

EL CONOCIMIENTO DE DIOS Y LA COMPRENSIÓN DEL HOMBRE

La rectificación poliana de la filosofía moderna: la ampliación de la metafísica con la antropología trascendental

Mi intervención en estas jornadas pretende ser una glosa del escrito de Polo *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*¹.

En ese escrito Polo viene a decir que la hegemonía moderna de las operaciones negativas de la inteligencia se incoa en el nominalismo tardomedieval, y que se vincula con la cuestión del conocimiento humano de Dios. En esa cuestión, Scotto tiene un papel decisivo al proponer que Dios es un ser infinito, en el que se puede pensar con una teología más bien negativa, porque es superior a lo que la inteligencia del hombre puede lograr conocer; por consiguiente, la inteligencia humana pierde su alcance trascendental y deriva hacia la modalidad. En particular, esa deriva acontece porque se desordenan los trascendentales al perder de vista que el primero de ellos es el ser, y ya que los trascendentales no se sostienen desordenados.

Mi glosa a ese artículo tiene dos partes:

- en la primera, que aquí voy a presentar reducida, trato de insertar la doctrina poliana de ese escrito en su propuesta de que hay una segunda operación de la inteligencia humana concreta y específica: la reflexión, generalización o negación. Esta inserción apunta a considerar la modalidad como una forma del pensamiento negativo; y, aunque quizá no se haya logrado ese objetivo completamente, creo que esa consideración es nuclearmente admisible, y de inspiración poliana.

¹ *Miscelánea poliana*. IEFLP, 9 (2006) 23-31.

- en la segunda parte, propongo una reflexión sobre la identidad del ser divino y su conocimiento por el hombre. Tema del que dependen tanto la comprensión del ser personal, para una ampliación de la metafísica con la antropología trascendental; como también la mudanza en el ejercicio de las operaciones intelectuales que condujo a fines de la edad media desde la metafísica de los principios a la ontología modal.

Marco histórico del texto de Polo: el año de 1993

Pero lo primero, quizás, es explicar el marco contextual de ese artículo poliano: que procede de una conversación, celebrada en Pamplona el 8 de noviembre de 1993, entre don Leonardo, don Jorge Mario Posada y don Juan José Padial; grabada, transcrita y preparada por éste último para su publicación.

Se trata de un texto muy denso, profundo y complicado. Que reúne muchas consideraciones y varias referencias a distintos autores, pero sin demasiado orden entre ellas: deslizándose de unas cuestiones y autores a otros, y entremezclándolos. Es evidente, por esto, que procede de una conversación informal, y que no es un texto elaborado como tal.

En cualquier caso, la dedicación de Polo a la temática que en ese texto aparece -la idea de Dios como ser infinito y la conversión moderna de las nociones trascendentales en modales- tiene una justificación de la que quiero dejar constancia; pues se enmarca dentro de una trayectoria visible, cuyos hitos son los siguientes:

a) Ante todo, la preferente atención que Polo prestó a Hegel², y que fragua en el libro *Hegel y el posthegelianismo*, publicado en 1985. Entre otros asuntos, Hegel le sirve a Polo para examinar el ejercicio de la operación de negar, magnificada por ese autor alemán. Acabado de examinar el pensamiento hegeliano, Polo está en muy buenas condiciones para estudiar las operaciones negativas de la inteligencia.

² Procuré relatarla en mi presentación al libro POLO, L.: *Introducción a Hegel*. Universidad de Navarra, Pamplona 2010; especialmente pp. 7-10.

b) Y precisamente redacta el tomo III del *Curso de teoría del conocimiento* (que apareció en 1988) para exponer esas operaciones de la inteligencia humana.

Y lo hace considerando el pensamiento antiguo en la lección primera; y el moderno a partir de Leibniz desde la tercera lección; dedicando tan sólo una breve alusión al nominalismo de Ockham en la lección segunda.

