]. "El Islam mantiene una antropología que parte de una revelación sin elevación. Esto lleva consigo que el hombre es capaz de conocer solamente aquello que le es dado por una instancia cognoscitiva exterior a él. Cierta interpretación del iluminismo de San Agustín (la iluminación divina es el origen inmediato del conocimiento humano), sacándolo de contexto pretende mostrar su afinidad con esta tesis no personalista. En efecto, la teoría del intelecto agente único es la anulación de la persona" Sobre la existencia, 107.
[327] Cfr. Sobre la existencia, 247-270.
[328]J. F. Sellés: Y al contrario, las religiones judía y musulmana no admiten la pluralidad de Personas en Dios seguramente porque olvidan el carácter de persona de cada hombre, en rigor, el carácter personal del intelecto agente.
[329] El ser, 292.
[330] M. García Valdecasas, Plenitud de identidad real, Anuario Filosófico, 1996 (29), 615-620.
[331] Ibíd., 619-620.
[332] Ibíd., 620.
[333] Curso de teoría, III, 154: Dicho argumento no investiga in recto el ser de Dios, y por su mismo carácter taxativo vuelve la espalda a tal investigación. Pero entonces el ser (sea de Dios, o no) no se puede interpretar sino como factum, ya que se renuncia a extender a él la consideración inteligible, que ya ha sido agotada, precisamente, para establecer la fuerza del argumento. Ello sugiere que no todo progreso del pensar es una averiguación acerca del ser. Esta sugerencia es de suma importancia para el estudio de la pluralidad operativa de la inteligencia.
[334] M.A. Barrera, Anuario Filosófico, 996 (29), 373-380.
[335] Curso de teoría, I, 10.
[336] Curso de teoría, III, 99.
[337] El ser, 294.
[338] El ser, 295.
[339] El acceso, 291-292.
[340] El acceso, 292.
[341] Curso de teoría, I.
[342] A. González Álvarez, Tratado de metafísica, vol. II: Teología natural, Gredos, Madrid, 1968, 374-378.
[343] El ser, 282.
[344] M. García Valdecasas, Plenitud de identidad real, Anuario Filosófico, 1996 (29), 615-620.
[345] Benedicto XVI, Exhortación Apostólica Verbum Domini, octubre 2010.
[346] Cfr. Pe 3, 15.
[347]. Para Polo, los primeros principios son los axiomas de la metafísica.
[348]. Para Tomás de Aquino los trascendentales en Dios son perfectamente idénticos. Pero ello es compatible con la distinción de las Personas divinas.
[349] Introducción, 76.
[350] Ibíd.
[351] Curso de teoría, III, 130.
[352] Introducción, 88.
[353] El acceso, 100.
[354] Curso de teoría, I, 68.
[355] E. Moros, La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad
[356] Recordemos que Pero el proyecto filosófico de Polo consiste en una ampliación temática de la metafísica clásica de tal modo que, sin incurrir en los errores de la filosofía moderna, tenga en cuenta

sus desarrollos. El error clave de ésta última es descrito con la expresión la “simetrización del fundamento”[356], que consiste en el intento de asegurar lo que se manifiesta desde una instancia enteramente en nuestro poder. Por eso la filosofía moderna no acierta a tematizar el concepto de persona: “el tema de la relación sujeto-objeto es una manera desviada y derivada de referirse a la intimidad, porque ningún objeto es persona”. El intento de Polo consiste en el intento de tener en cuenta la ampliación temática de la filosofía moderna sin incurrir en su error. Para eso propone aprovechar todas las virtualidades de la metafísica clásica. Polo describe su proyecto filosófico como el desarrollo de una antropología transcendental que complete y supere el nivel metafísico.

[357] Presente y futuro, 179.

[358] Introducción, 227. “La noción de persona (...) es cristiana y no hay precedente pagano de ella. La noción de persona se desarrolla dentro del pensamiento cristiano, primero en los padres griegos y luego en la teología-filosofía medieval”; Introducción, 199. “Insisto, la persona es un tema cristiano”; Introducción, 201.

[359] Antropología, II, 99.

[360] E. Moros, La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad, Anuario Filosófico, 1996 (29), 805-814.

[361] Ibíd.,

[362] Presente y futuro, 170.

[363] Quién es el hombre, 224.

[364] Quién es el hombre, 224-225.

[365] El mejor estudio que conozco de la cuarta vía tomista es A.L. González, Ser y participación. Estudio de la cuarta vía tomista, Eunsa, Pamplona, 1995.

[366] Presente y futuro, 190.

[367] Quién es el hombre, 248.

[368] Quién es el hombre, 246.

[369] Presente y futuro, 170.

[370] Presente y futuro, 175.

[371] Polo entiende estos atributos de la siguiente manera: “aquel ser de quien depende la diferencia radical entre el ser y la nada es omnipotente, y asimismo misericordioso, pues la creación no es un descenso ontológico necesario”; Presente y futuro, 140.

[372] Presente y futuro, 190, n. 6.

[373] Presente y futuro, Cap. 2

[374] Presente y futuro, Cap. 2

[375] Presente y futuro, Cap. 2

[376] Curso de teoría, III, 168: ” La inteligencia siempre sigue. Podría parecer, por ejemplo, que una pregunta que no tiene solución es un callejón sin salida. No es así; si la pregunta está bien planteada, la ausencia de respuesta indica que la respuesta se oculta. Éste es el significado de la interrogación socrática. Lo característico de la verdad, al comparecer ante la pregunta, es su distinción con apariencia. La verdad es en sí, se reserva en su consistencia. Platón concluirá que para tratar de la verdad hay que ir por otro lado; en vez de preguntar, negar la apariencia con una dialéctica ascensional. Transitando la dialéctica platónica, Plotino termina en lo inefable. Tal vez lo inefable no permite ir más allá de él; ahora bien, dice Tomás de Aquino: eso es teología negativa; después viene la vía de la eminencia; primero la perfección creada se pone en Dios, luego se niega y desde la negación se vuelve a subir. Tomás de Aquino va más allá de Plotino. Por su parte, Eckhart formula una pregunta precisa: ¿qué significa que Dios es más eminente que la negación? La respuesta de Eckhart es el enclave de los desarrollos del idealismo alemán desde Cusa. Cfr. Nominalismo, 56: “Tomás de Aquino sostiene que poder negar es característico exclusivamente del espíritu. La realidad material no puede negar de ninguna manera. Mantenerse el pensar ante la negación –dice en la Suma contra los gentiles– es una prueba de la inmortalidad del alma. Eckhart lleva esta observación a sus últimas consecuencias cuando sostiene que el lógos divino es la distinción negativa de las distinciones. Esta tesis pasa, a través de Nicolás de Cusa y de los teólogos renacentistas, hasta Leibniz y el idealismo. La concordancia de opuestos requiere una actualidad que abarque todas las negaciones. Este sentido de la actualidad se toma del pensamiento.”

