



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

**EL CONOCIMIENTO HUMANO DE DIOS,
CON ESPECIAL ATENCIÓN A LA FILOSOFÍA DE POLO
Y A LA TEOLOGÍA CRISTIANA**

Juan A. García González

Concediendo que Dios puede ser conocido o vislumbrado por el hombre de varias maneras, pensamos que esta misma ambigüedad en la idea humana de Dios contribuye también al actual agnosticismo teórico, para el que con frecuencia Dios es un tema exclusivamente religioso.

Para evitarlo en lo posible, en este trabajo pretendemos precisar las formas del conocimiento humano de Dios, especialmente en atención a la filosofía de Polo. Y en particular para distinguir el conocimiento metafísico de Dios (que lo descubre como creador del universo) de su conocimiento antropológico (que le vislumbra como ser personal: creador y destinatario de la propia existencia libre, la de cada persona humana); y a su vez, ambos, del conocimiento de Dios que trae consigo la creencia religiosa: el cristianismo.

1. Motivos del trabajo.

a) El primer motivo de este trabajo nace de nuestra experiencia docente en la asignatura de teología filosófica, una materia optativa del grado en filosofía de la universidad de Málaga. En ella solemos encontrarnos con estudiantes cuyo axioma es que Dios es un tema exclusivamente religioso, no de la filosofía.

En parte, el ateísmo -o quizá paganismo- contemporáneo se cobija en cierto agnosticismo derivado de una confusa noción de Dios. Que no se entiende ya como la identidad del existir, su plenitud; o como el ser que se conoce a sí mismo, un espíritu perfecto; ni con ninguna otra noción alternativa de Dios. Sino que se piensa en él, a lo sumo, como en un ser infinito: con una vaga noción negativa de Dios, inmediatamente asociada con la creencia religiosa.

Ciertamente, la infinitud divina fue uno de los recursos que la nueva filosofía usó en la edad media¹ para señalar la trascendencia de Dios frente a su inclusión en el cosmos propia del pensamiento antiguo y de la vieja filosofía; pero no fue el único expediente teórico empleado entonces, y seguramente tampoco fue el mejor. Precisamente, para señalar esa trascendencia, nos parece más ajustada y fecunda la noción poliana de límite mental, que en este trabajo utilizaremos.

Por otro lado, siempre nos ha parecido que es fácil pasar de una teología negativa a la negación de la teología: ya que si Dios es un ser del que más sabemos lo que no es que lo que es; y del que, por tanto, no sabemos cómo es, ni si actúa, ni qué papel tiene en el universo o qué relación guarda con el hombre, entonces de ese Dios el hombre puede prescindir en su vida. Además, si Dios sólo es el Dios de la creencia religiosa, tiene poco sentido para quien carece de ella.

¹ Cfr. al respecto nuestro libro *El abandono del límite mental y la distinción real tomista*. Bubok, Madrid 2018; pp. 16 ss.

b) El segundo motivo de este trabajo deriva de nuestro libro *El hombre como persona. Antropología filosófica*², en el que quisimos exponer a nuestra manera y globalmente la antropología de Leonardo Polo. Al ordenar su temática y desarrollarla a nuestro modo, nos vimos abocados, no sin sorpresa por nuestra parte, a la teología: a una teología que entendemos filosófica.

Tanto nos afectó esta deriva teológica de la antropología filosófica que nos vimos forzados a concluir el libro con una nota sobre *Antropología filosófica y cristianismo*³, en la que quisimos señalar algunas diferencias entre la dimensión teológica de la antropología filosófica y la creencia religiosa del cristianismo; e hicimos algunas observaciones sobre la índole lógica, de algún modo pensable, de la trinidad divina, y la estrictamente fiduciaria de la encarnación de Jesucristo. No obstante, esos extremos quizá requerían alguna mayor precisión o ampliación, como la que aquí vamos a intentar.

Entre otras cosas porque, para Polo, *la fe tiene por objeto la existencia divina*⁴, la existencia del Dios unitrino. Y entonces la fe, tanto como un misterio, es un dato: que viene a remediar el hecho de que *no tenemos experiencia de Dios como tal en esta vida*⁵; ya que, *al demostrar la existencia de Dios, no se sabe nada acerca de la trinidad*⁶. Ciertamente, pero -en nuestra opinión- la existencia del Dios unitrino la entendemos medianamente, y se la creemos a Jesucristo.

c) Y el tercer motivo de este trabajo es precisar la dimensión y el alcance teológicos de la filosofía de Leonardo Polo.

² Ideas y libros, Madrid 2019; 276 pp.

³ Id., pp. 261-7.

⁴ POLO, L.: *El ser I*, p. 228. Citamos a Polo según las abreviaturas establecidas por *Studia poliana* tras la edición de la serie A de sus "Obras completas": Eunsa, Pamplona 2015-9; XXVII vv.

⁵ POLO, L.: *El ser I*, p. 231.

⁶ POLO, L.: *El ser I*, p. 229.

Lo nuclear de esa filosofía surge al considerar la presencia mental, es decir, la presencia de objetos ante la mente del hombre; en ella señala Polo un límite de la inteligencia humana que nos propone abandonar: es el límite del pensamiento. El abandono del límite mental se ejerce en cuatro dimensiones que nos permiten finalmente ampliar la metafísica con una antropología trascendental: el saber sobre la propia existencia, personal y libre.

Como Polo considera que su método filosófico es solidario de la distinción real de esencia y existencia propuesta en la edad media por Alberto Magno y Tomás de Aquino, las cuatro dimensiones del abandono del límite mental se corresponderán con la esencia y existencia del universo, y con las de la persona humana.

Y como esa distinción real es característica de las criaturas, la metafísica y antropología polianas entenderán el universo y a la persona humana como criaturas. De aquí el respecto teológico del pensamiento de Polo, pues la existencia creada remite al creador: *esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*⁷.

2. La teología de Polo: filosófica o religiosa.

La cuestión que queremos plantear en este punto es si la teología a la que está asociada la filosofía poliana es teología filosófica o bien teología religiosa, cristiana.

a) La distinción precisa entre ambas me parece muy bien formulada por Tomás de Aquino en su comentario⁸ al libro de Boecio *Sobre la trinidad*. Cuando las distingue según si conocen las realidades

⁷ TOMÁS DE AQUINO: *De potentia* 3, 5 ad 1. Esta cita encabeza el capítulo 1 de POLO, L.: *El ser I*, p. 15.

⁸ *In II Boetij De Trinitate* q. 5, a. 4, c 3.

divinas en cuanto que se manifiestan por sus efectos (*secundum quod per effectus manifestantur*); es decir, en definitiva: si llegan a Dios como creador a partir de las criaturas, y entonces se trata de teología filosófica. O bien, si conocen esas realidades en cuanto que ellas a sí mismas se manifiestan (*secundum quod ipsae seipsas manifestant*); es decir, si llegan a Dios a partir de su revelación, y de la fe en ella: esto es teología religiosa.

Según esa distinción tomista, parece obvio que la teología a que se asocia la filosofía de Polo es teología filosófica: pues su respecto a Dios consiste en conocerle como creador a partir del conocimiento del ser creado, tanto del universo como de la persona humana.

b) Aun así, dilucidar más detenidamente esta cuestión tiene, al menos, la importancia que le conceden estas dos razones. La primera es que entre los discípulos de Polo se ha discutido este asunto; y tanto en defensa de la teología filosófica (cual nos parece que sostiene Corazón⁹) como inclinándose hacia la teología religiosa (posición que nos parece ser la de Falgueras¹⁰). Y la segunda razón es que algunos seguidores de Polo han derivado, y con notables frutos¹¹, hacia la línea que sostiene que la poliana es una teología religiosa, cristiana.

Para nosotros no hay cuestión y la cosa es clara: la teología a la que se asocia la filosofía de Polo es teología filosófica; y esa afirmación no es susceptible de interpretaciones, sino -todo lo más- de alguna precisión.

⁹ Cfr. "Antropología trascendental y antropología teológica" (García-Padial, eds.: *Autotrascendencia*. Universidad, Málaga, 2010, pp. 277-88), y "El hombre en la antropología trascendental de Leonardo Polo" (*Studia poliana*, Pamplona, 21, 2019, 29-53).

¹⁰ Cfr. "La congruencia y el abandono del límite mental" (*Studia poliana*, Pamplona, 8, 2006, 245-65); y "El dar, actividad plena de la libertad trascendental" (*Studia poliana*, Pamplona, 15, 2013, 69-108).