Pero el giro que se produce en la historia del pensamiento a fines de la edad media, y que conduce desde el uso principal de las operaciones racionales de la inteligencia hacia el uso prioritario de las operaciones generalizantes, ha de ser examinado con más detenimiento que el que Polo le concede en esa segunda lección. Porque en ella Polo sólo lo considera desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, y no en toda su dimensión histórica.

c) Este artículo suyo que aquí glosamos (y que data, insisto, de 1993) corresponde a ese más minucioso examen de la coyuntura histórica acontecida a fines de la edad media.

Además, entre los inéditos de Polo -y aunque ya está próxima su publicación- hay otra conferencia titulada *Ockham y la ciencia moderna*, impartida en 1985³.

Y es que el uso de las operaciones negativas de la inteligencia no sólo tiene importancia en filosofía, para la metafísica y su deriva hacia la ontología modal; sino en la actividad científica del hombre. Y es al final de la edad media cuando nace la nueva ciencia, la ciencia objetiva, que todo el pensamiento moderno tomará como ideal.

Hay otros textos inéditos de Polo que son relevantes en este contexto⁴, o dedicados también a la ciencia; y tanto en el tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*, como en el *Curso de*

³ Otro inédito también muy próximo a éste es: *Conciencia y física: notas sobre la mecánica* (Piura 1986).

⁴ En particular, *Sobre el orden de los trascendentales* (Pamplona 1993; el año del texto que glosamos).

psicología general, se incluyen además otras consideraciones de Polo sobre la mecánica de Newton.

Expresión de que efectivamente en esos años, iniciada la década de los 1990, Polo está ocupado con esa problemática es también algún otro escrito que debemos mencionar aquí.

d) Principalmente, el libro *Presente y futuro del hombre* (publicado también en 1993); y cuyos tres primeros capítulos versan precisamente sobre la actualidad de los clásicos, la crisis del pensamiento que se produjo en la filosofía tardomedieval, y la subsiguiente deriva del pensamiento moderno. Justamente en ese segundo capítulo que examina la crisis bajomedieval, Polo atiende expresamente a Scotto y Ockham.

Y resulta curioso que lo titule *El conocimiento de Dios y la crisis de la filosofía en la edad media*; y sin embargo luego Polo no trate en él del conocimiento humano de Dios, sino más bien de la operatividad del hombre: la debilidad de una inteligencia especular y la superioridad de una voluntad espontánea. Cuando, precisamente en el texto que glosamos, Polo atribuye una mayor importancia a la doctrina escotista sobre el conocimiento de Dios, es decir, a su consideración de Dios como ser infinito; que a su doctrina sobre la espontaneidad de la voluntad y la autonomía operativa del hombre, doctrinas que Polo entiende derivadas de aquella otra.

Parece, entonces, que el texto que aquí glosamos antecede lógicamente al publicado en *Presente y futuro del hombre*. Y quizá se comprende, en parte, la omisión del tema de Dios y la inteligencia -anunciado en el título- por haberlo tratado ya Polo en otra ocasión previa⁵.

e) Finalmente, puesto que al evaluar los orígenes de ésa que llama *hegemonía moderna de la operación de negar*, Polo se remonta hasta fines de la edad media, se tercia ésta comparación:

⁵ Me refiero a *El conocimiento racional de Dios*. Madrid 1978; una parte de ese texto se ha vuelto a publicar como *El tema de la inteligencia* en *Miscelánea poliana*. IEFLP, 24 (2009) 9-13.

el realismo antiguo, o el realismo de los principios -que es el realismo tal y como Polo lo asume-, en liza con el idealismo moderno a través del nominalismo tardomedieval.

