

LA TEOLOGÍA NATURAL SEGÚN LEONARDO POLO¹

THE NATURAL THEOLOGY ACCORDING
TO LEONARDO POLO

JUAN FERNANDO SELLÉS

Universidad de Navarra

Facultad de Filosofía y Letras

31080 Pamplona

España

jfselles@unav.es

RESUMEN

Antes de estudiar la concepción de Leonardo Polo de la teología natural, se repasan, según su pensamiento, los hitos filosóficos más destacados del problema. Seguidamente se aborda a Dios como tema de la metafísica, para continuar con el estudio del ser divino desde la antropología trascendental o de la intimidad. Por último, se alude al método poliano de teoría del conocimiento para acceder a ese tema.

¹ El 9 de febrero de 2013 fallecía en Pamplona - Navarra - (España) el Profesor Leonardo Polo, fundador de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, a sus 87 años. Sirva este trabajo como reconocimiento a su labor.

Palabras claves: Teología natural, Leonardo Polo, metafísica, antropología trascendental.

ABSTRACT

Before addressing Polo's notion of natural theology, the main historical issues of the problem are reviewed according to his philosophy. After that, God is addressed first as a subject of metaphysics, to then continue with the study of the Divine Being from the point of transcendental anthropology or intimacy. Finally, we approach Polo's method of the theory of knowledge to access the intimacy.

Key words: Natural Theology, Leonardo Polo, Metaphysics, Transcendental Anthropology.

Recibido: 08/10/2012

Aceptado: 17/05/2013

I. UNA ADVERTENCIA INTRODUCTORIA

Que los teólogos y místicos traten de Dios, siempre ha parecido normal, pues se supone que este debe ser el tema de sus trabajos y de su vida. Que la gente sencilla creyente y piadosa hable de Él, a nadie puede extrañar. Sin embargo, que el filósofo estudie en la actualidad a Dios parece raro, al menos en algunas latitudes, porque suena tan inusual y “políticamente incorrecto” que quien aborda este tema se juega su apresurado encasillamiento dentro del “fundamentalismo dogmático”.

Con todo, para Leonardo Polo, aunque Dios no es el tema propio de las demás ciencias, sí es el más excelso de la filosofía.² Además, así se

² “Dios es el tema más importante de la filosofía. Sin embargo, en la ciencia moderna Dios está excluido” (Polo, *Introducción a la filosofía* 180).

ha considerado históricamente, y así acaece en las disciplinas superiores de la filosofía. En cuanto a lo primero, a la historia del pensamiento, con el estudio de la divinidad empezó la singladura del saber filosófico —el superior humano—; con tal investigación llegó a sus más altas cimas (por ejemplo, de mano de los grandes pensadores socráticos, con los filósofos medievales del s. XIII, con los modernos de principios del XIX). Por lo que respecta a lo segundo, a las materias más altas de la filosofía, es claro que la antropología trascendental (la que mira a la intimidad humana) y esa parte de la metafísica tradicionalmente denominada “teología natural” no se pueden elaborar sin la investigación (distinta en cada caso) de dicho tema. Pero sin él tampoco se perfilan bien otras disciplinas filosóficas que, aunque inferiores a las precedentes, son muy relevantes, tales como, por ejemplo, la ética³ o la teoría del conocimiento.⁴

Desde luego que tratar teóricamente la fundamentación de los temas inferiores al hombre es tarea filosófica. Pero este estudio le es más fácil al ser humano que abordar la investigación del ser divino, porque la inteligencia humana puede explicar y ordenar (teórica y prácticamente) las realidades físicas, ya que son inferiores a ella. En cambio, ante Dios, el hombre debe abandonar cualquier actitud de prepotencia. Ahora bien, como no pocos pensadores contemporáneos se enfrentan a lo real con afán de dominio, es comprensible que Dios no ocupe un puesto medular en su horizonte intelectual. Por lo demás, como no pocas escuelas filosóficas actuales son de carácter práctico (hermenéutica, pragmatismo, postmodernidad...), es manifiesto que no está en su horizonte abordar dicho tema, pues, por netamente teórico, excede su objetivo.

³ “La ética racional no es sólo un saber operativo, pues necesita recibir sus principios de la metafísica. Esto significa que el hombre no puede descubrir el sentido último de su operar en la consideración del plano histórico: como no hay filosofía de la historia, tampoco hay un saber práctico simplemente válido para la situación histórica. En suma, la moral se subalterna a la teología en la medida en que históricamente no cabe otra comprensión correcta del destino que la teológica. Y queda subordinada a ella por la mediación del saber filosófico” (Polo, *El hombre en la historia* 48).

