



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

TEOLOGÍA FILOSÓFICA Y CRISTIANISMO¹

Juan A. García González

La distinción entre teología filosófica y religiosa está muy bien formulada por Tomás de Aquino² cuando las distingue según si conocen a Dios, y a las realidades divinas -dice-, en cuanto que éstas se manifiestan por sus efectos (*secundum quod per effectus manifestantur*); es decir, si llegan a Dios como creador a partir de las criaturas, y entonces se trata de teología filosófica. O bien, si conocen a Dios y a las realidades divinas en cuanto que ellas a sí mismas se manifiestan (*secundum quod ipsae seipsas manifestant*); es decir, si llegan a Dios partir de su revelación, y de la fe en ella: esto es teología religiosa.

Hay gente con el postulado de que Dios no es asunto de la filosofía, de la teología filosófica, sino de la religión y de la teología religiosa. Frente a ese postulado, queremos inicialmente sentar que

¹ Contribución a las II *Jornadas* de la "Sociedad de filósofos cristianos", Valencia 25.IX.2020

² In II *Boetii De Trinitate* q 5, a 4, c 3.

Dios es tema de la teología filosófica: examinando el plural conocimiento humano de Dios, posible al margen de la creencia religiosa.

El conocimiento filosófico de Dios desde el cognoscente humano

Y, en síntesis, hay un triple conocimiento de Dios visto desde el punto de vista del cognoscente humano: analógico, lógico y metalógico.

a) En primer lugar, cabe un conocimiento analógico o simbólico de Dios; un conocimiento que acude a símbolos, justo por remitir a un Dios que trasciende nuestro saber acerca de él.

Como Nicolás de Cusa, en el *De visione Dei*, simboliza a Dios con ese ojo inscrito en un triángulo de cuyos lados emanan rayos. Se expresa así que Dios, conociéndose a sí mismo, es a la vez quien todo lo ve, quien todo lo conoce; quizá no sabemos cómo, pero eso es lo que le atribuimos de alguna manera con ese símbolo.

En esta línea hablamos de conocimiento analógico de Dios; pues la analogía, aquí como en otros saberes, es un procedimiento por el que pasamos de lo conocido a lo más bien desconocido: del ser creado al increado, sospechando que entre ellos hay alguna clase de analogía.

La vía superlativa, de eminencia, apuntada por Dionisio para la teología filosófica, junto a las vías afirmativa y negativa, apunta también en esta dirección analógica.

b) en segundo lugar, hay sin duda un conocimiento lógico de Dios: que expresa lo que los hombres somos capaces de pensar sobre él con nuestra inteligencia. La teología que la mente humana alcanza a formular suele dividirse en teología esencial y existencial: qué clase de ser es Dios -el ser que se conoce a sí mismo-, y si ese ser existe realmente. Como en Dios esencia y existencia se identifican, esta

división es inadecuada, o más bien derivada de la lógica humana, que está orientada a las criaturas.

La teología esencial, para desentrañar la plenitud del ser que se conoce a sí mismo, enumera los predicados que podemos atribuirle, y cuáles en cambio debemos excluir de él; son las vías afirmativa y negativa³ de la teología que acabamos de mencionar.

Y, entre esos predicados, se suelen distinguir los atributos entitativos (como simplicidad, infinitud, inmutabilidad y otros) de los operativos (como ciencia, amor, omnipotencia y demás). Ya que en Dios se identifican su ser y su obrar, 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.

En todo caso, aunque enumeremos el conjunto de sus atributos, en último término Dios siempre es incomprehensible por el hombre, inabarcable por la mente humana; porque supera todo lo que podemos pensar y decir acerca de él.

Por su parte, la teología existencial establece la existencia de Dios con distintos argumentos que se suelen clasificar en cosmológicos, antropológicos y ontológicos, es decir, ontologistas.

En cualquier caso, Tomás de Aquino ya advirtió⁴ de que el resultado de esas argumentaciones era probar que la expresión "Dios existe" es verdadera; no tanto dar a conocer al hombre el ser divino; cuya plenitud, insistimos, desborda por completo el alcance de la mente humana⁵.

³ La teología negativa, característica del pensamiento judío, sostiene que de Dios más sabemos lo que no es, que lo que es.

⁴ Cfr. *Summa theologiae* I, q 2, a 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.