Su libro *Nominalismo, idealismo y realismo* (de 1997), aunque responde a un curso de filosofía contemporánea, trata de ese litigio. Y procede de un curso de filosofía contemporánea, porque Polo quiere señalar en él que todavía hoy no hemos superado el conflicto planteado a la filosofía por los pensadores tardomedievales, conflicto al que respondió el idealismo alemán con un frustrado intento de solución; sino que, aún hoy en día, vivimos de secuelas de ese conflicto.

Pues bien: la primera redacción parcial de ese libro, publicada como un cuaderno del *Anuario filosófico*, es precisamente también de 1993, bajo el título *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*.

Y quiero hacer notar, finalmente, la siguiente coincidencia: el texto que aquí glosamos, como los dos últimos hitos mencionados para encuadrarlo históricamente, datan de ese año de 1993; justo el año en que fue beatificado Juan Duns Scotto.

Las modalidades y el pensamiento negativo

Pues bien, la propuesta de la que arranca mi glosa a ese escrito poliano es ésta: que las modalidades se reducen al ejercicio de las operaciones negativas de la inteligencia.

Estas operaciones son generalizantes, es decir, con ellas pensamos ideas más indeterminadas que los abstractos inicialmente captados, los cuales están enteramente determinados: son las determinaciones directas de la inteligencia. Y creo que se da la siguiente relación: la indeterminación tiene razón de necesidad con respecto a la determinación; y a su vez, la determinación tiene razón de posibilidad frente a la indeterminación. Por ejemplo, animal es lo necesario para todas las especies de animales, puesto que es lo nos permite agruparlas; mientras que caballo es sólo una posibilidad de ser animal, porque hay otras formas de serlo.

Cuando expuse esta tesis, que reduce la modalidad al pensamiento negativo, en un seminario en la universidad de Málaga⁶, recibí, al menos, éstas dos objeciones:

- una, formulada por Ignacio Falgueras, venía a decir -entendiendo que no todo pensamiento negativo es modal; sino que la modalidad, en todo caso, sería un especial uso del pensamiento negativo: quizá ese uso máximamente general con el que intentamos englobar a todos los seres, distinguiendo si son existentes, necesarios o posibles; como aquellos cinco géneros supremos que Platón establece en *El Sofista*⁷, y que pretendían abarcar todas las ideas. Y no digo que no haya algo de esto, porque efectivamente no todo nuestro pensamiento generalizador es la ontología modal; la generalización principalmente permite, ya lo hemos dicho, la ciencia objetiva.
- y otra, formulada por Juanjo Padial aquí presente, fue que la lógica de lo particular y lo general es la lógica extensional; mientras que la modalidad tiene su propia lógica, que es la lógica modal; en el discurso contemporáneo al respecto se enfrentan con dureza ambas versiones de la lógica. También, efectivamente, hay algo de razón en esto. No obstante, la lógica extensional remite los particulares abstractos a los géneros indeterminados y viceversa; pero también cabe atender con más precisión a la conexión entre determinación e indeterminación. No particular-general, sino determinado-indeterminado (y entonces conectar también los géneros indeterminados entre sí, como en el árbol de Porfirio); y acaso esto permita otra lógica algo distinta de la extensional.

⁶ Seminario, sobre el texto de Polo que glosamos, celebrado por el *Grupo de investigación sobre el idealismo alemán y sus consecuencias actuales* en Málaga los días 28-9.IX.2011.

⁷ 248a-249d.

En cambio, junto a las objeciones esbozadas, también se pueden encontrar algunas verificaciones de mi propuesta. Porque la modalidad metafísica se explica bastante bien considerando el tiempo como una indeterminación real; y entonces lo necesario es lo que siempre existe, lo contingente lo que existe ahora pero puede no hacerlo luego, y lo posible lo que no existe ahora pero puede hacerlo en otro momento. También la modalidad física puede entenderse bastante bien si se considera el movimiento como una indeterminación real; y entonces su continuidad final es lo necesario y la forma determinada de efectuarse lo posible.