[377] “La teología aristotélica llega a Dios como primero en el orden intelectual o en el orden de la causación”; Introducción, 179.

[378] Introducción, 179.

[379] Presente y futuro, 170.

[380] Presente y futuro, 170.
[381] Quién es el hombre., 224:"El conocimiento de Dios como principio de identidad u origen es metafísico. Pero cabe un conocimiento de Dios desde la antropología"; Presente y futuro, 186.
[382]. Ni siquiera que el objeto sea actual comporta que la causa formal sea una causa actual. Repito que esto no es más que una extrapolación, de la que he tratado ampliamente en el Tomo IV del Curso de teoría. Dicha extrapolación se lleva a su extremo al admitir que Dios es la actualidad más alta y, por tanto, inaccesible. Es obvio que, según este enfoque, se repone la noción de participación: la actualidad objetiva es tal por participar de la actualidad divina. Ahora bien, si así fuera, cabría demostrar la existencia de Dios a partir de la actualidad objetiva. Pero esto es una mezcla de ocasionalismo y ontologismo completamente inaceptable, si es que las operaciones de la inteligencia no se conocen a sí mismas, sino que son manifestadas por los hábitos adquiridos correspondientes.
Por lo demás, si se admite que la actualidad es una perfección pura, la cuarta vía tendría un punto de arranque distinto de aquél al que apela Tomás de Aquino. En todo caso, las perfecciones a que alude Tomás de Aquino pueden resolverse en el acto de ser, como propone Ángel Luis González en Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino. Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 1995. Pero como las operaciones mentales son actos segundos, según la filosofía tradicional, no pueden resolverse en el acto de ser. Antropología I, 125. Si la operación mental es el acto cognoscitivo inferior, no puede ser una perfección pura. La perfección intelectual pura es el intelecto personal, que se estudiará en la segunda y tercera parte de este libro.
[383] Antropología, I, 125.
[384] Curso de teoría, I, 112.
[385] Conocimiento racional, 103.
[386] Ibíd.,
[387] Antropologia I, 58
[388] Ibíd.,
[389] Persona y libertad, c. Radical cristiano.
[390] Nota: Tomás de Aquino intenta construir: por una parte, un sistema que reuniese el concepto platónico de participación, para explicar la relación de Dios con las criaturas, con la prueba del movimiento de Aristóteles. Al mismo tiempo establece en las pruebas de Dios una doctrina que, a partir del ser finito y limitado, deduce el ser puramente absoluto: Ipsum Esse Subsistens y Acto Puro-. En su ontología encontramos pues los conceptos aristotélicos fundamentales: forma – materia, acto-potencia, substancia – accidentes, o la creencia en la existencia de los universales, de las esencias, conceptos a los que Tomás de Aquino añade la oposición metafísica esencia – existencia y Dios, como fundamento último de la realidad. En tercer lugar, también recoge de Aristóteles, en teología de la filosofía, concretamente en su primera, segunda y quinta vías, o la concepción de Dios como Motor Inmóvil, Acto Puro y forma inmaterial.
[391] Nota: Si san Agustín no separaba la fe y la razón; su pensamiento, vital, parte de la fe. Partiendo de la experiencia, Tomás de Aquino ve una honda armonía entre la fe y las aspiraciones naturales del corazón y de la inteligencia. Para él, que el mundo es creado es una tesis filosófica, que podemos entender y demostrar. San Agustín y seguidores del s. XIII, como san Buenaventura y Juan Duns Escoto, parten también de la idea de Creación para entender el mundo. Por la vía inversa, Tomás de Aquino parte del ser y piensa la Creación como la condición característica del mundo y del hombre, de los entes que tienen ser (esse, actus essendi), pero no lo son, no son la Identidad (Ipsum esse). Siguiendo a Dionisio y al neoplatonismo, también Tomás de Aquino enseña que conocemos a Dios mediante: 1°. Afirmación de perfecciones absolutas; 2°. negación del modo finito en que las vemos realizadas; y 3°. eminencia o elevación al infinito de las mismas.
[392] J. F. Sellés,
[393] Esto es así en Prologi in Opus Tripartitum, esp. n. 12, LW I, 156, 15-158, 4.
[394] S. Th. I, q. 13, a 11.
[395] S. Th. I, q. 3, a. 4.
[396] K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, A. Henn Vg., Saarbrücken, 1976, p. 38.
[397]Prologi in Opus Tripartitum, n. 12, LW I 157, 15-157, 4: "Esse est deus. Patet haec propositio primo, quia, si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur est esse idem, aut deus ab alio habet esse. Et sic non ipse deus, ut praemissum est, sed aliud ab ipso, est et est sibi causa, ut sit".