⁵ Dice Polo: *ante Dios, la mente no se encuentra sin ideas, sino, rigurosamente, con ideas...*, y por ello *sin ver su intimidad: El ser I: la existencia extramental, Obras completas*, Eunsa, Pamplona, volumen III, p. 240 (en adelante OC, III, 240).

c) Por eso mismo, además de esos conocimientos lógico y analógico, Polo propone un conocimiento metalógico de Dios; ya que, si la mente humana es limitada, al menos por estar propiamente orientada a las esencias de los seres materiales, el conocimiento de la existencia -de cualquier existencia, y especialmente de la plenitud del existir divino- exige el abandono del límite mental: un conocimiento metalógico, habitual, de índole existencial.

De acuerdo con él, se logra establecer congruentemente la demostración metafísica de la existencia de Dios, que vige más allá del orden ideal del hombre⁶: pues dicha demostración es la propia existencia extramental del universo, con la que el hombre coexiste. La demostración metafísica de la existencia divina es, ciertamente, un conocimiento del creador; pero que, sin embargo, no pasa de ser meramente incoativo. Incoativo y no penetrativo, por ser exterior: pues llega a Dios desde fuera, desde la existencia del universo, como por uno de sus efectos; pero no le conoce por dentro, en la interioridad de su ser.

El conocimiento teológico del hombre según lo que logra saber acerca de Dios

Fue Duns Scotto quien estableció la distinción entre conocer a Dios desde fuera y conocerle por dentro. El hombre puede conocer a Dios como primer principio, como creador del universo; es lo que corresponde a la teología filosófica con la demostración metafísica de la existencia divina. Pero entonces el hombre accede a Dios desde fuera de él, sólo en atención a alguna de sus obras externas. En cambio, conocer a Dios por dentro significaría incluirse en su actividad interna,

⁶ Según Polo, *si se abandona el límite mental cabe sostener que la demostración de la existencia de Dios es la existencia extramental* (*El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 209); pues *demostrar la existencia divina equivale a advertir, precisamente, la inteligibilidad de la persistencia fuera de la mente humana* (Id., OC, III, 167).

introducirse en la procesión de las divinas personas, en su vida íntima intratrinitaria. La creación es la actividad divina *ad extra*, mientras que la procesión de la trinidad de personas es la actividad divina *ad intra*. Pero, como la trinidad de personas divinas es una doctrina religiosa del cristianismo, el conocimiento de Dios por dentro, según Scotto, sólo corresponde a la teología religiosa.

Sin embargo, este extremo es discutible; porque, aun concediendo que la trinidad es un misterio propio de la religión cristiana, no cabe negar que la mente humana se hace una idea de él. En este punto, la fe religiosa, tanto como un misterio, es un dato acerca de aquello que no encontramos en nuestra experiencia; y ese dato tiene que ser entendido para ser creído.

Polo afirma, al respecto, que su *antropología trascendental es el preámbulo de la fe en el misterio de la trinidad divina*⁷: ya que, según ella, si Dios es un ser personal, tiene que ser pluripersonal. Como Polo sostiene, no cabe persona única: *la noción de persona única, dice, es un completo disparate*⁸; más aún: *una persona única, dice también, sería una pura tragedia (...), una desgracia (...), una imposibilidad*⁹. Por tanto, si Dios es un ser personal, será pluripersonal.

Y, ciertamente, sobre la trinidad de personas divinas se han desarrollado múltiples explicaciones filosóficas: como las elaboradas, entre otros, por Agustín de Hipona, Boecio, Tomás de Aquino, Böhme o Hegel. En particular, la teología trinitaria del comentario tomista al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo¹⁰ es impecable y

⁷ *Antropología trascendental*, OC, XV, 205.

⁸ Id., 112.

⁹ Id., 190-1.

¹⁰ Según Tomás de Aquino, es propio del viviente (como forma más perfecta de ser) generar otro semejante a sí mismo: *est naturale viventibus facere alterum tale quale ipsum est* (*In II De anima, lectio 7*, 314); siguiendo en esto a Aristóteles, que también dijo: *lo más natural en las acciones de un viviente es generar otro semejante a sí* (*De anima II*, 3; 415a26-b1).

El planteamiento se completa considerando la distinción entre esencia y existencia: pues *in creatura differt essentia rei et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparationem ad habentem essentiam; et ideo quando essentia creata*

completamente lógica; a su luz, se entiende suficientemente bien el misterio de la trinidad divina.