En todo caso, podemos prescindir de los detalles a que apuntan objeciones y verificaciones; porque basta sentar la tesis propuesta en términos generales, aunque conlleven alguna imprecisión⁸.

Lo importante es distinguir las operaciones negativas de las inteligencia y las operaciones racionales de la misma. Éstas devuelven los abstractos a su realidad extramental, y así encuentran los principios próximos o predicamentales, las causas. Después, al agotarse el progreso de la razón con el descubrimiento de la unidad concausal del ser como fundamento, el entendimiento humano puede aún distinguir la esencia y la existencia, y acceder a los primeros principios; los primeros principios son los actos de ser extramentales. Éste es el ámbito propiamente trascendental en metafísica: el fundamento es la esencia; y después está su persistencia, la existencia creada del universo, que no es contradictoria; y la existencia originaria del creador, idéntica con su propia esencia. Entre los primeros principios de no-contradicción y de identidad está el ligamen que remite el primero al segundo: la causalidad trascendental, que es también un primer principio.

Pero entre la metafísica de los principios, predicamentales o primeros, y la ontología modal, de una u otra forma derivada del pensamiento negativo, hay una distinción evidente. Y Polo viene a

⁸ Por ejemplo, en *El acceso al ser* (Universidad de Navarra, Pamplona 1964; p. 94) Polo distingue *aplicación* de *atribución*, como dos de los usos lógicos de la negación; esto aquí no lo consideramos. Y además, después de las operaciones negativas, están también las unificantes: la unificación matemática de generalización y razón; y de esto tampoco aquí decimos nada.

decir que la filosofía moderna se ha olvidado de los principios, es decir, de la actividad de existir (y con ellos del entero ámbito trascendental, porque sin el primero de los trascendentales los demás se desordenan y no se sostienen), por su ejercicio predominante del pensamiento negativo, con el que se embarca en la ontología modal y se encierra en el pensamiento al margen de la existencia. Así se produce la sustitución de las nociones trascendentales por las modales.

Este juicio de Polo entiendo, por lo demás, que viene a ser una concreción de un juicio más general que otros pensadores también sostienen al respecto: que la filosofía moderna se ha olvidado del ser, o ha sustituido la primacía del ser por la del pensar. Derivadamente, el hombre se independiza de la realidad, y comienza su andadura autónoma: es el subjetivismo de la filosofía moderna.

Y la denuncia poliana es que en ese cambio desde la filosofía antigua de los principios al pensamiento modal moderno, que abandona los trascendentales, es decisiva la teología escotista: su noción de Dios como ser infinito. Que, de alguna manera, comporta un cierto escepticismo: porque el infinito es incomprensible por el hombre, ya que desborda la capacidad de su inteligencia.

La revolución de la filosofía en los siglos XIII-XIV

Pero es que, cuando se recupera íntegramente a Aristóteles en la segunda mitad del siglo XIII, la idea de Dios del estagirita es completamente inaceptable para los pensadores cristianos de fines de la edad media.

Porque el Dios aristotélico es un ser más del cosmos, pero no uno trascendente al universo. La *noesis noeseos* aristotélica, en efecto, es el acto puro, motor inmóvil del universo; pero no es creador. Y por tanto no es un ser trascendente, sino sólo el primero de los seres del universo: como el uno neoplatónico del que todo lo múltiple emana. Buscando esa trascendencia, en cambio, el *Liber de causis* había sentenciado que *prima rerum creatarum est esse*, y que Dios está más allá del ser.

También, porque el Dios aristotélico está encerrado en sí mismo, pues es su propia autognosis; pero es incapaz de amar: porque como la voluntad -para Aristóteles- es meramente deseante, el amor implicaría carencia de lo deseado, e imperfección en Dios. Fue Agustín de Hipona quien distinguió *eros* y *agapé*, para poder atribuir a Dios el amor: un amor de donación, que -en último término- da razón incluso de la misma creación de los seres.