¹¹ Cfr. SELLÉS, J. F.: *Teología para inconformes. Las claves teológicas del pensamiento de Polo*. Rialp, Madrid 2019.

No hay cuestión al respecto... porque el propio Polo se ha pronunciado sobre las relaciones de su filosofía con la teología religiosa; lo que, por lo demás, da por sentada su distinción.

Polo ha dicho expresamente que *la primera y segunda dimensiones del abandono del límite mental se distinguen de las otras dos porque no necesitan de la teología*¹²; y aquí habla, como vamos a ver a renglón seguido, de teología religiosa.

Ya que con la primera dimensión del abandono del límite mental se logra la demostración metafísica de la existencia de Dios: *si se abandona el límite mental, dice Polo, cabe sostener que la demostración de la existencia de Dios es la existencia extramental*¹³; pues *demostrar la existencia divina equivale a advertir, precisamente, la inteligibilidad de la persistencia fuera de la mente humana*¹⁴.

Y también porque, en el prólogo a la exposición de la segunda dimensión de dicho abandono, Polo indica que, *aunque el "itinerarium mentis in Deum" es sin duda un ascenso legítimo, no es menos justo sostener que esa otra criatura [la inferior al espíritu, esto es, el universo físico] también es un camino que lleva a su creador*¹⁵.

Por tanto, el abandono del límite mental en sus dos primeras dimensiones, es decir, las que lo abandonan por el lado del objeto pensado, o las que se dirigen hacia la realidad extramental, no culmina sin advertir la existencia divina, y luego contemplar el orden que constituye el universo *como el designio (por alusión a la inteligencia divina*¹⁶) *de la concausalidad*¹⁷ física, que es la esencia del universo.

Luego las dos primeras dimensiones del abandono del límite mental son, temáticamente, teológicas: de teología filosófica. Si Polo

¹² POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 591.

¹³ POLO, L.: *El ser I*, p. 209.

¹⁴ Id., p. 167.

¹⁵ POLO, L.: *Curso de teoría*, IV, p. 16.

¹⁶ Id., p. 545.

¹⁷ Id., p. 95.

afirma que esas dos dimensiones “no necesitan” de la teología, es porque está hablando ahí de la teología cristiana.

Y, de acuerdo con ello, dice entonces que *la más teológica es la tercera dimensión*¹⁸, es decir, una de las dos dimensiones que abandonan el límite mental por el lado del acto cognoscitivo ejercido: la dirigida hacia el ser al que conviene el carácter de *además* del pensamiento; a saber, la que alcanza la existencia personal, que Polo entiende como coexistencia.

Que la doctrina sobre la persona como coexistente sea la parte más teológica de la filosofía de Polo, significa lo que literalmente dice esa afirmación: que no se puede comprender al hombre sin su referencia a Dios; la antropología es informulable sin la teología filosófica. Pero, aun concediendo que Polo se refiere a la teología religiosa, entonces lo que esa expresión significa -en nuestra opinión- es que su temática es la más afín a la propia de la teología religiosa; pero no que sea exclusiva de esa teología: esto no lo dice Polo.

Porque Polo defiende con claridad el carácter filosófico de su antropología trascendental cuando afirma: *también desde la teología se puede proponer que el hombre es persona, pero estimo que el ser del hombre como persona puede ser asimismo un tema filosófico. A mi modo de ver, el estudio del hombre como ser personal pertenece también a la filosofía; y ésa es la antropología trascendental que propongo*¹⁹.

c) Sin embargo, cuando Polo afirma que la tercera dimensión del abandono del límite mental, la que alcanza a la persona como coexistente, es la más teológica, hace una digresión que aporta una aclaración.

¹⁸ POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 591.

¹⁹ POLO, L.: *Presente y futuro*, p. 352.

Y es que esa tercera dimensión del abandono del límite es superior a las otras tres, hegemonía que Polo formula *como metalógica de la libertad*; y añade entonces: es la elevación cristiana hacia Dios de la existencia personal, ligada a la fe religiosa (Polo dirá *segunda elevación*, distinta de la elevación creatural, propia de Adán), la que *permite la metalógica de la libertad*²⁰. En efecto, es fácil ver que la fe, en tanto conlleva creer en lo que no se ve, es un acto metalógico de la persona: un ejercicio de su libertad que va más allá del alcance del *logos* humano.

Que la fe en la revelación divina permita la metalógica de la libertad no quiere decir, con todo, que sólo ella la permita; o que sin ella la persona humana no pueda tomarse esa libertad por encima de su capacidad lógica, o más allá de su propia inteligencia. Un uso metódico y no temático del pensamiento²¹, como el que se ejerce para abandonar el límite mental, es posible al margen de la fe religiosa, por lo que el abandono del límite es un método filosófico; ni siquiera *es menester mucha virtud moral para abandonar el límite mental*²².

Queda claro, por tanto, que la filosofía de Polo, también su antropología, remiten a una teología estrictamente filosófica.

d) Con todo, para completar la referencia de la filosofía de Polo a la teología cristiana, hay que añadir tres puntualizaciones.

Primera que Polo, como cristiano que es, hace frecuentes citas a temas religiosos, tópicos bíblicos, etc.; como por ejemplo Nietzsche también las hace. Eso no significa que el fondo de su pensamiento no sea filosófico sino religioso; como esta misma alusión a Nietzsche, un pensador más bien ateo y sobre todo anticristiano, demuestra.

²⁰ POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 591.

²¹ Cfr. al respecto nuestro trabajo "Los usos metódico y temático del pensamiento, la culminación del abandono del límite mental". *Estudios filosóficos polianos*, San Juan [Argentina] 6 (2019) 39-46.

²² POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 504, nt. 265.

Segunda, que lo que Polo sí concede es que *la antropología trascendental es el preámbulo de la fe en el misterio de la trinidad divina*²³: porque, según ella, si Dios es un ser personal, tiene que ser pluripersonal. Esto está de acuerdo con la noción poliana de la persona humana como coexistente, de la que se deriva que no cabe persona única: *la noción de persona única, dice, es un completo disparate*²⁴. Y dice también: *el ser personal es incompatible con el monismo. Una persona única sería una pura tragedia (...)*. E incluso algo más: que *no existiese más que una persona (...)* no es *propiamente una desgracia* [una tragedia], *sino una imposibilidad*²⁵. Por tanto, si Dios es un ser personal, será pluripersonal.

Y la tercera puntualización es que Polo sí ha escrito un libro dedicado a la teología cristiana: *Epistemología, creación y divinidad*²⁶, además de algunos otros escritos, publicados e inéditos, de temática religiosa. Ese mencionado libro, especialmente, tiene cierta justificación en la propia filosofía de Polo, que él mismo se ha ocupado de manifestar.

e) Se trata de que la antropología trascendental cifra lo nuclear del ser humano en su acto personal de ser; con sus propios trascendentales antropológicos, distintos de los metafísicos. Y, sin embargo, la teología cristiana afirma que la persona de Jesucristo no es humana, sino divina: la segunda persona de la trinidad. Pero, si Jesucristo no tiene lo nuclear del ser humano, su ser persona creada, parece que se rebaja su humanidad a cierta exterioridad medial: a la sola naturaleza de la que dispone coyunturalmente una persona que es de otra distinta naturaleza.

²³ Id., p. 205.

²⁴ Id., p. 112.

²⁵ Id., pp. 190-1.

²⁶ Edición de las "Obras completas", v. XXVII. Eunsa, Pamplona 2015.

Este problema -que Cristo no es persona humana- justifica que Polo se posicione en cristología; dice, en efecto: *me hubiera gustado formular una cristología siguiendo dos líneas de investigación: una referida a la distinción entre la creación de la humanidad y su ascunción por la persona de Cristo. Y la otra sobre la persona de Cristo²⁷ como esencialización del ser personal humano; pues, dice Polo: no puede decirse que la persona de Cristo sea humana; para que ello no comporte una disminución de su humanidad sugiero la noción de esencialización del ser²⁸.*

La primera línea -ascunción de la humanidad por una persona divina, en vez de creación de una persona humana- es el motivo del mencionado libro. Que Polo escribió ya muy mayor y mermado por la enfermedad padecida al final de su vida; pues es un libro póstumo, aparecido después de su muerte. La propuesta de Polo es que en Jesucristo no hay nada creado, nada con existencia creada, porque la existencia de Cristo es divina, la de la segunda persona de la trinidad; pero sí hay ascunción de la humana naturaleza por esa persona divina: pues Jesucristo nació efectivamente de la virgen María, y vivió en Asia hasta su muerte. Una posición, ésta de la ascunción, en vez de creación, de la humana naturaleza en Jesucristo, que -se conoce- había sido ya apuntada desde antiguo: en el concilio de Calcedonia; y que Polo expone principalmente en el capítulo séptimo de ese libro. El cual fue completado con otros escritos inéditos suyos, filosóficos y teológicos, de muy diversa procedencia; pero el libro obedecía principalmente al propósito de aclarar esa cuestión con ese capítulo.