⁴ “La teoría del conocimiento humano se distingue de la metafísica. Esto significa que estudia en directo el acto de conocer, no el acto de ser del universo material, ni a Dios en cuanto accesible desde éste (lo que suele llamarse teología natural). Sin embargo, la investigación del acto de conocer contribuye en gran medida al esclarecimiento del tema de la metafísica” (Polo, *Curso de teoría del conocimiento* 53).

No obstante, no es el caso del pensador que vamos a atender en este trabajo, Leonardo Polo, al cual —aunque solo fuese porque considera al tema la cumbre del conocer filosófico— se puede considerar un pensador de perfil clásico. Polo admite que este no es el mejor momento histórico para la teología,⁵ pero como no se conforma con su estado de crisis, intenta perfilar, por un lado, el método más adecuado de acceso a la divinidad y, por otro, la índole del ser divino. En su tratamiento de esta cuestión se pueden distinguir dos planos: el natural, que —según él— se alcanza por medio de varios niveles noéticos humanos; y el sobrenatural, que consigue conocer dicho tema mediante el don divino de la fe infusa. Con todo, como nuestro marco es filosófico, centraremos exclusivamente el estudio del ser divino en este ámbito y según las directrices de dicho filósofo.

2. SÍNTESIS DE LOS PRINCIPALES HITOS TEOLÓGICOS SEGÚN LEONARDO POLO

El presente apartado no pretende exponer, obviamente, el pensamiento teológico de cada uno de los filósofos a los que vamos a aludir a continuación, así como su tratamiento del acceso al ser divino, pues esto requiere por sí solo de una larga y atenta investigación aparte que, obviamente, aquí no se puede llevar a cabo. En este epígrafe se resumirán, más bien, las tesis centrales de algunos de ellos tal como Leonardo Polo las concibe, y esto de cara a que el lector se haga cargo breve y resumidamente de cuál es el parecer de Polo sobre ciertos hitos relevantes del pensamiento occidental en el punto que nos ocupa, pues fundamentar detenidamente la revisión poliana respecto del tratamiento de este tema en cada uno de dichos pensadores daría, asimismo, para una no menos amplia y esmerada investigación, entre otras cosas, porque habría que hacerse cargo mínimamente de los descubrimientos capitales de su amplia y difícil teoría del conocimiento,⁶ seguramente la más completa y de mayor envergadura hasta la fecha.

⁵ “Estos tiempos son reacios a la teología” (Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades* 43).

⁶ Cfr. Polo, *Curso de teoría del conocimiento* vols 1-4; Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*; etc.

La teología natural se ha llamado *teodicea* desde Leibniz, pero a Polo no le parece correcta esta denominación,⁷ porque ni Dios requiere justificarse a sí mismo (ya que ni es con mezcla de mal, ni ha creado nada malo), ni, en menor medida el hombre debe justificar a Dios, pues tal intento denota que el hombre desea ponerse en el punto de vista de Dios, y este remedio es peor que la enfermedad, ya que equivale a incurrir en panteísmo.⁸ El extremo opuesto al panteísmo —netamente hegeliano— es el agnosticismo, que caracteriza, por ejemplo, al pensamiento escotista.⁹ Recuérdese que el Doctor Sutil cierra el acceso a Dios desde la filosofía con la intención de reservárselo en exclusiva a la teología, experimento que poco después radicalizó Ockham, y que reiteraron más tarde Lutero, Kant y Kierkegaard, entre otros. Por otra parte, en algunos pasajes de Tomás de Aquino se sostiene que de Dios conocemos más lo que no es que lo que es, asunto

⁷ “Leibniz habla de teodicea, nombre poco apropiado porque significa ‘justificación de Dios’, y a Dios no hay que justificarlo” (Polo, *Introducción a la filosofía* 179). “Leibniz denomina a la teología *teodicea*, es decir, justificación de Dios. Si Dios tiene que admitir el mal de un modo inevitable para crear, la justificación de Dios es imprescindible. Si el mal impregna la estructura dinámica, cognoscitiva y tendencial de la existencia . . . Leibniz . . . no se libra de la necesidad, y no sólo en términos modales, sino sobre todo en lo que respecta a la capacidad creadora de Dios” (Polo, *Antropología trascendental* 2: 40). “Me parece que *teodicea*, una palabra leibniziana, es una mala denominación de la teología natural” (Polo, *Estudios de filosofía moderna* 63).