[398] LW I, 157, 5.
[399] LW I, 157, 7-10: “Praeterea: ante esse est nihil. Propter quod conferens esse creat et creator est. Creare quippe est dare esse ex nihilo. Constat autem, quod omnia hebent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine. Igitur, si esse est aliud a deo, creator erit aliud quam deus”.
[400] LW I, 157, 11/13.
[401] Cfr. In Ecclesiasticum, LW, II, 280; In Exodum, LW, II, 58: ahí la noción de analogía es introducida en el marco de una reflexión sobre las categorías o predicamentos aristotélicos, donde los accidentes no son entia, sino entis, entia in obliquo.
[402] H. Pasqua, Maître Eckhart. Le procès de l’Un, 80.
[403] LW V, 40, 5-7.
[404] B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, 31.
[405] In Sapientia n. 26, LW II, 346, 5-8: “Et hoc est quod in De causis dicitur: ‘prima rerum creatarum est esse’. Hoc est dicere, secundum unum intellectum, quod rerum creatarum ipsum esse est prima causa earum, id est finis; prima enim causa causarum est finis”.
[406] LW V, 41, 7.
[407] H. Pasqua, Maître Eckhart. Le procès de l’Un, 81-82.
[408] La persona humana, 235.
[409] La persona humana, 236.
[410] H. Pascua, Maître Eckhart. Le procès de l’Un, 137.
[411] Curso de teoría, II, 167.
[412] Nominalismo, 230.
[413] En definitiva, una idea obtenida por negación. Sin embargo, Eckhart pretende mantenerla en su altura sin determinarla como caso. Tal no determinación es, de nuevo, negativa: pero precisamente respecto de lo exterior. Por consiguiente, se formula la noción de ser ideal: el ser del Logos es Logos: la diferencia con Parménides y San Anselmo es clara. También es de señalar la diferencia con Platón: el Logos como ser no es inseidad, sino hiperseidad; no consiste en la diferencia, sino en su superación que es, asimismo, la superación del ser como consistir.
[414] Cabe decir: lo diferente de la diferencia, sin lo que no cabe diferencia y que no cae en la diferencia (sine differentia discretionis), es Logos justamente porque como diferente del Padre se eleva sobre toda diferencia y las asume para no separarse del Padre: entre lo diferente del Padre y el Padre no hay diferencia, ya que lo diferente lo es en Él o en virtud de Él: tal “en virtud” señala el ser del Logos. Cabe decir también: aunque el Logos es engendrado por el Padre, es Logos por Sí o en virtud de Sí (no en sí); el Logos realiza la diferencia (la diferencia es real como Logos).
[415] Ser el Logos significa ser como Logos, no ser del Logos en participación o derivación, sino en virtud del Logos. Por tanto, Logos significa respecto de su ser suficiencia pura (razón suficiente como hiperseidad). La suficiencia pura equivale a la diferencia pura si se entiende como otorgada por el Padre: lo otorgado es la diferencia como suficiencia. La suficiencia es del Padre: otorgada al Logos no es del Logos, sino el Logos. Así el Padre es Padre del Hijo y el Hijo es Hijo del Padre (Él es la suficiencia que es del Padre).
[416] Después, el Cusano, entendiéndolo a medias –si se compara con las implicaciones que este descubrimiento de Eckhart tiene– habla de la concordancia o coincidencia de los opuestos en Dios (un reflejo del vigor con que Eckhart piensa el Logos divino, es decir, la ratio como tal).
[417] “La diferencia de opuestos del Cusano es más bien una especie de circulación unitaria a través de todas las determinaciones distintas, ayudada por el excesus neoplatónico. El Cusano es menos potente que Eckhart, cuya heurística de la diferencia, insisto, no es neoplatónica. Tampoco es una gnosis (pasa a serlo en Hegel), porque el Logos no se compone de lo que se pone como aliquid, lo cual más bien no es, comparado con Él. Kant hace un descubrimiento parecido, pero más limitado. Pensar que se piensa y pensar que no se piensa, en términos de pensar, es lo mismo; si pienso que pienso y/o si pienso que no pienso: pienso. Éste es el núcleo del planteamiento trascendental: Ich denke überhaupt. Kant confronta el pensar en general con pensar-algo (digamos, cosa); lo característico de la cosa es que pensar esa cosa y no pensar esa cosa no es lo mismo respecto de la cosa. Kant empezó preocupado por las contradicciones objetivas. Porque en cuanto no se piensa un algo, ya no se piensa ese algo, sino otro, y no es seguro que al pasar de uno a otro la unidad objetiva se mantenga. Pero cuando yo pienso que no pienso, pienso exactamente igual que cuando pienso que pienso; y esa igualdad se mantiene a través de cualquier diversidad de objetos. Como se ve, en Kant reaparece la observación eckhardina, aunque, en el contexto de la filosofía kantiana, con mucho menos alcance, pues para Kant la unidad de la conciencia es compatible con un fracaso objetivo, y eso

quiere decir que Kant descompensa o hace unilateral la heurística especulativa; también quiere decir que Kant utiliza el principio de contradicción de otro modo que Eckhart;

[418] F. Inciarte, Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía (ed. L. Flamarique), Eunsa, Colección Cátedra Félix Huarte, Pamplona, 2004, 82.

[419]Cfr. V. Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, 22-23.

[420] Cfr. este asunto brillantemente expuesto en: Nominalismo, 207-210; cfr. asimismo: I. Falgueras Salinas, "Heidegger en Polo", en Studia 2004, 7-48.

[421] J. García González, Polo frente a Escoto: libertad o voluntad, Studia 9, Pamplona 2007, 47-66.

[422] L. Polo, Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales, o. c., 27.

[423] Ibíd., 28.

[424] Duns Escoto, Ordin. I, 3, 1, 1.

[425] Curso de teoría, 131.

[426] Curso de teoría, III, 108.

[427] Cfr. El conocimiento habitual, 50-1.

[428] Curso de teoría, IV/I, 36.

[429] Cfr. Antropología, I, o. c., 86.

[430] La libertad, 23.

[431] Antropología, I, 86.

[432] Curso de teoría, IV, 2ª, 131.

[433] Curso de teoría, IV, 2ª, 131.

[434] Antropología, I, 86.

[435] Ordin. I, II, II, III, 201.

[436] Antropología, I, o. c., 86.

[437] El logos, 55.

[438] Ordin. II, 146, 213. Cfr. también De primo principio, c. IV, 9.

[439] Presente y futuro, 116.

[440] Con todo, que el racionalismo nazca de Ockham es una cuestión muy discutida. En contra de esta tesis está el artículo un buen estudioso de Ockham: Ph. Boehner, "The Realistic Conceptualism of William Ockham", en Allan B. Wolter (ed.), Collected Articles on Ockham, The Franciscan Institute, San Buenaventura, N.Y., 1958.