Y la segunda línea -la esencialización por Jesucristo del ser personal humano- quedó sin desarrollar por Polo, aunque hay alguna sucinta referencia a ella en su obra²⁹. Viene a decir que, así como la

²⁷ POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 591.

²⁸ Id.

²⁹ Cfr., al menos, POLO, L.: *El hombre en la historia*, p. 110.

persona humana -según Polo- esencializa el ser del universo, así también Jesucristo esencializa el ser de la persona humana. La persistencia sobre el tiempo, que para el universo es existencial, o está en el plano extramental de la existencia, para el hombre está en el plano de su esencia, o es esencial: por cuanto permite y se requiere para constituir la corriente de actos voluntarios, que la persona humana demanda para completar con el don esencial la estructura donal de su amar personal. Análogamente, lo que para el hombre es existencial, la coexistencia con Dios -frustrada por el pecado-, en Jesucristo está en el orden de su esencia: pues se encarnó en el seno de la virgen María precisamente para redimir del pecado a todos los hombres, y restaurar la coexistencia de las personas humanas con su creador. Siguiendo esta línea de consideración, y en la cúspide, la plena y completa esencialización del ser corresponde sólo al propio ser divino (*esencialización absoluta y sin resquicios del ser*³⁰).

Aclarada la índole filosófica de la teología poliana, y antes de entrar en ella, sinteticemos el alcance de la teología filosófica anterior al abandono del límite mental.

3. La teología filosófica antes de abandonar el límite mental.

El abandono del límite mental que propone Polo no es negativo, es decir, no significa ningún desdoro para el pensamiento humano, que se acepta tal cual; el abandono sólo sugiere ir más allá de él.

a) En la medida en que el pensamiento humano se acepta tal cual, cabe admitir, ante todo, una teología lógica: lo que el hombre llega a pensar de Dios, o es capaz de pensar sobre él, antes de proceder al

³⁰ Id. Es claro el paralelo de esta doctrina sobre la escalonada esencialización del ser con el texto paulino: *todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios*: I Cor. 3, 23.

abandono del límite mental. De acuerdo con la mayoría de los manuales de teología filosófica al uso³¹, esta teología se divide en teología esencial y existencial, es decir: cómo es el ser divino, y si dicho ser existe realmente.

La teología esencial, para saber qué o quién es Dios, y cómo lo es, enumera los atributos que tiene la divinidad; o los predicados que podemos atribuir a Dios, y cuáles debemos excluir de él. Y se suelen distinguir los atributos entitativos (simplicidad, infinitud, inmutabilidad, etc.) de los operativos (ciencia, amor, omnipotencia, etc.). Ciertamente, si en Dios su ser y su obrar se identifican, esta división es impropia, o más bien establecida de acuerdo con la lógica humana. Quizá fuera mejor clasificar esos atributos de acuerdo con su origen; y dividirlos en naturales y personales, según si son tomados a partir de la naturaleza física o de las personas.

La teología existencial, por su parte, intenta establecer la existencia de Dios con argumentos que se suelen clasificar en cosmológicos, antropológicos y ontológicos. Parecen tener algún alcance los dos primeros tipos; aunque, como veremos después, se limitan a probar tan sólo la verdad de la proposición "Dios existe". En cambio, no tienen valor los últimos.

El argumento ontológico u ontologista, en sus distintas formulaciones, es característico del pensamiento moderno, y como un rechazo a la nueva filosofía que surge de la afirmación de la trascendencia divina. Desde ella, la objeción central a los argumentos ontologistas es que parten de una idea de Dios: cuando no todos los humanos tenemos de Dios la misma idea, y quizá tampoco una idea adecuada de él. Como dijo Tomás de Aquino la proposición "Dios

³¹ Cfr., por ejemplo, GONZÁLEZ, A. L.: *Teología natural*. Eunsa, Pamplona 1985. También GARCÍA LÓPEZ, J.: *Nuestra sabiduría racional de Dios*. CSIC, Madrid 1950; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Tratado de metafísica: Teología natural*. Gredos, Madrid 1961; WEISSMAHR, B.: *Teología natural*. Herder, Barcelona 1986; GARCÍA LÓPEZ, J.: *El conocimiento filosófico de Dios*. Eunsa, Pamplona 1995.

existe" es evidente en sí misma, pero no para el hombre: porque la idea humana de Dios, sea la que sea, se distingue de la propia esencia divina, idéntica con su existencia.

Polo dirá que el Dios vivo, es decir, el acto de existir idéntico consigo mismo -con su propia esencia-, que incluso se replica interiormente en su propia verdad, desborda por completo el orden ideal del hombre; ninguna idea humana alcanza a corresponderse adecuadamente con él: Dios es trascendente; y ello significa: cognoscible pero incomprehensible. En este sentido, y no en el del propio argumento anselmiano, vale lo que dijo Anselmo de Canterbury: Dios no puede estar sólo en el pensamiento del hombre; por eso, según Polo, *san Anselmo contiene "in nuce" la superación de la interpretación inmanentista del pensamiento*³².

Por lo demás, si en Dios esencia y existencia se identifican, esta división de la teología filosófica que hemos glosado -y que la divide en esencial y existencial- es imprecisa, o de nuevo nos encontramos ante un derivado de la lógica humana.

b) Además de la teología lógica, no hay inconveniente tampoco en reconocer otra teología simbólica.

Para Polo en particular, y de acuerdo con la cuarta dimensión del abandono del límite mental, la actualidad del pensamiento (que es cierta simultaneidad) permite un símbolo ideal de la divinidad: *la idea de deidad*³³; la cual se aclara ulteriormente con la noción de *eternidad*, que *se puede describir como simultaneidad total*: la del ser siempre actual³⁴.

Y, además, acudiendo ya a la tradición filosófica, fue Dionisio el pseudoareopagita quien distinguió un triple conocimiento de Dios:

³² POLO, L.: *El ser I*, p. 221.

³³ POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 507.

³⁴ Cfr. POLO, L.: *Nietzsche*, p. 174.

positivo, negativo y superlativo, o por vía de eminencia. Éste último, con cierto carácter simbólico, señala el especial modo como remitimos a Dios las propiedades que positivamente le podemos atribuir.

También la filosofía medieval, en sus autores más reconocidos, defendía que nuestro conocimiento de Dios, más que lógico, era analógico; con una analogía, al menos, de atribución: la que apunta a un máximo que desborda por encima todos los analogados.

c) Aceptando, en suma, los conocimientos lógico y analógico -o bien simbólico- de Dios, el abandono del límite mental propuesto por Polo los deja al margen; y aspira a un conocimiento propiamente existencial de Dios. Tal conocimiento requiere el abandono del límite mental, porque -como Polo señala- *el conocimiento filosófico de Dios, por conceptual, es muy distinto del conocimiento del Dios vivo*³⁵, que decimos existencial.

Conocimiento teórico, es decir, lógico y simbólico, y ahora conocimiento existencial de Dios distinguen las dos formas del conocimiento humano de Dios en esta vida, es decir, de su conocimiento filosófico; al margen, claro está, del conocimiento religioso que el hombre puede también tener de Dios.

4. La teología filosófica que abandona el límite mental.

a) Para situar la teología filosófica de Polo, la que abandona el límite mental y persigue un conocimiento existencial de Dios, propongo acudir a dos cuestiones que se han debatido en la historia de la filosofía:

1- La primera es la distinción entre el motor inmóvil de la *Física* aristotélica y la *noesis noeseos* de su *Metafísica*.

³⁵ POLO, L.: *Epistemología*, p. 53.

En resumidas cuentas, Aristóteles en su *Física* (principalmente, en los libros VII y VIII) expone su convicción de que hay un primer motor que mueve a todos los seres del universo; como el movimiento es la actividad de lo potencial, el primer motor tiene que ser puramente activo, una actividad sin limitación de potencia alguna.

Y en la *Metafísica* (sobre todo, en el libro XII) Aristóteles se pregunta qué sustancia es puramente activa, o en qué puede consistir ese acto primero que mueve a todos los seres; y concluye que dicho acto puro sólo puede ser el acto de un pensamiento que se piense a sí mismo.