Por otro lado está, además, el escaso valor que el estagirita otorga a la libertad humana: porque para él la voluntad no es primaria, sino subsiguiente a la intelección; y porque su indeterminación en la elección es -en último término- intrascendente: ya que los fines están fijados por naturaleza y el libre arbitrio se debe a que no hay estricta necesidad en la conexión de los medios con esos fines, como que -en muchas ocasiones- da igual cualquiera de ellos para conseguirlos. Ambos factores facilitaron el determinismo del averroísmo latino en el siglo XIII, que tampoco puede ser aceptado por los pensadores cristianos de la época.

Conviene recordar que tanto Aristóteles, como el averroísmo latino de Siger de Bravante y hasta el propio Tomás de Aquino fueron condenados y silenciados a finales del siglo XIII y comienzos del XIV.

Frente a la metafísica aristotélica, en cambio, Duns Scotto propone una alternativa de calado; y esa alternativa pivota sobre la infinitud del ser divino. Según Scotto, el hombre tiene un triple conocimiento de Dios⁹:

- el conocimiento al que llega la razón humana de Dios como el primer *principio* de todo, que es el conocimiento que alcanza la filosofía;
- el conocimiento que reporta la fe cristiana en Dios como el ser *omnipotente*: no sólo principio del universo que existe; sino capaz de crear otros mundos, de hacer cualquier cosa que no

⁹ En el prólogo a la *Ordinatio* (III, 206) Scotto distingue la *theologia: sive Dei, sive beatorum sive nostra*.

- sea contradictoria, y -por tanto- también de intervenir milagrosamente en el curso del universo;
- y el conocimiento que obtendremos en el cielo con la visión de Dios tal y como es en sí mismo: un ser *infinito*; cuya inacabable contemplación será para el hombre una vida eterna.

De entre ellos, *perfectissime conceptus, in quo perfectissime cognoscimus Deum, est conceptus entis infiniti*¹⁰. Pues si de todas las perfecciones del ser divino se puede decir que son infinitas, de acuerdo con la *via eminentiae* en que culmina la teología filosófica, entonces la infinitud es el género indeterminado del que las distintas perfecciones divinas son como especies concretas; y es así la unidad de todas ellas: el constitutivo formal de Dios.

Esta idea escotista de Dios repercute en la concepción del hombre, y ambas finalmente en la comprensión del mundo.

Porque la infinitud no sólo es un concepto de Dios negativo, sino que, para ser auténtica infinitud, ha de desbordar el alcance de la inteligencia (incluso de la propia inteligencia divina). Y por eso su manifestación propia es la omnipotencia (en lo que se aprecia, según Scotto, que el conocimiento que suministra la fe es un anticipo del que alcanzaremos en la gloria). La omnipotencia divina es absoluta: como cierta manifestación del ser infinito, sí; pero también como un querer arbitrario, por ajeno a la intelección.

Además, si Dios, como ser infinito, escapa a la inteligencia, quedará sólo al alcance de la voluntad: Dios es amor; y el hombre puede y debe amar a Dios, aunque no lo conozca adecuadamente. Lo cual es posible porque la voluntad no sigue a la intelección, sino que es espontánea, se activa por sí misma: *per se*. Se incoa así el voluntarismo que caracterizará a todo el pensamiento moderno.

Que entiende la libertad humana simétricamente a como la antigüedad entendió la naturaleza: como el despliegue de un principio, como su poder de autorrealización; que genera inmediatamente las disputas por el poder, incluso político. Se aspira a ejercer el poder de la subjetividad: un poder distinto, aunque simétrico, del de la naturaleza. Porque ahora la subjetividad

¹⁰ DUNS SCOTTO: *Ordinatio* I, 3, 1.

humana es su propio principio, un principio espontáneo y autónomo; como lo dijo Kant, la libertad es la causalidad del sujeto: una causalidad *nouménica* frente a la causalidad objetiva de los fenómenos naturales. Se justifica así la autonomía operativa del hombre frente al determinismo que le impondría el sometimiento a la realidad a través de la inteligencia.