[441] Curso de teoría, II, 118.

[442]"Cabe notar que la noción del máximo aparece también en otros pensadores... Es muy aleccionadora la versión de Guillermo de Ockham. El máximo, naturalmente, es Dios; ahora bien, en el planteamiento de Ockham el máximo es la indeterminación completa, por lo que propiamente no es pensable. La indeterminación completa es afín al comienzo hegeliano (Hegel intenta superar a Ockham); pero aquí cabe esbozar una flexión: ¿qué quiere decir indeterminación completa? En términos de pensamiento no quiere decir nada; la indeterminación completa, propiamente hablando, no es pensable: es justamente la declaración de impensabilidad; pero la declaración de impensabilidad, ¿es una declaración de exclusión óntica, por así decirlo? Esto es, ¿lo rotundamente impensable, o por completo indeterminado, no existe de ninguna manera? Sí (aunque sustitoyendo lo que se llama ser). ¿Cuál es el estatuto "real" del máximo como indeterminación impensable sin más? La voluntad", Ibid., III, 204.

[443] Ibid., III, 204. Y añade: "Una voluntad enteramente soberana, no regida por ninguna necesidad, primaria respecto del ser y de la verdad, no es ella misma ninguna formalidad determinada. Desde el punto de vista de un pensar objetivante, es la declaración estrictamente negativa de índole voluntaria implantada en el lugar del máximo pensable. Instalar la negación en el lugar del máximo pensable significa que el máximo, al ser impensable de suyo, no es un inteligible, sino la voluntad: esse ut voluntas non potest esse, simpliciter, in intellectu… En el planteamiento de Ockham, el máximo general no es regla alguna: es una voluntad absoluta. Las determinaciones (las criaturas) se intuyen como singulares (no como abstractos), y son producidas por dicha voluntad sin someterse a ninguna ley inteligible (arbitrariedad de la voluntad)", Ibid.

[444] Ockham —4 siglos antes que Kant— recorta las alas de la inteligencia para dejar paso a la fe: "Ockham es una extremosa reacción contra la teoría de la doble verdad, contra el peligro de que se divida la mente cristiana entre la filosofía y la fe", Curso de teoría, III, 218. En efecto, "el nominalismo del siglo XIV surgió como un refugio frente a la sospecha de que la filosofía aristotélica contiene la pretensión de conocimiento exhaustivo de lo real (de ser así, la revelación está de más, o hay que

admitir la llamada doble verdad). Ya antes de Ockham, Escoto sostiene que el conocimiento del ente es puramente formal", Ibid., 236. Ante los polos, razón y fe, Ockham opta por el segundo anulando el primero. Lo mismo haría más tarde Lutero. Pero es claro que optar es propio de la voluntad.

[445] Ibíd., 239.

[446] La interpretación luterana de la fe se formula en términos nominalistas. El individualismo moderno arranca del nominalismo.

[447] Para Lutero la razón es la prostituta del diablo, puesto que su formalidad la separa de Dios. Por eso ofrece una versión tremendista de la fe cristiana.

[448] Curso de teoría, II, 113.

[449] En suma, Ockham cree que puede resolver en términos de voluntad-omnipotencia el problema del efecto de una causa total. Cuando se trata de la causa total, el efecto no puede tener ninguna prioridad propia. Según esto, Dios no puede dotar de consistencia al efecto, por lo que éste tiene que ser contingente.

[450] F. Domínguez Ruíz, J.F. Sellés, Nominalismo, voluntarismo y contingentismo. La crítica de Polo a las nociones centrales de Ockham, Studia 9, Pamplona 2007, 155-190

[451]. Ibíd., II, 142. Y añade: "Esse reale y esse intentionale: no hay entre ellos incompatibilidad. Más: la exclusión absoluta de lo real es la imposibilidad de lo intencional. Pero esta tesis plantea una precisa cuestión: ¿cómo es posible, a su vez, que lo intencional sea el conocimiento de lo real? La postura nominalista se puede resumir en las tesis siguientes: la intencionalidad presupone lo físico. Sólo cabe intencionalidad con soporte real. Ese soporte real en cuanto real no es intencional. Atenerse a la intencionalidad prescindiendo de ese soporte nos introduce en un extraño mundo cuya consistencia es problemática sin más, cuyo tejido es lógico-ficticio: hypotesis ficta", Ibíd., 143.

[452] "El contrapunto de Ockham sería Berkeley. Para Berkeley hablar de realidad física es, en todo caso, un error. No existen cosas. Lo que llamamos «cosa» es consecuencia de una confusión porque el ser es intencional también. No hay más que intencionalidad, no hay más que verdad", Ibíd., II, 143.

[453] El alma, para Santo Tomás, es potencia respecto del acto de ser. Cfr. Q. D. de Anima,q. un., ar. 1, ad 6.

[454] L. Polo, El hombre en la historia, Edición y presentación de J. A. García González, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2008.

[455] Génesis, 2, 18.

[456]. S. Th., I, q. 29, a. 3.

[457] Persona y libertad, c. radical cristiano.

[458] Sobre la existencia cristiana, 99.

[459] Principios de la Filosofía, 1,27.

[460] Ética, 1, def. 6.

[461] Cfr. R. Rosado, El problema del continuo y la gnoseología, El Escorial 1965.

[462] Ciencia de la lógica, Buenos Aires 1956, 176.

[463] O.c. 177.

[464] Antropología I, 103.

[465] La tesis que propongo es coherente con que Dios no sea unipersonal. Si Dios fuera una sola persona, la tragedia afectaría a Dios.

[466] Antropología, I, 105.

[467] R. Corazón, Descartes y la soledad, Studia 13, 2011, 76.

[468] Antropología, I, 74.

[469] S. Collado, Studia, Pamplona 2007, nº 9, 215-231.

[470] Ibíd.

[471] Ibíd.

[472] Presente y futuro, 99.

[473] Cfr. R. Corazón, La soledad de Descartes y la razón como postulado, Studia 9, 2007, 23-45.