Los estudios aristotélicos han discutido ampliamente la correspondencia entre el motor inmóvil de la *Física* y la *noesis noeseos* de la *Metafísica*, como cuestión para articular la unidad del *corpus* aristotélico³⁶.

La teología filosófica de Polo, considerada en este punto, se aleja del interés por la unidad del *corpus* aristotélico y propone separar el conocimiento de Dios que nos suministran la física y la metafísica, desde la consideración del movimiento, el acto y la potencia, o la causalidad respecto del conocimiento de Dios que nos puede proporcionar la antropología: la de Dios como un ser personal, espiritual, que tiene inteligencia y voluntad.

Claro que el estagirita no disponía de la noción de persona; pero, desde ella, Polo sugiere distinguir metafísica y antropología; y por consiguiente el respecto teológico de ambas. Dios, desde luego, es un solo ser; pero los puntos de vista desde los que le conocemos son distintos. Hay un solo Dios; pero tenemos de él, al menos, dos noticias distintas.

³⁶ Cfr. por ejemplo NATALI, C.: *Cosmo e divinità. La struttura lógica della teología aristotelica*. Japadre, L'Aquila 1974. Y ROSS HERNÁNDEZ, J. A.: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 2007.

2- Distinción que se refuerza si consideramos la segunda cuestión que proponemos, a saber: la diferencia que Duns Scotto establece entre conocer a Dios desde fuera, como principio creador del universo, y conocer a Dios por dentro, en su intimidad pluripersonal.

La creación es la obra de Dios *ad extra*, mientras que la "producción", dice Scotto, de las personas divinas -su procesión- es la obra de Dios *ad intra*. Lo primero es propio, según él, de la filosofía; lo segundo corresponde a la teología religiosa.

Ya que conocer a alguien por sus obras dice poco acerca de quién es él; como saber que un reloj tiene que haber sido fabricado por un relojero, nada dice de quién y cómo es ese relojero. Para saber quién y cómo es una persona necesitamos, no sólo observar lo que ha hecho, sino -sobre todo- escuchar lo que nos dice sobre sí misma. De ahí que Scotto asigne a la teología religiosa el conocimiento de la interioridad divina, que obtenemos por la revelación.

b) Según Polo, la metafísica descubre la existencia de Dios desde fuera, como creador del universo; pero, además -sin necesidad de acudir a la teología religiosa y a la revelación-, la antropología ya nos permite vislumbrar la interioridad divina, a saber: cómo es Dios por dentro; pues desde ella atisbamos que es un ser pluripersonal, al menos con un verbo intelectual personal.

De acuerdo con ello, las tesis centrales de la teología filosófica de Polo, que propone un conocimiento existencial del creador, son éstas:

1- En metafísica, y frente a la idea de que Dios es el primer principio de donde todo procede (precisamente Scotto escribió un libro titulado *De primo principio rerum*), Polo sostiene que hay una pluralidad de primeros principios mutuamente vigentes. No sólo Dios es el

principio primero, sino que la existencia creada del universo es también primera, un primer principio vigente junto con la existencia del creador.

La noción de vigencia mutua entre Dios y la criatura, tanto en metafísica como luego en antropología, señala justamente la índole creada de la existencia no originaria. Ya que la creación no es una acción intermedia entre creador y criatura, sino su misma dualidad, la propia distinción entre ser creado e increado; según la tradición: la creación activamente considerada es Dios mismo, y tomada pasivamente es la misma criatura.

La existencia de Dios es el primer principio de identidad, la identidad de la existencia; que es originaria por ingenerable: ya que no puede conseguirse mediante ningún proceso que la suscite. La existencia creada del universo, por su parte, es el primer principio de no contradicción: porque el ser creado persiste, y lo contradictorio sería que no lo hiciera: dejara de ser y deviniera en nada. Y la causalidad trascendental es precisamente el primer principio que los enlaza: porque refiere el ser creado al increado al margen de la mente humana, y permite así la demostración extramental de la existencia de Dios.

2- Y, en antropología, la teología filosófica existencial arranca de la observación de que el *yo pensado no piensa*³⁷, es decir, que la persona humana carece de réplica interior al pensarse; y que con ninguna acción suya consigue reduplicarse interiormente, pues su obrar y su ser se distinguen realmente como la esencia de la existencia. El artista nietzscheano, que se hace a sí mismo, es una completa imposibilidad para el hombre; porque a la persona humana conviene siempre el carácter de *además*: respecto del pensamiento, y respecto de todas sus obras.

³⁷ Es una de las dos tesis que Polo usa para introducirnos en el abandono del límite mental: POLO, L.: *Nietzsche*, p. 166.

En cambio, por ser la identidad originaria del existir, el ser personal de Dios no puede tener esa carencia de réplica, y será pluripersonal; conociéndose a sí mismo engendrará interiormente un verbo intelectual personal: un hijo idéntico con el padre, su réplica interior.

Según Tomás de Aquino, es propio del viviente -como forma más perfecta de ser- generar otro semejante a sí mismo³⁸; y hay dos maneras de originar otro semejante a uno mismo: o por naturaleza, o por voluntad. Luego, por su naturaleza intelectual, Dios engendra otro como él: un verbo intelectual idéntico consigo mismo, es decir, Dios es padre de un hijo; y, por la voluntad con que ambos se unen, pues se dan y aceptan mutuamente, Dios espira un espíritu que es otra persona, idéntica con las del padre y el hijo³⁹. De esta manera el único Dios, en su intimidad, es pluripersonal: tres personas distintas. La teología trinitaria del comentario tomista al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo es impecable y completamente lógica.

Por su parte, la persona humana carece de réplica en su interior porque es creada; pero, como es un coexistente que aspira a culminar su coexistencia con otro, puede buscar la réplica donde está: en el verbo divino; porque en la identidad originaria del ser no puede faltar la réplica.

La busca allí, porque el ser personal -como ser libre- requiere réplica, es decir, otro semejante a él, otro como él: que le acoja y con quien coexistir; ya que la existencia personal es coexistencia.

La persona creada busca entonces su acogida por el creador: el reconocimiento y aceptación del verbo divino; por eso, según lo dijo el

³⁸ *Est naturale viventibus facere alterum tale quale ipsum est. In II De anima, lectio 7, 314.*

³⁹ *In divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate; et istae actiones inventae in creaturis, reducuntur, ut in causam et exemplar, in duas processiones in divinis, quarum una est per modum naturae et vocatur generatio, et alia per modum voluntatis et vocatur spiratio. In I Sent. d 10, q 1, a 5 c.*

maestro Eckhart, el hombre es como *el adverbio junto al verbo*⁴⁰ divino. Sin ser acogida por su creador, la criatura personal pierde su vigencia, es decir, se aísla del creador y se frustra como coexistente.

5. Limitación del conocimiento humano de Dios.

Interesa señalar ahora que no sólo el conocimiento teórico de Dios, lógico y simbólico, sino también el conocimiento existencial de Dios que Polo nos propone, son bien escasos y reducidos. En último término, Dios es inasequible para el hombre en esta vida, como corresponde al hecho de que su conocimiento es el destino futuro de la persona humana⁴¹. Levinas hablaba al respecto del sentido profético de la idea humana de Dios⁴², atendiendo especialmente a la demostración cartesiana de la existencia de Dios como causa u origen de nuestra idea de él⁴³.

a) Dios y el pensamiento humano:

Como hemos expuesto y justificado en otro sitio⁴⁴, el límite mental se corresponde con el hecho de que Dios como tal no es pensable por el hombre. O bien que la identidad formal del pensamiento (que es su límite: la mismidad de pensamiento y ser, como diría Polo; que constantemente y siempre antecede al pensar: pues pensar es siempre haber pensado *ya*) es incomparable con la identidad real de la existencia; que es originaria, e incompatible con

⁴⁰ *Sermo IX: Cuasi stella matutina. Die deutschen Werke I*, 154-5, J. Quint, Stuttgart 1957.

⁴¹ *Vita hominis visio Dei: SAN IRENEO: Adversus haereses IV*, 20, 5-7.

⁴² Cfr. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 1987; c. 5, 2, pp. 226 ss. Y *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid 1995; pp. 240 ss.

⁴³ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J.: *El conocimiento de Dios en Descartes*. Eunsa, Pamplona 1976; 1ª demostración, pp. 59 ss.