Lo curioso es que, superado el averroísmo latino, es decir, abandonada la inteligibilidad del ser como determinante del querer humano, será ahora el mismo poder absoluto de Dios el que amenace la libertad humana; y así reaparecerá el determinismo en Lutero, lastrando desde él a buena parte de la filosofía moderna. Porque, enfrentados el poder divino y el humano, o el hombre se entrega a la predeterminación divina, o declara la muerte de Dios como enemigo de la vida del hombre.

Pero el primado moderno de la voluntad es solidario de aquella debilitación de la inteligencia humana que no se atreve con el ser divino. En virtud de ambas, Ockham considerará finalmente a la realidad como estrictamente singular (Scotto ya había hablado de la *haecceitas*): objeto de intuición y enteramente dependiente de Dios; los universales, en cambio, son meros nombres, términos lingüísticos. El nominalismo es el padre del empirismo y positivismo modernos; pues, desde él, el pensamiento y la realidad se escinden: hipótesis... y hechos que las verifican; el marco teórico de la nueva ciencia objetiva, que perdura hasta hoy en día.

Pero, en la raíz de todo esto, está la idea de Dios como un ser infinito, superior a la inteligencia y objeto de la voluntad, que termina por empobrecer la inteligibilidad de lo real. Por eso, Polo dirá, discutiendo con Miralbell¹¹, que lo central es la idea escotista de infinito; puesto que de ella deriva la atribución de espontaneidad a la voluntad y el nominalismo ontológico.

Con todo, Polo simpatiza con el proyecto escotista, porque de Aristóteles ciertamente hay que salir. Pero no con su concreta realización, que entiende insuficiente y hasta peligrosa (a partir de Okcham y del nominalismo subsiguiente se desarrollan ya esos

¹¹ MIRALBELL, I.: *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*. Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

peligros latentes en Scotto). Y por eso Polo entiende que hay que ampliar la metafísica clásica, sí; pero además hay que rectificar la antropología moderna. A ambos propósitos obedece su antropología trascendental.

La solución tomista: la distinción real de esencia y existencia; y su interpretación poliana

La alternativa a Scotto en la filosofía bajomedieval la formuló Tomás de Aquino al distinguir realmente la esencia de la existencia.

Ello permite acoger la metafísica aristotélica como una ontología predicamental: la concausalidad es la esencia del universo, pero luego está la actividad de existir: la persistencia supratemporal del universo. Se añaden entonces los primeros principios a las causas, que son principios próximos. Así se asegura la trascendencia divina, porque la identidad del ser divino -que es también un primer principio- se distingue de la existencia del universo, que es creada y por tanto realmente distinta de su esencia. Pero no se adopta un planteamiento negativo para distinguir finito de infinito, sino otro positivo: que distingue creador y criatura en el orden de los primeros principios, más allá de los principios predicamentales.

Dios es el primer principio de identidad, pues su esencia es su existencia: *ipsum suum esse subsistens*; pero hay otros dos primeros principios que son la existencia creada del universo: en cuanto que distinta realmente de su esencia (no es contradictorio que exista el universo) y en cuanto que vinculada con ella (la existencia del universo es la causa trascendental: *esse rei causat veritatem intellectus*).

Descubrir la trascendencia de Dios como un primer principio es algo posible al entendimiento del hombre, que advierte y distingue los primeros principios; luego no debilita el alcance de su inteligencia abriendo las puertas a la espontaneidad de su voluntad. Al admitir la metafísica aristotélica como ontología predicamental, se respetan también los logros de la razón humana y la índole esencial del universo físico: no se separan realidad y pensamiento, aquélla singular y éste especular.