Que el hombre pueda con su inteligencia, especialmente a partir de la antropología, vislumbrar la intimidad divina, el ser pluripersonal de Dios, le permite además aspirar a introducirse en esa interioridad y alcanzar así el sentido trascendental de su libertad: porque descubre, y busca entonces, la correspondencia que requiere la libertad personal. El hombre puede entender que Dios no sólo es creador del universo, y trascendente a él, sino creador de la propia libertad personal. Y que, por consiguiente, es su destinatario: quien ha de acogerla en su interior, refrendarla y corresponder a ella; es decir, quien ha de juzgar y aceptar, o en su caso ignorar y despreciar, el

communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse, quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente. Divina autem essentia est idem quod suum esse; et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse. In I Sent. d 2, q 1, a 4 ad 1.

Y hay dos maneras de originar otro semejante a uno mismo: o por naturaleza, o por voluntad; de ese modo, en Dios, proceden del padre las otras dos personas divinas: una por generación natural, otra por espiración voluntaria conjunta (*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).*

Por su naturaleza intelectual, de cognoscente de sí, Dios engendra otro como él: un verbo intelectual idéntico consigo mismo, tan persona como él; es decir, Dios es padre de un hijo. Y, por la voluntad con que ambos se unen, pues se dan y aceptan mutuamente, y así se unen perfectamente, sin fisura alguna, Dios espira un espíritu; que es otra persona, idéntica con las del padre y el hijo.

De esta manera el único Dios, en su intimidad, es pluripersonal: tres personas distintas.

Que así sea Dios, dice el aquinate, viene reforzado además por razón de la plenitud y perfección de la felicidad divina; ya que un supremo y sumo gozo, dice, no es posible en solitario: *sine consortio haberi non potest (In I Sent. d 2, q 1, a 4 sc 1).*

Aunque, para Tomás de Aquino, éstas sean razones probables, pero no necesarias, constituyen ciertamente una buena presentación de la interioridad divina, de la procesión inmanente de la trinidad de personas en el único Dios, ser supremo.

Ya Agustín de Hipona hizo notar (*Confesiones VII, c. 9, nº 13 versículo 25; donde alude a unos libros de Plotino traducidos al latín por Victorino*) que los neoplatónicos habían logrado entender que el ser supremo es el Uno, del cual procede por generación eterna y sin alteración el *Nous*: la imagen del Uno, su expresión. Por tanto, la filosofía fue capaz de descubrir, sin acudir a la religión cristiana, si no la entera trinidad, sí al menos la pluralidad de personas divinas según la generación natural.

despliegue que cada persona lleva a cabo de la libertad que le ha sido otorgada. El hombre puede entonces libremente buscar a Dios como destinatario de su vida, de su conducta libre; es decir, puede buscar en él la correspondencia requerida por la propia libertad, su acogida: el reconocimiento divino de las propias obras y su aceptación de ellas, de tal modo que las haga suyas. Y es así como la persona creada se incluiría en la intimidad divina, si es acogida, es decir: reconocida y aceptada por el creador.

El hombre, como persona, depende de esta manera del verbo de Dios: que juzga, acepta, refrenda y hace suya la existencia libre de la persona. Si el verbo divino es la expresión que corresponde al padre, también corresponde a las criaturas libres. Por eso, según lo formuló el maestro Eckhart, el hombre es como *el adverbio junto al verbo*¹¹ divino. Sin la correspondencia y acogida del verbo divino, la propia libertad personal quedaría sin refrendo, oscura y opaca en tanto que no aclarada; de modo que sin ella el hombre quedaría aislado, encerrado en sí mismo y sumido en la perplejidad sobre sí¹².

Con todo, la búsqueda humana de la acogida por el verbo divino remite intrínsecamente al futuro, porque sólo a su final puede ser debidamente aceptada la vida vivida, el empleo llevado a cabo de la libertad recibida. De aquí que la plenitud del conocimiento antropológico de Dios como creador de la propia libertad sea el destino futuro de la persona humana; ligado al éxito de su coexistencia con el creador, que también puede frustrarse: si la vida vivida no es aceptada.

El conocimiento de la esencia divina

¹¹ *Sermo IX: Quasi stella matutina. Die deutschen Werke I*, 154-5, J. Quint, Stuttgart 1957.