⁴⁴ Cfr. nuestro libro *Presente y libertad. Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo*. Univ. Navarra, Pamplona 2015, pp. 47-59.

cualquier antecendencia. La identidad real de la existencia, en suma, es irreductible al pensamiento humano.

Que Dios sea impensable por el hombre no impide la idea humana de Dios; pero sí su alcance, su vigor existencial. El hombre posee muchas ideas acerca de Dios; pero el Dios que hemos dicho vivo, la identidad del existir con su propia réplica interior, se distingue de toda idea humana acerca de él. Como lo dice Polo: *ante Dios, la mente no se encuentra sin ideas, sino, rigurosamente, con ideas..., y por ello sin ver su intimidad*⁴⁵.

La imposibilidad de pensar a Dios se debe a que el objeto de la inteligencia humana, por ser ésta inmaterial (y lo es especialmente en su comparación con la sensibilidad, cuya información depende de un determinado estímulo orgánico), no es ya cómo nos afectan las cosas formalmente, sino cómo son ellas en sí mismas: su propia esencia; en particular la de las cosas materiales, y análogamente a ellas, la de toda otra realidad.

En cambio, para conocer la existencia, en cuanto que distinta de la esencia, se requiere un uso del intelecto personal superior al que la inteligencia permite: pues, como *la presencia lo es sólo de esencia creada*⁴⁶, para acceder a la existencia que se distingue de ella se requiere el abandono de la presencia, es decir, del límite mental; abandono asociado con los hábitos noéticos y con el intelecto personal.

Por este motivo -que el objeto de la inteligencia es la esencia- parece claro que la pura actividad de existir, la identidad existencial, queda fuera del alcance del pensamiento humano, ya que nunca puede estar presente ante él.

Así planteada, la impensabilidad de Dios en virtud del límite mental no sólo mitiga el alcance del conocimiento teórico de Dios, sea lógico o analógico, sino que llegaría a servir incluso como justificación

⁴⁵ POLO, L.: *El ser I*, p. 240.

⁴⁶ Id., p. 221.

estricta del agnosticismo; una justificación de él superior a la que Kant propuso al ceñir el conocimiento intelectual a la experiencia sensible. Serviría para eso, salvo -claro está- por el hecho de que se puede abandonar el límite mental.

b) Conocimiento existencial inacabado:

Empero, incluso abandonando el límite mental, el conocimiento existencial de Dios que con él se logra es bien escaso, por estar siempre inacabado; es escaso, pero superior a su conocimiento meramente teórico, y a la sola verificación de la expresión "Dios existe".

El encuentro de la existencia divina fuera del pensamiento, aunque sólo sea escaso: incoativo, o a tientas, no es despreciable; pero sí, insisto, incipiente, muy reducido e inacabado. Ha de ser así, porque conocer a Dios es el destino final de la persona humana, que no se consigue en esta vida; y por eso dice Polo que, con la filosofía, *la existencia divina no es comprendida de un modo exhaustivo, sino como perfectamente superior a toda comprensión exhaustiva*⁴⁷.

Según Polo, Dios es la identidad del existir. Y la identidad de la existencia, por un lado, es advertida en metafísica como originaria; y por ello mismo como irreductible al pensamiento, al que siempre antecede su objeto. Y, por el otro lado, la antropología descubre que la identidad existencial no puede carecer de réplica interior, y que por ello es perfectamente distinta y superior a la persona humana.

Por tanto, la metafísica encuentra a Dios como origen, sí: pero como origen insondable; en cuya consideración el hombre se embarca⁴⁸ sin término final, ni culminación posible. Y la antropología vislumbra que el ser originario no carece de réplica, y por ello el hombre la busca;

⁴⁷ Id., p. 225.

⁴⁸ En la advertencia del origen, por *el drástico abandono de la presencia (...), vale la expresión embargarse, embarcarse, concentrarse en el tema*: POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 358.

pero solamente busca esa réplica porque no la alcanza, pues le resulta enteramente inabarcable: el hombre se embebe⁴⁹ en la búsqueda de réplica sin lograr acabarla; pues su encuentro es futuro e inagotable, y además condicionado -pues depende de la réplica: de su final aceptación de los dones humanos-.

En último término, Dios trasciende siempre y por entero su conocimiento por parte del hombre.

c) Embarcarse hacia el origen insondable:

En efecto: la demostración metafísica de la existencia de Dios proporciona al hombre tan sólo un conocimiento incoativo de la existencia divina; pero *esta incoación*, dice Polo, *es incompatible con la idea de un resultado abarcado por el pensamiento*⁵⁰. Por ser su conocimiento incoativo, la identidad originaria del ser es inaccesible, y se reserva para un conocimiento ulterior; *origen, reserva e identidad*, dice también Polo, *son equivalentes*⁵¹.

Con el abandono del límite mental en su primera dimensión nos introducimos, ciertamente, en el ámbito de la máxima amplitud de la existencia: así se demuestra la existencia de Dios. Dicho por Polo: *la penetración incoativa en la máxima amplitud es la demostración de la existencia de Dios*⁵².

Mas, en ese ámbito, *surge el problema de la interioridad*, es decir: qué es lo que hay dentro de esa máxima amplitud del existir; pues, respecto del pensamiento, dice Polo, tal amplitud máxima de la

⁴⁹ *En cuanto que busca, la persona no mira, sino que se embebe*: Id., p. 356.

⁵⁰ POLO, L.: *El ser I*, p. 175.

⁵¹ Id., p. 61.

⁵² Id., p. 180.

existencia *queda fuera y vacía*⁵³: *la intelección de la máxima amplitud, insiste, está vacía*⁵⁴.

La que llamamos, como Polo, vacuidad de la máxima amplitud de la existencia deja hueco, vacuo, el conocimiento de su interioridad, es decir, de la intimidad divina; por eso dice Polo que el conocimiento metafísico de la existencia de Dios es sólo incoativo, pues *advertimos la inminencia, pero no la intimidad de la identidad originaria*⁵⁵.

Para Polo, desde la metafísica, *el sentido existencial de la identidad es inaccesible (sólo cabe demostrarlo incoativamente) porque no sabemos cómo puede culminar originariamente la identidad*⁵⁶. *La plenitud de la identidad*, sigue diciendo Polo, *habría de buscarse por encima de la referencia causal, en lo que podría llamarse intimidad del origen*⁵⁷.

La intimidad es lo propio del ser personal; y no es la metafísica, en virtud de la causalidad, sino la antropología trascendental, que alcanza la interioridad de la persona, la que puede -y sólo hasta cierto punto- orientarse hacia la intimidad divina, esto es: hacia su ser pluripersonal.

En efecto, para Polo, la libertad trascendental de la persona humana es la *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*⁵⁸; en cambio, *el ligamen causal no señala exactamente una inclusión*⁵⁹. Consecutivamente, queremos observarlo expresamente, el abandono del límite mental es posible, justamente, como ejercicio de esa libertad trascendental de la persona.

⁵³ Id., p. 76.

⁵⁴ Id., p. 177.

⁵⁵ Id., p. 211.

⁵⁶ Id., p. 249.

⁵⁷ Id., p. 213.

⁵⁸ POLO, L.: *Antropología trascendental*, pp. 275 ss.

⁵⁹ POLO, L.: *El acceso*, p. 109.

d) Embeberse hacia la réplica inabarcable:

Y así, la antropología trascendental atisba esa mencionada culminación de la identidad como la *verdad del origer*⁶⁰, la *réplica del origer*⁶¹, es decir: el verbo divino. Si la identidad originaria del ser es personal, no lo será como la persona humana, que carece de réplica interior; en lugar de una intimidad precaria, Dios tendrá una intimidad plena y perfecta: con réplica en su interior.

Dicha réplica es inabarcable por el hombre, cuyo intelecto personal se limita a buscarla. La busca más allá de lo que encuentra con su inteligencia, y justamente porque no la encuentra con ella. Como dijimos, Dios es impensable por el hombre, que en esta vida se limita a buscarle. De modo que, dice Polo, la identidad del ser *la vislumbramos tan sólo, no la comprendemos*⁶².

Por eso, buscar la réplica es un conocimiento de ella sumamente deficiente; y por eso, dice Polo, la búsqueda *no posee valor metódico, ya que su criterio es un "deficere"*⁶³. No se ignora que dicha réplica existe, ello permite la búsqueda; pero no se la encuentra, ni se la alcanza ni posee; se la busca precisamente porque se carece de ella y no se da con ella. De modo que, en este punto, *el abandono del límite mental no da más de sí*⁶⁴, y buscar la réplica, que es el tema del intelecto personal, *no es una dimensión del método propuesto*⁶⁵.