Y, si -por otra parte- hay que destacar el valor y alcance de la libertad humana, eso no se consigue bien con la actitud nominalista, que aboca al subjetivismo y al individualismo, sino aplicando particularmente el descubrimiento tomista de la distinción real al ser humano. Y Polo entiende que eso es lo que él hace al formular su antropología trascendental.

Pero en este punto es preciso exponer la interpretación poliana de la distinción real tomista; porque es peculiar y permite esa concreta continuación suya que es la ampliación de la metafísica con la antropología trascendental, pero que no es una doctrina propiamente tomista.

Y es que Tomás de Aquino entiende el ser en términos de actualidad, puesto que el *actus essendi* es *la actualidad de todos los actos, e incluso de las mismas formas*¹²; mientras que Polo entiende que la actualidad, la presencia, es el límite mental del hombre. Por consiguiente, la actividad de existir no es actual, sino extratemporal; en cambio, el tiempo -por cuanto también desborda la presencia- es un cierto indicio de la distinción real, como manifestación de que esencia y existencia son la anterioridad y posterioridad reales. La esencia del universo, la concausalidad, es la anterioridad real, cuya posterioridad es persistir, la existencia del universo.

Esta interpretación preserva de un singular modo la trascendencia de Dios: porque la identidad del ser divino, como no puede alcanzarse con ninguna actividad o proceso distendido en el tiempo, debe declararse originaria. En cambio, una actividad de ser dirigida hacia la posteridad sólo será la existencia de una esencia realmente distinta de ella, y por tanto una existencia creada. La identidad del ser, en cambio, la completa y plena esencialización del ser que caracteriza a Dios (*ipsum suum esse subsistens*), sólo puede ser originaria.

Pero entonces, la identidad del ser, y por originaria, no sólo se distingue de lo actual sino que es precisamente irreductible a la presencia mental humana. Por tanto, la identidad del ser divino, que es su propia esencia, no está fuera de la intelección por la

¹² *Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3.

inmensidad de su ser, o por ser infinita (ya que Dios sí se conoce a sí mismo, como dijo Aristóteles), sino más bien por la limitación de la mente humana.

Y, en consecuencia, el conocimiento que el hombre tiene de la identidad originaria del ser es meramente incoativo: el que permite la criatura extramental por ser creada; pero no alcanza el interior de la identidad originaria del ser: su intimidad personal. Por eso Tomás de Aquino afirmaba que las pruebas de la existencia de Dios demuestran que es verdad la proposición *Dios existe*, pero no nos dan a conocer la existencia divina, la cual es idéntica con su esencia y trasciende a toda criatura.

Al ubicar en la limitación de la mente humana el insuficiente conocimiento de Dios que alcanza el hombre, se abren ahora nuevas perspectivas: las que permiten descubrir la libertad personal y formular la antropología trascendental.

La libertad personal y la antropología trascendental

Porque la interpretación poliana de la distinción real tomista permite ahora alcanzar el nuevo sentido que adquiere la existencia personal en la filosofía de Polo, como la de un ser libre y coexistente; o permite entender la *novedad* que la persona humana es, según su propia existencia libre. Es decir, se amplía la metafísica de los primeros principios con la antropología trascendental; y al tiempo se endereza el escepticismo escotista, del que brota el ateísmo de la antropología moderna.

Ya que, desde esa interpretación, cabe sospechar que la identidad originaria del ser es algo sólo incoativamente conocido por el hombre... porque su adecuado conocimiento es futuro: un futuro posible para la libertad personal, y al que ésta está destinada. La libertad trascendental de la persona es definida, entonces, por Polo como la estricta *posesión de futuro*.

Se abre así el ámbito de la antropología trascendental; porque la persona ahora *se incluye en el ámbito de la máxima amplitud* del ser y del saber, mayor que el de cualquier idea general de nuestro

pensamiento¹³, y superior incluso al infinito: la intimidad del ser originario. Y esa inclusión en ese ámbito es la libertad trascendental de la persona humana, tal y como la define Polo¹⁴.