[474] En el obrar humano, Descartes trata de hacer un filosofía para hombres, puramente hombres, olvidándose de la dimensión sobrenatural y de la revelación. Ahora, sólo interesa que el hombre esté contento y satisfecho, seguro. Ya no se trata de contemplar la verdad como fin del hombre, sino que se busca un fin inmanente, una satifacción subjetiva. Ser feliz ahora es valerse por sí mismo, ser dueño de uno mismo, guiarnos por lo que consderamos como mejor para nosotros mismos, desechando toda inquietud interior. Ya no es la verdad la que nos hace libres, sino la libertad es la que nos hace estar en la verdad, o mejor, en la certeza. Se tienen ahora convicciones subjetivas y el fin de la vida humana, ya no es trascedente sino sólo inmanente, la propia satisfacción. Dios ya no es el fin del hombre, de todo

hombre, sino el modelo, ser perfecto es ahora parecerse a Dios, ser autónomo e independiente, valerse por sí mismo.

[475] En Dios, la existencia se impone, ya que si se le hiciera contradicción, entonces Dios ya no sería perfecto y la calidad que le faltaría sería justamente la que pertenece de manera indiscutible al hombre, pues en el cogito es ahí donde se conoce su existencia. Todos los demás atributos divinos derivan de la idea de perfección: infinitud, eternidad, inmutuabilidad, libertad, omnisciencia, omnipotencia, suficiencia, actualidad, unidad, simplicidad, providencia, etc. Pero no olvidemos que en Descartes todos estos atributos son descubiertos a partir de la razón humana limitada.

[476] R. Descartes, Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas, Alfaguara, Madrid, 1977, 2ª Meditación, 24.

[477] Ibíd., 1ª Meditación, 21.

[478] I. Falgueras Salinas, "Heidegger en Polo", Studia 6, 2003, 7.

[479] Mª S. Fernandéz García, Leibniz y Polo, Studia, por ejemplo: Tomo I de su Curso de teoría del conocimiento (18 veces), al tomo III, (53 veces), a Hegel y el Poshegelianismo, (46 veces) y a Nominalismo, Idealismo y Realismo, (86 veces). Hay que citar también el artículo "La cuestión de la esencia extramental", en Anuario Filosófico, 1971(4), (13 veces).

[480] Cfr. Introducción, 17 y 161.

[481] Cfr. Quién es el hombre, 26.

[482] Cfr. Quién es el hombre, 27.

[483] Antropología, I, 97.

[484] Introducción, 179.

[485] Quién es el hombre, 52.

[486] Mª S. Fernández-García, "La necesidad como totalidad de la posibilidad en Leibniz", Anuario filosófico, 1996 (29/2), 527-37.

[487] Curso de teoría, III, 122.

[488] Curso de teoría, III, 136.

[489] Nominalismo, 59 y 126.

[490] Curso de teoría, III, 418-419.

[491] Curso de teoría, III, 137.

[492] Cfr. Curso de teoría, III, 113.

[493] Cfr. Curso de teoría, III, 132.

[494] I. Kant, Crítica de la razón pura, A 811, B 839.

[495] I. Kant, Crítica de la razón práctica, Alianza, Madrid, 2000, 58, Ak., V, 8.

[496] La persona humana, 192.

[497] Evidencia, 15.

[498] Evidencia, 16.

[499] G. W. F. Hegel, La ciencia de la lógica, 46.

[500] Curso de teoría, II, 2ª ed., 239.

[501] G. W. F. HEGEL, La ciencia de la lógica, 740.

[502] El acceso, 1ª ed., 21.

[503] Prólogo a Falgueras, 27.

[504] Ibíd., 27-28.

[505] "La Fenomenología del espíritu no es más que el examen del problema de si la conciencia es lo mismo que la autoconciencia. Es patente que en Descartes no es así. Hegel sostiene que si el objeto, por cierto que sea, no es el sujeto, entonces la conciencia está escindida; se trata de la famosa conciencia desgraciada. A mí —preguntaría Hegel— de qué me sirve saber con entera claridad lo que es la extensión, si la extensión es distinta de mí. Estaré completamente seguro de la extensión, pero ahora lo que me interesa soy yo; lo ignoto soy yo, y eso es la conciencia escindida", El conocimiento racional, 66-67.

[506] J. A. García González, El límite mental y el criticismo kantiano, Studia 7, Pamplona 2005, 25-40.

[507] J. A. García González, A propósito de "Hegel y el posthegelianismo", Studia 2, Pamplona 2000, 213.

[508] Ibíd., 59.

[509] Presente, 112.

[510] A. Rodriguéz Sedano, La conexión de los tipos de ideales sociales, Polo en diálogo con Webee, Studia 7, Pamplona 2005, 89-118.