⁸ “Como las mónadas están incomunicadas, la teología leibniziana no puede formularse con entera claridad, puesto que el hombre es una criatura y, por tanto, su representación de Dios debe ser confusa. Por eso Leibniz sostiene que para entender a Dios es menester ponerse en su punto de vista, ya que en rigor sólo Dios se conoce a sí mismo. Pero este salto ontológico, sin el cual no parece posible el argumento modal que propone para demostrar la existencia de Dios, comporta la equivalencia del punto de vista humano y el punto de vista divino: Dios es visto por el sujeto humano como Él se ve a sí mismo. Esta equiparación del conocimiento humano con el divino, tiene todos los inconvenientes del panteísmo espinosista y no es coherente con otras tesis de Leibniz. Si en Espinosa, la consideración positiva del regreso al infinito de la *res cogitans* —yo conozco que conozco que conozco, etc.— es el paso de un modo al pensamiento como atributo divino infinito, en Leibniz el ver humano es la justificación ontologista, racionalista, de Dios: el *intuitus* divino” (Polo, *Antropología trascendental* 2: 40-41).

⁹ “En el fondo, en Escoto hay un escepticismo larvado, porque entender a Dios como primer principio o como infinitud es acudir a nociones provisionales que corresponden sólo a lo accesible en esta vida. Por eso, Escoto mantiene que la teología es una ciencia práctica” (Polo, *Antropología trascendental* 1: 87).

que tampoco le parece correcto a nuestro autor.¹⁰ Con todo, al margen del problema del nombre atribuido a la teología natural, la concepción del ser divino ha admitido —según Polo— diversas incorrecciones en la historia de la filosofía por parte de los filósofos. Leonardo Polo repara, al menos, en los siguientes jalones, que resumiremos con la mayor brevedad posible y con sus palabras:

a) **Jalones de la historia de la filosofía que, según Polo, no son correctos en su concepción del ser divino.**

Uno de ellos corresponde a la visión de Plotino. Como es sabido, su teología “termina en lo inefable. Tal vez lo inefable no permite ir más allá de él; ahora bien, dice Tomás de Aquino: eso es teología negativa; después viene la vía de la eminencia; primero la perfección creada se pone en Dios, luego se niega y desde la negación se vuelve a subir. Tomás de Aquino va más allá de Plotino” (Polo, *Curso de teoría del conocimiento* 2: 216). Para Polo, las posteriores “teologías negativas dependen en buena parte de él

¹⁰ “Tomás de Aquino añade que la metafísica estudia realidades que no son sólo causas, sino también quiddidades. En especial, el alma y Dios son principios superiores a los físicos y, precisamente por eso, no se limitan a ser causas. Sin embargo, el conocimiento esencial de dichas realidades pertenece a la teología. Por tanto, el conocimiento quidditativo del alma nos está vedado (es la famosa *duplex cognitio*; al alma la conocemos por sus actos, pero no en sí misma). Asimismo, el conocimiento esencial de Dios se alcanza en la visión beatífica. En suma, las realidades superiores a las causas físicas se conocen en tanto que son principios; pero, como no se agotan en serlo, de ellas ignoramos justamente su esencia, que sería lo actual en ellas. Según esto, existen actualidades superiores a las accesibles al conocimiento humano, que por ello ignoramos. De lo superior a nosotros captamos lo que tiene de principio, pero no su quiddidad. Ahora bien, si el acto de ser es lo primero o radical, no es preciso admitir que la esencia divina sea una quiddidad actual desconocida o superior a nuestra capacidad de conocer actualmente. Mas bien ese enfoque lleva consigo dos inconvenientes. Primero, separar la esencia de Dios de su acto de ser, que se advierte como primer principio de identidad. Como la identidad es Originaria, es imposible agotarla: su conocimiento no puede ser exhaustivo. Pero ello impide también enfocar la esencia de Dios como una quiddidad actual ignota: *Origen no significa actualidad*. Segundo, si ignoramos la esencia como actualidad suprema, o la reservamos para la teología, se hace imposible el conocimiento filosófico de los trascendentales: sólo teológicamente cabría decir que Dios es bueno, verdadero, etc” (Polo, *Antropología trascendental* 1: 114).