Ese futuro del hombre no puede hacerse presente, el límite mental lo impide, entre otras cosas porque puede no alcanzarse nunca. El hombre no tiene presente ya la intimidad del origen, la interioridad del principio de identidad, porque es su destino, su futuro propio; y porque eventualmente puede no alcanzarlo nunca, y en cambio la presencia es siempre presencia de algo.

De acuerdo con este planteamiento, el disponer de su propia naturaleza, que es la esencia humana, es la anterioridad que posee un futuro libre en su destino. La secuencia de anterioridad y posterioridad en el hombre, la existencia de la persona humana, es distinta que la del universo: porque el hombre no se limita a persistir, sino que posee futuro, no meramente un seguir después. Tiene entonces una existencia peculiar: es un *ser además*, un coexistente; tal que su esencia es cierta anterioridad que tiene un futuro propio... de acuerdo con el cual puede buscar el conocimiento por dentro de la identidad existencial; la cual no es sólo un primer principio, sino la réplica que busca la persona humana.

Paralelamente, como a la causalidad predicamental se añade, desde la distinción real, la causalidad trascendental que liga la criatura con el creador; así también, desde la distinción real, el hombre puede alcanzar, sobre su libertad esencial, una libertad trascendental, que es su propia coexistencia personal con el creador.

Con el añadido de que, desde la libertad trascendental -y los demás trascendentales personales- se entiende mejor la primacía

¹³ Con todo, el conocimiento de la operación negativa de la inteligencia suscita, según Polo, el símbolo de la deidad, un conocimiento de Dios también inobjetivo, pero distinto de su demostración incoativa en metafísica, y de la búsqueda del destino personal que la antropología permite: cfr. *Antropología trascendental II: la esencia de la persona humana*. Eunsa, Pamplona 2003, p. 221.

¹⁴ He puesto en cursiva en estos párrafos las tres descripciones que da Polo de la libertad trascendental de la persona humana: cfr. *Antropología trascendental I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999, pp. 229 ss.

de la voluntad humana en el orden esencial de la persona: no a fin de autorrealizarse, como un principio autónomo, sino en vistas al destinatario de la acción humana, al cumplimiento de su coexistencia; porque es imprescindible constituir dones para completar el dar de la persona en orden a ser aceptado.

Conclusión

Se concluye de todo ello que la modalización de la metafísica, que margina el primado del ser para afirmar la libertad subjetiva, no es su correcta ampliación con la antropología trascendental. Porque si se desiste o se renuncia a conocer la intimidad de Dios, o sea, a conocer por dentro la identidad y plenitud del ser; y uno se conforma con una idea negativa de él como ser infinito (y aquí está el larvado escepticismo de Scotto); entonces no se descubre el destino de la persona humana y no se alcanza la coexistencia personal, sino sólo una libertad de autonomía y espontaneidad.

La libertad humana es un sentido del ser, el ser *además*, distinto del sentido fundamental del ser, el de los principios; pero compatible con él. No era preciso prescindir de los principios y modalizar la metafísica, para destacar la libertad frente al determinismo averroísta; ni era preciso aislar al hombre de la realidad, encerrarlo en su subjetividad espontánea con olvido de la primacía del ser, para encontrar la libertad radical de la persona humana. Mejor es descubrir otro sentido del ser (la persona junto a la naturaleza, el coexistir junto al existir), y ampliar la metafísica con una antropología trascendental.

Y quiero llamar la atención, por último, sobre que este nuevo sentido personal de la existencia es lo más alejado de la presencia mental humana, consagrada por el pensamiento negativo y las ideas generales tan cultivadas en la modernidad: porque, al margen de toda generalidad, es cada quién quien lo alcanza. Dios más que el fin último de todo el género humano es el destino libre de cada persona humana, a la cual corresponde alcanzar su existencia personal.