Superior a la búsqueda es el encuentro; y por eso Polo sólo admite como conocimiento de la réplica superior a su búsqueda la visión facial de Dios que la religión cristiana promete para la gloria.

⁶⁰ Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 243: *el conocimiento de la verdad del Origen es propio del Hijo de Dios.*

⁶¹ Cfr. Id., p. 205.

⁶² POLO, L.: *El ser I*, p. 211.

⁶³ POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 244. Y cita a san Ambrosio por medio de Tomás de Aquino: *impossibile est generationis scire secretum, mens déficit, vox silet. Summa theologiae I, 32, 1 sc.*

⁶⁴ POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 222.

⁶⁵ Id., p. 241.

Dice, en efecto: *la cuestión es ahora si el intelecto personal humano puede llegar a un conocimiento de la réplica más alto que el buscarla. La respuesta es que ello sólo es posible en la elevación llamada visión beatífica, la cual no acontece en esta vida*⁶⁶. Se trata aquí del conocimiento de Dios no ya como creador (no sólo del universo, sino incluso del propio ser personal), sino además ahora ya de su conocimiento tal y como él es en sí mismo.

6. Motivo de la limitación del conocimiento filosófico de Dios.

Estamos intentando precisar el alcance del conocimiento humano de Dios a fin de establecer su carácter racional, filosófico; y para ello hemos hablado de un conocimiento de Dios teórico y de otro existencial, tanto metafísico como antropológico. Sin embargo, comprobamos que el conocimiento humano de Dios es -en todo caso- muy limitado, o que el hombre sabe realmente muy poco de Dios fuera de la religión.

Ya Tomás de Aquino advirtió de que el resultado de las cinco vías para demostrar la existencia divina era probar que la expresión "Dios existe" es verdadera⁶⁷. Pero que esas cinco vías no daban a conocer al hombre el ser divino: la existencia de Dios, idéntica con su esencia; pues ni el hombre ni ninguna criatura pueden llegar nunca a conocer por sí mismos a Dios tal y como es, es decir: ninguna criatura puede llegar a conocer por sí misma la esencia divina.

Ciertamente, sólo Dios conoce a Dios: porque conocer a Dios es ser Dios, dado que Dios es el ser que se conoce a sí mismo.

⁶⁶ Id., p. 256. Esta elevación es la culminación de la segunda: de la elevación cristiana de la existencia personal.

⁶⁷ Cfr. *Summa theologiae* I, 2, 2 ad 2: en la demostración de la existencia divina *necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est*. Cfr., al respecto, INCIARTE, F.: *El reto del positivismo lógico*. Rialp, Madrid 1974; pp. 134 ss; y LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*. Eunsa, Pamplona 1984; pp. 245 ss.

Y lo es, porque la identidad del existir es la plena y perfecta actividad existencial (de la que depende y a la que se refiere toda otra existencia, es decir, la de las criaturas, la que se distingue de su propia esencia). La identidad de la existencia con su propia esencia, o la esencia que es existir, es la plenitud de la existencia.

La cual se da en el perfecto conocimiento de sí mismo que define al ser supremo: aquél cuyo ser y su verdad se identifican; a saber: aquel ser cognoscente que engendra interiormente un verbo personal al conocerse; el cual es réplica idéntica del ser que lo origina, e interna a él. Un solo Dios, ciertamente, pero con distintas personas: al menos, el ser originario y su réplica interior, que es el verbo.

Que ninguna criatura pueda conocer la esencia de Dios se corresponde con el carácter potencial de toda inteligencia creada. Porque esa inteligencia, para activarse, necesita inteligibles, a los que se asimila suscitando ideas; pero toda idea se distingue del ser mismo de Dios. El conocimiento facial de Dios, cara a cara, sin mediación de ideas, solamente puede ser otorgado por Dios mismo: como una participación de la inteligencia creada en el mismo inteligir divino, o como la comunicación de éste a aquélla. Por tanto, el hecho de que el hombre, como cualquier otra criatura, no pueda conocer por sí mismo el ser divino enlaza con la tesis poliana del límite mental.

Y, en efecto, la consideración de ese hecho nos va a ratificar en la separación poliana de metafísica y antropología. Y así nos va a justificar la distinción de los siguientes tres niveles en el conocimiento humano de Dios, distintos de su índole lógica, analógica o existencial: el hombre puede conocer a Dios como creador del universo, como creador del propio ser personal y tal y como él es en sí mismo⁶⁸. Dios es uno solo, pero se le puede conocer de distintas maneras.

⁶⁸ Quizás no sea un excesivo atrevimiento sugerir la correspondencia entre esos tres modos de conocer a Dios y las tres personas divinas. Que Dios es el ser originario lo demuestra la metafísica: así incoamos el conocimiento de Dios padre; que Dios es un ser intelectual, personal, que se conoce a sí mismo y al conocerse engendra un hijo,

a) El conocimiento metafísico de Dios:

Desde luego, el hombre puede conocer por sí mismo la existencia de Dios, puesto que le descubre como creador del universo.

No sólo la verificación de la proposición "Dios existe"; sino también la demostración metafísica de la existencia de Dios, existencia que cabe encontrar, incoativamente, más allá del orden ideal del hombre. En su culminación, la primera dimensión del abandono del límite mental propuesto por Polo encuentra la existencia de Dios al margen del pensamiento humano; pues su demostración es la propia existencia extramental del universo, que se advierte como persistencia, y como causa causada, creada.

b) El conocimiento antropológico de Dios:

En cambio, conocer a Dios como creador del propio ser personal es algo que el hombre no puede lograr por sí mismo.

La razón es que la persona humana, como ser libre, es un ser que no sólo depende de Dios en términos que diríamos eficientes, en tanto que Dios ha dado la existencia libre al hombre, lo que permitiría ciertamente remitir el efecto a su causa; sino que la persona humana, como ser libre, depende de Dios -sobre todo- en términos que diríamos finales, es decir, depende de Dios en orden a su destino: la existencia libre requiere finalmente acogida, es decir, el reconocimiento y aceptación divinos.

Como el ser humano -por creado- carece de réplica, dicha acogida, con la que culminará la coexistencia personal, es:

lo vislumbra la antropología: ello nos permite buscar al hijo; y que Dios es espíritu de amor, unión y donación -el que espiran padre e hijo- nos lo muestra Jesucristo.

- 1) ante todo, futura; como Polo lo expresa: *no se puede decir que el hombre "sea", sino que más bien "será"*⁶⁹. Y por eso dice Polo que el don de la libertad personal, creado por Dios como promotor de ella, es *pre-temático en esta vida*⁷⁰.
- 2) Y después, y sobre todo, el futuro encuentro de la réplica depende (*sin el "será" se elimina la dependencia*⁷¹, dice también Polo) de la propia réplica, que el ser divino sí tiene en su interior. Es decir, depende de la aceptación del hombre por el verbo de Dios; como dijimos, el hombre es el adverbio junto al verbo divino.

El hombre busca la réplica para culminar su coexistencia; pero el futuro encuentro de la réplica depende de ella, de su aceptación futura de los dones humanos. De manera que el reconocimiento y aceptación de nuestro ser, la culminación de la coexistencia personal, o la plenitud de la propia libertad, no los conocemos por sus efectos y desde fuera, sino por manifestación de la intimidad divina, de su verbo interior, en el juicio final.

A este respecto, dice Polo que el tema que busca el intelecto personal, su tema propio, es *un tema doble: Dios y el intelecto personal humano*; es decir: que, para la persona humana, conocer a Dios significa también conocerse *como Dios la conoce*⁷². *Dios es tema de la libertad*, sigue diciendo Polo, *de esta manera: en tanto que la persona ilumina [iluminará] su propia creación, que hasta entonces es la fase aтемática de su libertad*⁷³: así acontecerá la plenitud de la libertad creada.

La persona humana no se conoce plenamente a sí misma, sino como conocida por Dios; es decir, a través del futuro juicio divino sobre

⁶⁹ POLO, L.: *Antropología trascendental*, p. 158.

⁷⁰ Id., p. 525.

⁷¹ Id.

⁷² Id., p. 256.

⁷³ Id., p. 527.

ella. Por eso, Polo sostiene la necesidad de ese juicio divino, del que *depende el hombre entero*; y afirma que renunciar a él *equivale a quedar sumido en la perplejidad*⁷⁴ sobre sí mismo.