[511] C. Vianney, Los primeros principios del Universo, Eunsa, Pamplona 2008.
[512] Introducción.
[513] Ibíd.
[514] Ibíd.
[515] Ibíd.
[516] Ibíd.
[517] Introducción, Lección 15
[518] Ibíd.
[519] Introducción, Lección 15,
[520] J. M. Posada, Finalidad en lo físico. El movimiento como concausalidad, Studia Poliana 4, Pamplona 2002, 81
[521] J. Ratzinger: El abandono del límite mental: "Sin poder encontrar un concepto que los abarque, ambas cosas –por ejemplo, la estructura de los corpúsculos y las ondas- debemos considerarlas como anticipación del todo en su unidad al que no tenemos acceso, dada la limitación de nuestro campo visual. Lo que sucede en el campo de la física como consecuencia de nuestra limitación, vale también y con mucha más razón para las realidades espirituales y para Dios". Introducción al cristianismo, Salamanca, Sígueme, 1970, 144.
[522] F. Molina, Dilthey, Historia y filosofía, Studia 6, Pamplona 2004, 49-61
[523]Es la tesis de la Introducción a las Ciencias del espíritu, tomo I de las obras completas.
[524]Intentaba esta renovación con sus reflexiones sobre la vivencia, comprensión y expresión, vid. tomo VII, El mundo histórico, "Fundación de las ciencias del espíritu", 10 y ss; "Plan para continuar la estructuración del mundo histórico", 215 y ss. Es interesante el Prólogo de E. Imaz a este tomo, sobre el mismo tema.
[525]Vid. "El principio fenoménico", en el tomo VI titulado Psicología y teoría del conocimiento, 133.Heidegger se consideraba continuador de Dilthey en este punto, como puede leerse en su obra Ser y tiempo, en el apartado "temporeidad e historicidad": "En el fondo, este análisis no pretende otra cosa que abrir caminos que contribuyan a fomentar la apropiación de las investigaciones de Dilthey, tarea que está pendiente para la generación actual", Ed. universitaria, traducción de E. Rivera, Santiago de Chile 1997, 394.
[526]El "impulso de nutrición, impulso sexual, amor a la prole, impulso a la defensa, de protección y de venganza, necesidad de movimiento y de reposo, y los sentimientos y voliciones sociales e intelectuales que a estos se enlazan, componen el poder volitivo del hombre, que extiende, por decirlo así, sus tentáculos en torno para obtener satisfacción", tomo VI, Psicología y teoría del conocimiento, "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", tomo VI, titulado Psicología y teoría del conocimiento, 137. Vid. también el tomo VIII, 16.
[527] Vid. "Prólogo" al tomo I, Introducción a las Ciencias del espíritu, XV. Polo subraya la necesidad de superar el método analítico para entender los temas humanos y ha propuesto el sistémico, entendiendo por él la consideración de todas las características que han de tenerse en cuenta sin separarlas unas de otras. A ese método responde su obra Quién es el hombre, Rialp, Madrid 1993.
[528]"Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la «comunidad» que existe entre los individuos", citado por Imaz en el Prólogo al tomo VII, El mundo histórico, XXIV. Polo emplea también esa terminología a ejemplo de Dilthey, vid. Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo, Rialp 1993, 173 y otros lugares.
[529]Vid. "Orígenes de la hermenéutica", en el tomo VII de las obras completas, El mundo histórico, 323.
[530]Los motivos de ambas admiraciones son repetidos una y otra vez por Dilthey, por ejemplo en el discurso ya citado en nota 1, en el "Prólogo" del tomo I, Introducción a las Ciencias del espíritu, XVII; también se encuentra en el tomo VIII titulado Teoría de las concepciones del mundo, 5; y en otros lugares. La pretensión de verdad por parte de cada época y de cada pensador le lleva a preguntarse sobre la relatividad de la verdad, pero no se puede afirmar que él mismo fuese relativista: el hecho de que buscase una explicación única a estas pretensiones le aleja de ese título. Así lo sugiere en Introducción, 35.

Por otra parte, tampoco Leonardo Polo es ajeno a la perplejidad que produce la imposibilidad de proseguir un saber que se posee. Precisamente, ese es el planteamiento inicial de su obra El acceso al ser, Universidad de Navarra, Pamplona 1964, 32, nota 2 (la nota empieza en p. 29); 37.
[531]Aludiendo a la posición de Dilthey, Polo lanza estos interrogantes: "¿Qué le sucede al entendimiento humano en la historia? ¿El entendimiento humano experimenta variaciones en la

historia? Es patente que sí. Pero, ¿unas variaciones tales que no permitan hablar de una constancia primaria del entendimiento y de la verdad en el tiempo? Dicho de otra manera: la razón humana está en la historia, pero ¿quien gana: la razón o la historia? ¿Hay una razón universal, válida no sólo para los contemporáneos, o para todos los componentes de un grupo social, o pertenecientes a un mismo contexto, sino también para todo el género humano? La unidad del género humano está en juego en esa pregunta", Introducción, 35.

[532]Se plantean únicamente la existencia de la realidad extramental y cómo llegar a ella, aunque se afirme que "al profano la realidad del mundo exterior le parece algo obvio". W. Dilthey, "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", en tomo VI, Psicología y teoría del conocimiento, 133. Para el profano quizás lo sea, pero para el filósofo parece que no. Heidegger echa en cara a Dilthey el no saber llegar hasta ella, cosa que él mismo se proponía: "Sin duda se puede hacer, dentro de ciertos límites, una caracterización fenomenológica de la realidad de lo real sin que se haya explicitado su base ontológico-existencial. Es lo que intentó Dilthey en el tratado de que hemos hablado más arriba. Lo real es experimentado en el impulso y la voluntad. Realidad es resistencia o, más exactamente, "resistentidad". La dilucidación analítica del fenómeno de la resistencia es lo positivo en dicho trabajo (...). Pero la verdadera eficacia del análisis del fenómeno de la resistencia queda inhibida por el carácter que cobra la problemática de la realidad en la teoría del conocimiento", Ser y tiempo, 230. La «resistencia» que la realidad opone al sujeto da fe de su existencia, pero ni Dilthey llega a más, ni tampoco Heidegger. Vid. I. Falgueras Salinas, "La trayectoria filosófica de Heidegger", en Pragmatismo y nihilismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual, editado por P. Lizarraga y R. Lázaro, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 149, Pamplona 2002, 35-72.

[533]Polo suele escribir «abandono» del objeto, pero el sentido de esta palabra quiere decir «trascenderlo». Así lo entiende explícitamente Sanguinetti, al decir que el método poliao consiste "en la propuesta de vías plurales para trascender (sin por eso eliminar) la presencia mental en la que nuestro conocimiento podría quedarse", vid J. J. Sanguinetti, "Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger y Polo", en Studia 3, Pamplona 2001, 118. La «presencia mental» hace posible el objeto, y debe ser superada para no quedarnos únicamente en su alcance limitado.

[534]"Que el Dasein está «iluminado» significa que, en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad", Ser y tiempo, 157, 367. Lo que Heidegger afirma intuitivamente, Polo lo alcanza a partir de su método.

[535]Curso de Teoría. I, 233 y 234. También en el tomo III, 22, 26. En Nominalismo, 188; Presente y futuro, 184, nota 3; Antropología, I, 81 y ss. Vid. también F. Molina, "El yo y la sindéresis", Studia 3, Pamplona 2001, 35-60, 43 y 44.

[536]Nominalismo, 234-237. También en S. Collado, Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo, Eunsa, Pamplona 2000.

[537]Sobre la existencia, 180, nota 58.

[538]Sobre la existencia, 181.