¹² Según Polo, *renunciar al juicio divino equivale a quedar sumido en la perplejidad sobre uno mismo: Antropología trascendental*, OC, XV, 251.

De manera que tenemos la demostración metafísica de la existencia de Dios, extrínseca a ella; o la búsqueda antropológica de la aceptación del creador, que incluiría a la persona en la intimidad divina. Conocer a Dios desde fuera, o por dentro; como creador del universo, o como creador de la propia libertad personal y destinatario de ella, porque sólo en él la existencia libre de la persona encontrará su adecuada correspondencia. Ninguno de ambos conocimientos, con todo, constituye la plenitud del saber humano acerca de Dios; porque ninguno agota la esencia divina, es decir, ninguno de ambos muestra al hombre completamente quién y cómo es Dios en sí mismo.

El conocimiento de la esencia divina no corresponde de suyo ni al hombre, ni a ninguna criatura. Sólo Dios conoce a Dios; porque conocer a Dios es ser Dios, ya que Dios es el ser que se conoce a sí mismo. Que ninguna criatura pueda conocer la esencia de Dios se debe al carácter potencial de toda inteligencia creada. La cual, para activarse, necesita inteligibles, a los que asimila y se asimila suscitando ideas; pero toda idea creada se distingue del ser mismo de Dios. El conocimiento directo de Dios, cara a cara, sin mediación de ideas, sólo puede ser otorgado gratuitamente por Dios mismo: como una inclusión de la inteligencia creada en el mismo inteligir divino, o como la comunicación de éste a aquélla.

Y aquí llegamos al fondo de la cuestión acerca del conocimiento humano de Dios. Lo que Dios es en sí mismo, su esencia, sólo puede ser conocido por el hombre si Dios se lo comunica; a este respecto Levinas hablaba ya del sentido profético, de anuncio de su existencia exterior y trascendente, que tiene la idea humana de Dios¹³.

¹³ Cfr. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 1987; pp. 226 ss. En concreto, Levinas examina la demostración cartesiana que apela a Dios como causa de la idea de infinito. Dios, con esa idea, se nos da a conocer, nos anuncia su existencia trascendente al pensamiento: cfr. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid 1994; pp. 251 ss.

Sólo si Dios se manifiesta enteramente al hombre, puede éste, sobrepasando sus propias ideas, conocerle tal y como es. Y tal manifestación los cristianos creemos¹⁴ que ha ocurrido al encarnarse Jesucristo¹⁵: él, y sólo él, es la revelación completa de Dios; fuera de Jesucristo, Dios no guarda ya nada oculto en sí mismo, que se haya reservado.

Jesucristo, desde luego, es el hijo de Dios hecho hombre, el verbo divino encarnado; si el hombre es el adverbio que busca el verbo divino, en Jesucristo el verbo divino busca al hombre asumiendo su naturaleza. Pero Jesucristo no es sólo el verbo divino encarnado, sino que lo es cumpliendo los designios del padre y como obra de su espíritu de amor y donación, del espíritu santo¹⁶; es, por tanto, la obra suprema del Dios unitrino: su manifestación plena y perfecta. No se puede conocer quién y cómo es Dios en sí mismo sin mirar a Jesucristo; a quien los cristianos creemos, y cuyo pleno e insaciable encuentro esperamos para la gloria.

Y por eso el conocimiento de Dios que nos proporciona el cristianismo es incomparablemente superior a su conocimiento filosófico. De modo que, aunque la filosofía llegue de algún modo a Dios, resulta que -en último término- llevaba razón la gente que postulaba que Dios, más que un tema filosófico, es un tema principalmente religioso: concretamente cristiano.

¹⁴ Nuestra fe es el cristianismo; y, según lo dicho, su misterio central no es la trinidad, sino la encarnación; aunque no son misterios desligados: quien ve a Cristo ve al padre, y el espíritu de Cristo es el espíritu divino.

¹⁵ Cfr. para este tema BONETE, E.: *Filósofos ante Cristo*. Tecnos, Madrid 2016².

¹⁶ En atención a ello, Panikkar propone hablar de cristofanía en vez de cristología; cfr. *La plenitud del hombre*. Siruela, Madrid 2004², p. 32. No concuerdo con su planteamiento multicultural; y tampoco con ese cambio: me parece mejor, en todo caso, hablar de cristosofía.