Por este motivo, la creación de un ser personal, de un coexistente libre, no culminará sino con cierta elevación del hombre a la altura de Dios, de su verbo, para conocerle como su propio creador al conocerse en él y desde él; por eso Polo habla de una elevación creatural del hombre hacia Dios⁷⁵.

Análogamente, también Tomás de Aquino afirmaba⁷⁶ que, aunque en la naturaleza humana no haya ningún principio por el que el hombre sea capaz de alcanzar la visión directa de Dios, en lo que consistiría su felicidad suprema, no por eso es una naturaleza vana o frustrada, que tendiera a un fin imposible; porque, de ser así, su creación no tendría sentido. Lo que sucede es que el hombre, con su libertad, puede dirigirse a Dios para pedirle que se le manifieste, que se le de a conocer, y así le haga máximamente feliz. Y eso es también natural, muy humano: porque, en cualquier ámbito de la vida, lo que se consigue mediante amigos, en definitiva lo consigue uno mismo.

Ser honrado con la amistad divina, por tanto, va de suyo con la creación de un ser personal: es la elevación creatural del hombre hacia Dios. En virtud de esa amistad cabe la final aceptación de la vida del hombre por parte de Dios; aceptación de la que la persona humana depende para alcanzar la culminación de su coexistencia.

⁷⁴ Id., p. 251.

⁷⁵ La elevación creatural del hombre, puede entenderse como una *segunda creación propia de Adán* (Id., p. 528), y también como una *elevación distinta de la cristiana*, siendo ésta una *segunda elevación* (Id., p. 591).

⁷⁶ *Natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut alii animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere. Ita nec deficit hominis in necessariis quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliquo modo possumus, ut dicitur in III Ethic.* TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, 5, 5 ad 1.

Además, la índole personal del ser divino parece tornar razonable que Dios se manifieste expresamente: que se de a conocer, como suelen hacer las personas. Alguna revelación divina es lógica, si Dios es un ser personal; en otro caso, habríamos de pensar que Dios quiere esconderse del hombre, o que le rehúye y rechaza su amistad con él.

Aristóteles negaba que fuera posible la amistad entre el hombre y Dios, por no haber punto en común entre ellos. Aristóteles ignoraba la noción de persona; y también la de creación. Ambas están vinculadas, ya que la creación -por ser libre- remite a la índole personal del creador. Y así ambas señalan precisamente el punto en común que permite la amistad entre el hombre, como persona creada, y Dios, que es su creador. Con todo, la balanza se inclina de un lado: es Dios quien favorece y ennoblece al hombre con su amistad; ahí está la elevación creatural, que hace posible la esperanza humana, la de culminar su coexistencia con el futuro encuentro de la réplica.

c) El conocimiento religioso de Dios:

En el ámbito de la amistad entre el hombre y Dios se ubica la moralidad, por cuanto los dictados de la conciencia expresan la ley divina en el interior de la persona. Y se incluyen también todas las distintas religiones que en la historia se han dado, y que pudieran proceder de una inicial revelación común. La religión, por ello, es más que una virtud natural del hombre: una virtud de la humana naturaleza en cuanto que dependiente de la persona; y, en nuestra opinión, comienza con la adoración⁷⁷ y sigue después, porque no se limita a ella.

⁷⁷ Según Polo, el adorar-yo es *el transcendental antropológico más difícil de alcanzar (...) y el más afín al libre descubrimiento de la carencia de réplica: Antropología transcendental*, p. 240.

Todas las religiones quizá... excepto el cristianismo, que más que una religión, religación del hombre con su creador, es un don de Dios al hombre: su revelación plena y completa en Cristo; por eso dice Polo que *el cristianismo no es primariamente una religión, sino revelación divina; pues en él es más importante la vinculación de Dios con el hombre que la del hombre con Dios*⁷⁸.

Por tanto, más que de amistad mutua, el cristianismo es expresión del amor incondicional de Dios hacia el hombre, incluso al margen de la correspondencia humana. Es momento, por tanto, de considerar el conocimiento de Dios que nos reporta la teología cristiana, y que culminará con el conocimiento de Dios tal y como es en sí mismo.

7. La teología religiosa del cristianismo⁷⁹.

El hombre es el adverbio junto al verbo divino. Porque no sólo conoce a Dios como creador del universo, sino también en su interioridad: como el verbo personal creador del propio ser personal, y destinatario de la propia libertad. Y, por tanto, como la réplica que ha de acogerle: reconociendo y aceptando sus obras. El hombre busca culminar su coexistencia con el encuentro de la réplica, ésa de que él carece. Empero, sin la elevación creatural del hombre, es decir, sin amistad con Dios, el hombre no podría encontrar la réplica ni culminar su coexistencia.

Con todo, si hubo un pecado original (cosa que además de creerla como verdad revelada, pudiera incluso observarse en la misma naturaleza e historia humanas⁸⁰), entonces -rota la amistad con Dios- al

⁷⁸ POLO, L.: *Epistemología*, p. 277.

⁷⁹ El autor de este trabajo es filósofo, no teólogo; por consiguiente, cuanto aquí dice de teología cristiana no lo dice por ciencia, sino más bien por experiencia: por su personal experiencia religiosa.

⁸⁰ Cfr. por ejemplo POLO, L.: *El hombre en la historia*, pp. 91 ss: "El defecto moral de la historia". La misma muerte parece ser consecuencia del pecado original. Y además, según Polo, también el límite mental *es debido al pecado original*: POLO, L.: *Epistemología*, p. 253.

hombre le resultaría imposible culminar su coexistencia y no podría incluirse en la intimidad divina; ni, por tanto, conocer a Dios como creador de su propio ser personal, el cual quedaría en tal caso definitivamente inédito, y por ello el hombre -como apuntamos antes- sumido en la perplejidad sobre sí mismo. Tomás de Aquino hablaba al respecto del estado de miseria en que quedó el hombre, apartado de Dios por el pecado.

Estado que movió a la misericordia divina. Pues la encarnación del verbo de Dios, su asunción de la humana naturaleza en Jesucristo⁸¹, a fin de redimir al hombre del pecado mediante su pasión y muerte, es el segundo y mayor don divino dado al hombre después de su existencia, cuya creación supone.

a) Dios hecho hombre, Jesucristo:

El hombre busca la réplica donde está: en el verbo divino. Y Jesucristo es, ante todo, ese verbo encarnado, es decir: que la diferencia entre el verbo divino y Cristo es justamente la humanidad de Jesucristo; asumida naciendo de la virgen María, su madre y por ello madre de Dios.

Pero hay otra diferencia entre el verbo divino y Jesucristo aún mayor, a saber: que del verbo hijo de Dios, y junto con el padre, procede el espíritu divino que ambos espiran; el verbo entonces precede de algún modo al espíritu santo. Y, en cambio, la encarnación de Jesucristo es obra del divino espíritu de amor, expresión del designio y voluntad del padre; y así el espíritu santo, que es eterno, precede a Jesucristo, que nació en el tiempo. De manera que se encarna el verbo, ciertamente, pero como obra de la entera trinidad divina.

⁸¹ Una buena lectura para enmarcar este tema es BONETE, E.: *Filósofos ante Cristo*. Tecnos, Madrid 2016².

El espíritu divino de amor y donación se manifiesta en Cristo, y el hombre no puede recibirlo en modo alguno al margen de él. Por eso, el efecto de la fe en Jesucristo, el fruto de la redención, es la inhabitación del espíritu santo en la persona humana, que así queda justificada.

Cristo muestra el amor de Dios por el hombre. Que pudiera tomarse como algo singular, especial, particular; y por lo mismo injustificado, arbitrario. En tal caso podría pensarse que la esencia del cristianismo comporta una sublimación ideal del ser humano, proyectada sobre la figura de Jesucristo, como sugirió Feuerbach⁸².

Mas no es necesario pensar así. Dios es la plenitud del amor, cuyo acto propio es la donación; y tiene un inmenso amor, ante todo a sí mismo, y además después a todas las criaturas personales, y por consiguiente también al hombre: llegando hasta el extremo de encarnarse y morir para redimir al entero género humano. No hay en ello ninguna particularidad arbitraria.

Por otro lado, el hombre, como criatura personal, es el adverbio junto al verbo divino, al que busca. Mientras que Cristo es el verbo divino que se encarna en busca del hombre, para redimirle. Así pues, la teología filosófica propia de la antropología y el cristianismo se muestran como direcciones inversas, aunque perfectamente compatibles.