[539]Este es el bien en el sentido más alto, trascendente. Así lo hemos mostrado en un artículo inédito de pronta publicación: F. Molina, Sindéresis y voluntad: quién mueve a la voluntad?

En definitiva, al situarnos frente al Origen, nos sabemos hijos: hijos que deben caminar hacia la herencia que el Padre les otorga. Vid. L. Polo, "El hombre como hijo", en Metafísica de la familia, ed. Juan Cruz, Eunsa, Pamplona 1995, 317-325.

[540]Los filósofos de teoría de la ciencia se han planteado también cómo es posible el progreso científico «que es objetivo». Autores como Peirce y Popper aportan distintas soluciones prácticas. Vid. "C.S. Peirce y K.R. Popper. Filosofía de la Ciencia del siglo XX", en Anuario Filosófico, 2001 (34).

Polo ha propuesto una nueva orientación de la filosofía de la ciencia teniendo en cuenta el método del límite del conocimiento objetivo, vid. Curso de teoría, IV/I, Eunsa, Pamplona 1994 y Curso de teoría, IV/II, id. 1996. Cfr. J. M. Posada, La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática. Eunsa, Pamplona 1996.

[541]El acceso, 191, citado por S. Piá, El hombre como ser dual, 50.

[542] S. Piá, El hombre como ser dual, 51.

[543] C. Peguy DONDE???

[544] Introducción, 113.

[545] Ibíd., 114.

[546] Ibíd., 114.

[547] Ibíd., 115.

[548] Ibíd., 116.
[549] Ibíd., 116.
[550] Antropología I, 73.
[551] Antropología, I, 73.
[552] L. Polo, “La hermenéutica del pensamiento de Marx”, 2004
[553] Polo, . Nota: Tampoco podemos olvidar la clara presencia de la filosofía kantiana en Schopenhauer, principalmente su distinción mundo fenoménico/cosa en sí, que este último autor identificará con la irracional “voluntad de vivir”, e indirectamente también en Nietzsche. Oponiéndose al idealismo que se inició en Europa con Kant, aparecieron en la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX escuelas filosóficas tan importantes como el positivismo, el marxismo, el vitalismo y el existencialismo; pero la filosofía de Kant conoció aún una cierta renovación en Alemania, a partir de 1860, en el llamado neokantismo, con Cohen y Natorp, autores que influyeron en la primera etapa de Ortega y Gasset. Ya en el siglo XX, hay una cierta afinidad entre Kant y Wittgenstein, pues este filósofo también está interesado por la investigación de los límites del conocimiento, aunque en éste último autor centrado en la comprensión de los límites del lenguaje. Finalmente, el movimiento neopositivista, y en la línea del empirismo de Hume y el escepticismo metafísico de Kant, creyó imposible el conocimiento metafísico y declaró que únicamente cabe el conocimiento, la ciencia, de lo que se ofrece a la percepción; sin embargo, no debemos olvidar que, en realidad, Kant no niega lo metafísico (la libertad, el alma y Dios), sólo su acceso intelectual, y que reivindica la vía moral, la razón práctica, como la experiencia que le permite al hombre vincularse con lo metafísico, algo rechazado por esta importantísima corriente del siglo XX.
[554] Como ya hemos visto, esto va acompañado en Marx de una modificación del sentido de la verdad. Otros realismos no son materialistas porque conceden al intelecto una función hegemónica respecto de la realidad y admiten que lo intelectual es real por encima del pensamiento humano. Así, para Aristóteles la realidad pura es la inteligencia separada.
[555] L. Polo, “La hermenéutica del pensamiento de Marx”, 2004.
[556] Ibíd.,
[557] Ibíd.,
[558] Ibíd.,
[559] Ibíd.,
[560] L. Polo, La hermeneútica de Freud, Studia x, Pamplona x, Universidad de Navarra x, x
[561] Aunque esta noción aparece en Kierkegaard, y de otro modo en Nietzsche, no tiene el sentido exclusivista que adquiere en Freud.
[562] L. Polo, La hermeútica de Freud, Studia Poliana x, Pamplona x, Universidad de Navarra x, x
[563] Ibíd.,
[564] Quizá Freud se inspire en Nietzsche al sentar la absolutizacíon de la noción de punto de vista .
[565] J. A. García González, Kierkegaard en Polo, Studia 6, Pamplona 2004, 85-97.
[566] Ibíd., 86.
[567] La libertad trascendental. Curso de doctorado, Universidad de Navarra, Pamplona 1990, 68, (inédito). También en J. A. García González, Kierkegaard en Polo, Studia 6, Pamplona 2004, 85-97.
[568] Etica. Hacia una versión moderna de los temas clásicos, Unión editorial, Madrid, 1996; 87.
[569] Cfr., por ejemplo, La afectividad. Conferencia para profesores de enseñanza media, Granada (15.III.1998); pp. 3-6; inédito. O también La ampliación del trascendental. Curso monográfico. Universidad Panamericana, México 26.VII-8.VIII.1990; pp. 16 y 28; inédito. Y además El logos predicamental. Curso de doctorado. Universidad de Navarra, Pamplona 1995; p. 3; inédito.
[570] La ampliación del trascendental, o. c., p. 120. También en J. A. García González, Kierkegaard en Polo, Studia 6, Pamplona 2004, 85-97.
[571] Curso de teoría, II, 60.
[572] Presente y futuro, 103. O también La filosofía de Nietzsche, o. c., 12. Y además, El logos predicamental, o. c., 3.
[573] Presente y futuro, o. c., 103.
[574] Quién es el hombre, 37.
[575] Ricoeur, P., De l’interpretation, essai sur Freud, Seuil, París, 1965.
[576] Principalmente en el curso de doctorado La filosofía de Nietzsche, o. c., especialmente pp. 3-7. Las cursivas que aparecerán en los siguientes párrafos, reproducen textualmente expresiones de Polo en este texto inédito.
[577] J. A. García González, Kierkegaard en Polo, Studia 6, Pamplona 2004, 85-97.

[578] Ibíd.,
[579] Postura que ha sostenido Polo en El logos predicamental, o. c., 3.
[580] La filosofía de Nietzsche, o. c., 7.
[581] La esencia humana, Curso de doctorado, Universidad de Piura, 1995; 3 (inédito).
[582] Polo menciona a Kierkegaard como antecedente de la filosofía de la persona del siglo XX en Introducción, 225.
[583] Nominalismo, 145.
[584] La ampliación del trascendental, o. c., 65.
[585] Presente y futuro, o. c., 76.
[586] Hegel,168.
[587] La afectividad, o. c., p. 5.
[588] Otros lugares para ver la comparación entre Kierkegaard y Hegel son El yo, o. c., 9; Nominalismo, o. c., 140-6; o Presente, o. c., 181.
[589] La filosofía de Nietzsche, o. c., 4. Cfr. También Hegel, o. c., 172.
[590] Hegel, o. c., 145.
[591] El logos predicamental, o. c., 3. El texto de que dispongo está mal transcrito; pero la idea que Polo expone creo que es ésta.
[592] La esencia humana, o. c., 3.
[593] Antropología trascendental II, 46.
[594] El yo, 48.
[595] Evidencia , 305 ss.
[596] Hegel, c. VIII in fine.
[597] Nominalismo, 145.
[598] El yo, o. c., 9. Frente a la generalidad, el individuo; frente a la negatividad, la afirmación positiva del yo; frente a la idealidad y la alienación, la existencia interior; etc.
[599] Polo no formula esta crítica: la propongo yo, en el mejor de los casos, como la que se sigue del planteamiento poliano, o como la que Polo podría perfectamente haber formulado.
[600] Polo admite a lo sumo un sentido trascendental del yo, el ápice de la esencia humana, cifrado en la adoración; cfr. Antropología trascendental I, 211.
[601] El concepto de la angustia, c. V; y también La enfermedad mortal, 1ª parte, libro 3º, c. I, II.
[602] Lo superior a la muerte no es sólo la desesperación. La persona humana, en su ser y en su esencia, también lo es (Polo).
[603] Presente, o. c., 181.
[604] La filosofía de Nietzsche, o. c., 65.
[605] C. Ortiz de Landázuri, El sentido del ser en Heidegger según Apel y Polo ¿superación del olvido del ser, transcendentalismo autoenajenado o perplejidad insalvable?, Studia 4, Pamplona 2002, 19.
[606] M. Heidegger, Ser y tiempo, 7,
[607] I. Falgueras Salinas, Heidegger en Polo, Studia 6, Pamplona 2003, Universidad de Navarra, 7-48.
[608] Curso de teoría, IV/2, 416.
[609] Nominalismo, 138.
[610] Ibíd.
[611] Curso de teoría, IV/2, 417.
[612] Acceso, 378.
[613] Hegel , 337-338.
[614] Hegel, 146.
[615] Acceso, 379: “a nosotros compete superar la situación de pérdida en el ser”.
[616] Acceso, 380.
[617] Curso de teoría, III 354.
[618] Curso de teoría, II, 261 ss. “La distinción entre la conciencia y la presencia como articulación del tiempo se corresponde con dos tipos de abstractos. Heidegger trata de superar la pre-eminencia de la presencia y formula para ello la noción de tiempo como ék-stasis. La distinción de los dos tipos de abstractos da razón de la propuesta de Heidegger en lo que toca a la teoría del conocimiento. La pre-eminencia de la presencia que suprime el tiempo y el espacio (de la imaginación) sobre la presencia que articula el tiempo no es aceptable. La noción de presencia articulante es preferible al ék-stasis temporal” (265).
[619] Curso de teoría, IV/2, 387.

[620] "Heidegger no pretende una via descensionis, lograr el punto de partida de una deducción —como hacía el racionalismo—, sino que, desde el pre-haber (Vorhaben) que vislumbra el principio, hay que volver a preguntar. Así se supera la metafísica con la ontología. Heidegger no acepta un a priori último fundamental, porque eso es la consagración de la presencia. El filósofo debe volver a preguntar; ir de lo claro a lo oscuro no permite deducir. Un punto de partida fijo en presencia es incoherente con la temporación del tiempo " (Nominalismo, 137).
[621] Curso de teoría, III, 354-355.
[622] Prólogo a La res cogitans, 32.
[623] Ibíd., 35 en nota.
[624] Curso de teoría, IV/2, 415-420.
[625] Curso de teoría, IV/2, 395.
[626] Curso de teoría, IV/2, 419.
[627] Ibíd., 418.
[628] Ibíd., 419.
[629] Curso de teoría, IV/2, 391 ss.
[630]. Curso de teoría, IV/2, 397-398.
[631] Curso de teoría, IV/2, 395.
[632] Curso de teoría, IV/2, 397.
[633] Curso de teoría, IV/1, 393.
[634] Curso de teoría, IV/1, 399.
[635] "Trayectoria intelectual de L. Polo", Anuario Filosófico 29 (1996) 307.
[636] SZ, 117 ss.
[637] Presente y futuro, 157 ss.
[638] La distinción real, inédito citado por M. J. Franquet en Trayectoria intelectual de Leonardo Polo, 308.
[639] Curso de teoría, II, 68-69.
[640] Hegel, 2ª ed., 321.
[641] "Por su parte, el intento heideggeriano de destruir lo que llama "constitución onto-teológica de la metafísica" no prospera porque encauza la onto-logía con el expediente de la interrogación" (Curso de teoría, IV/2, 390).
[642] Introducción, 64.
[643] J. Urabayen, Estudio del "tener" según Gabriel Marcel y Leonardo Polo, Studia 5, Pamplona 2003, 199-239.
[644] L. Polo, la situación actual
[645] Ibid.
[646] Ibid.
[647] Ibid
[648] Ibid
[649] Ibid
[650] Ibid
[651] Ibid
[652] Ibid
[653] Ibid
[654] Ibíd.
[655] Ibíd.
[656] Ibíd.
[657] Ibíd.
[658] Ibíd.
[659] Ibíd.
[660] Ibíd.
[661] Ibíd.
[662] Ibíd.
[663] Ibíd.
[664] Juan, 14, 1-8
[665] L. Polo, La situación actual