Además, la diferencia exterior-interior, que distingue el conocimiento metafísico de Dios de su conocimiento antropológico, es superada en Jesucristo: por cuanto él es la perfecta exteriorización del interior divino. Y aún más: Jesucristo es la completa y total manifestación de Dios, la plenitud de su revelación, la perfecta expresión de la divinidad: ya no queda nada en la intimidad divina que no se haya mostrado en la encarnación de Cristo. Por tanto, cómo es Dios en sí mismo, al margen de ser creador del universo y de la propia

⁸² Cfr. *La esencia del cristianismo*. Trotta, Madrid 2013.

existencia personal, ya no es algo ignoto u oculto: porque Dios se ha manifestado enteramente como es en Jesucristo, la divina palabra encarnada. Eso dijo san Juan de la Cruz: *en darnos como nos dio a su hijo, que es una palabra suya y no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar*⁸³.

De manera que, finalmente, si bien Dios es impensable por el hombre, precisamente por el límite mental, en Jesucristo -por el contrario- Dios se hace hasta sensible por el hombre; que ahora ya puede tocarle, verle y oírle: escucharle⁸⁴.

b) La elevación cristiana de la existencia humana:

La redención de Jesucristo restaura la existencia humana, frustrada por el pecado.

Esta restauración es incluso superior a la inicial existencia que el hombre frustró, porque comporta una segunda elevación hacia Dios de la persona humana superior a la elevación creatural.

Superior, sobre todo, porque la fe culmina en la gloria, en la visión facial de Dios; es decir, en el conocimiento de Dios, no ya sólo como creador del propio ser personal, sino en su conocimiento tal y como él es en sí mismo.

Toda existencia creada, por comenzar y no ser originaria, es decir, por no estar lograda de entrada, incluye una distensión temporal hacia adelante: ha de avanzar, porque ha de mantenerse activamente para seguir siendo y no desaparecer. Y así, la persistencia del universo es la sola secuencia de antes a después; mientras que la coexistencia personal se alcanza en el futuro y sigue: porque crece y es inacabable, ya que es subsistente.

⁸³ *Subida al monte Carmelo*, libro II, cap. 22, 3.

⁸⁴ *Hic est filius meus charissimus: audite illum*: Mc 9, 8.

En estos términos, frustrada la existencia humana por el pecado, la existencia restaurada sigue siendo humana: es el alcanzarse en el futuro y seguir creciendo como coexistencia. Pero, ahora, con un principio y un término superiores a los de la inicial existencia que el pecado truncó. Porque no empieza alcanzándose en la intimidad y se continúa en búsqueda de réplica hasta su encuentro, que es la culminación inacabable de la coexistencia; sino que empieza con la fe, y busca y espera la visión facial de Dios, en la gloria y para siempre.

Por esto, lo que primariamente comporta la fe en Jesucristo es la restauración de la existencia personal, mediante una elevación de ella hacia Dios superior a la elevación creatural. Por mor de esta superior elevación, la restauración de la existencia humana frustrada bien pudiera decirse que es una recreación de la persona humana.

Esa recreación es posible por la irrupción de Dios en el hombre. Así lo expresa Polo: *el hombre renace. Este nuevo nacimiento (...) no es un segundo nacimiento que forme serie con el primero, o una especie de metamorfosis (...), sino una novedad referida exclusivamente a Dios (...). Dios puede llegar a la intimidad existencial del hombre sin extrañarla ni reduplicarla, porque es originario, fontal y creador*⁸⁵.

c) Sobre la naturaleza humana, la filiación divina:

La recreación de la persona humana aporta además una nueva vida para el hombre: sobre la amistad con Dios, el hombre ahora es adoptado como hijo de Dios.

Dios sólo tiene un hijo, el verbo divino, réplica del padre; por eso, la amistad con Dios a que es elevado creaturalmente el hombre no autoriza a sostener -en nuestra opinión- que sea hijo de Dios. Pero Jesucristo sí lo autoriza; porque, en Cristo, el cristiano es gratuitamente

⁸⁵ Cfr. POLO, L.: *La originalidad*, pp. 370-1.

adoptado como hijo de Dios: participa de la filiación del hijo único de Dios, o sea, le es comunicada esa filiación.

Cabe -desde luego- la opinión contraria⁸⁶, a saber: que el hombre es hijo de Dios sólo por el hecho de ser creado. Incluso algún escrito de Polo⁸⁷ podría dar pie a pensarlo así: porque Polo afirma que la filiación del hombre no remite sólo a los padres humanos; ya que la persona humana es creada directamente por Dios, como fruto de la predilección divina. Totalmente cierto; pero esa predilección no implica la generación filial, aunque sí culmine con ella tras la redención de Jesucristo.

La inhabitación del espíritu santo en el hombre, con la que éste queda justificado, es el fruto de la redención obrada por Cristo. Hablamos entonces del estar en gracia, del estado de gracia del cristiano; y nos referimos con ello precisamente a la gratuidad de dicha inhabitación, que nos saca del estado de miseria. En virtud de esa inhabitación, el hombre participa de la misma naturaleza divina, y el cristiano es así hijo adoptivo de Dios por la gracia.

La condición para la inhabitación del espíritu de Dios en el hombre, por la que quedamos justificados y participamos de la naturaleza divina siendo realmente hijos de Dios, es la fe, la adhesión a Jesucristo, y el consiguiente bautismo.

En efecto, según el catecismo de la Iglesia, la gracia del espíritu santo nos santifica *por la fe en Jesucristo (Rom. 3, 22) y por el bautismo (Rom. 6, 3-4)*⁸⁸; aunque sea de deseo: pues *extra ecclesiam nulla salus*⁸⁹. La Iglesia es el cuerpo místico, espiritual y misterioso, de Cristo. A la fe en Jesucristo sí estamos universalmente llamados todos los seres humanos.

⁸⁶ Cfr. SELLÉS, J. F.: *Teología para inconformes*, o. c., pp. 270 ss; o ASSIRIO, J.: *Paternidad y filiación según Leonardo Polo*. Tesis doctoral. Universidad de Navarra 2016.

⁸⁷ Cfr. POLO, L.: *Escritos menores*, II, pp. 157 ss: "El hombre como hijo".

⁸⁸ *Catecismo de la Iglesia católica*, nº 1987.

⁸⁹ *Catecismo de la Iglesia católica*, nº 846.

d) Fe y libertad:

Pero la fe en Cristo no procede del hombre, sino que es un don divino. Un don de Dios que, a diferencia de la propia existencia, creada también directamente por Dios, requiere su aceptación: no es recibido sin el concurso de la propia libertad, pues el hombre no cree si no quiere; con palabras de Agustín de Hipona, *sólo puede creer el que quiere*⁹⁰.

La recreación de la persona humana se distingue, por tanto, de su previa creación en que es imposible sin el decisivo concurso del hombre, sin la aceptación por parte de la libertad humana. La creación del hombre se da previamente a su aceptación, aunque no culmine sin ella; la recreación de su existencia, en cambio, no acontece sin la aceptación humana. Y así lo dijo Agustín de Hipona: *quien te hizo sin ti, no te justificará sin ti*⁹¹.

Sabia es, entonces, la recreación de la persona humana: porque, si su inicial existencia se frustró porque el hombre no la aceptó, y quiso ser como Dios; su recreación exige la aceptación previa: la aceptación libre de la fe en Jesucristo.

Dicho todo esto, podemos ya concluir este trabajo de este modo: siendo cierto que Dios no es un tema exclusivamente religioso, porque cabe un conocimiento filosófico de él, tanto teórico como existencial, y tanto metafísico como antropológico, no es menos cierto que ese conocimiento es muy pobre. Algo muy lógico si conocer a Dios es el destino futuro de la persona humana.

⁹⁰ *In Ioannis Evangelium tractatus* 26, 2 (PL 35, 1607).

⁹¹ *Sermo* 169,13 (PL 38, 923).

Al margen de la religión, o con su sola inteligencia, el hombre puede llegar a saber que Dios existe, se puede formar una idea relativamente informativa de él, y puede además buscarle activamente, vitalmente, es decir: buscar su acogida y aceptación; pero nada más.

En esta vida, es el cristianismo el que nos da a conocer a Dios de un modo adecuado y suficiente para vivirla: pues, además, dada la caída original, *sin la fe es imposible agradar a Dios*⁹². Y por eso el conocimiento de Dios que nos proporciona el cristianismo es infinitamente superior al conocimiento filosófico de Dios.

De modo que, en último término, resulta que tenía razón esos alumnos míos; porque sí: Dios es un tema principalmente religioso, más que filosófico.

⁹² *Hebr. 11, 6.*