(Plotino)” (Polo, *Curso de teoría del conocimiento* 3: 83). Como es sabido, el *Pseudo Dionisio* es quien pasa por el iniciador de la teología negativa, pero como este autor es más teólogo que filósofo no aludiremos a él ni al parecer de Polo sobre su intento. Otra cima de esta cadena es la correspondiente a San Anselmo de Canterbury. Como se recordará, para demostrar la existencia de Dios, este pensador formuló el célebre argumento “asimultáneo” posteriormente llamado “ontológico”, el cual ha dado lugar a multitud de posteriores variantes e interpretaciones. En dicho argumento Anselmo de Aosta describe al ser divino con la noción de “máximo”. Para Polo este argumento no concluye porque es contrario al conocimiento racional humano, en concreto, porque dicha noción es “generalizante” y, como tal, propia de la vía operativa de la razón que versa más sobre ideas pensadas que sobre lo real. Pero como esta vía racional no cierra, es decir, con ella siempre se pueden seguir formando ideas más omniabarcantes, la noción de máximo es contradictoria, porque indica término, límite, extremo (Polo, *Curso de teoría del conocimiento* 3: 264).

Tampoco la teología de Escoto le parece a Polo correcta. Ya se ha aludido a que el Doctor Sutil le niega a la filosofía el acceso a Dios, para concedérselo exclusivamente a la teología. Por eso, para Leonardo Polo, la escotista, más que teología, es teologismo.¹¹ Este pensador medieval describe a Dios fundamentalmente como “infinito”, pero esta noción obedece a una “generalización” racional que no es intencional respecto de lo real, sino remitente a lo pensado como tal, “pues la idea de infinito es inexistente” (Polo, *El ser* 266). En efecto, “infinito” es una noción negativa, y ninguna noción negativa se refiere a lo real. Si bien se mira, esta idea se refiere por hipótesis a la suma de todas las ideas pensadas, es decir, a la completitud de ellas. Pero tal plenitud —como se ha adelantado— no es posible, sencillamente porque siempre se pueden pensar más ideas y más abarcantes. Además, de ser posible tal plenitud ideal, precisamente porque constituiría la totalidad de lo pensado, excluiría lo real, ya que lo pensado es la diferencia pura respecto de lo real. Asimismo, la teología de Eckhart,

¹¹ “Elevada a tesis, esta cuestión es la clave de la postura de Escoto que, en el fondo, es un teologismo craso”. (Polo, *Curso de teoría del conocimiento* 4: 434).

según Polo, es de impronta negativa o apofántica:¹² “en Eckhart la filosofía y la teología se distinguen estrictamente. Esta oposición no tiene sólo sentido metódico, sino que afecta a los temas mismos . . . La extrema distinción entre el saber natural y el sobrenatural, no excluye a ninguno, como sucede en la *devotio moderna* de cuño luterano. En cambio, confunde el complejo carácter del saber sobrenatural” (Polo, *Epistemología, creación y elevación* 140). En cuanto a la teología de Ockham, Polo se pregunta: “¿Cuál es —según el *Venerabilis Inceptor*— el estatuto ‘real’ del máximo como indeterminación impensable sin más?”. Y responde: “La voluntad. ¡Escueta teología *negativa!*” (Polo, *Curso de teoría del conocimiento* 3: 265). Añade que “una voluntad omnipotente, desde luego, es impensable si se enfoca como el máximo: la omnipotencia de la voluntad es la indeterminación completa de la voluntad; por tanto, pensar la voluntad absoluta es imposible, y la imposibilidad de pensar contenidos reales es el equivalente de lo impensable de la voluntad” (Polo, *Curso de teoría del conocimiento* 3: 266). Obviamente, según esta tesis, Ockham es agnóstico.

Dentro de la filosofía moderna, Polo considera incorrecto el planteamiento teológico de Spinoza. Como se sabe, este racionalista describe a Dios como *causa sui* (Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo* 221-23), noción que influirá decididamente en la concepción hegeliana del Absoluto. Tal descripción indica que Dios es la identidad, el todo que —a distinción del hegeliano— es concebido estáticamente. Tal concepción es panteísta. En Spinoza se da una identificación entre sustancialidad y causalidad, lo cual indica a su vez que la identidad divina es causada por sí misma. Pero un dios que se causa es pretensión de sí, es decir, anhelo de ser Dios, lo cual indica que no lo es. En este deseo se advierte la negatividad de esta teología. Por su parte, también la teología de Leibniz es rectificable según la revisión de Polo, pues para el pensador de Leipzig, Dios es la omniposibilidad (posibilidad no equivale a realidad). Según esa concepción, “Leibniz sólo puede entender el *mal* como *ausencia de totalidad*. Rechaza que Dios pueda crear

¹² Recuérdese: “si quieres ir a lo que no eres has de ir por donde no eres; tienes que anonadarte. Pero este anonadamiento completo de uno mismo es la anonadación en términos positivos y, al ser la anonadación en términos positivos, es la aparición de la *pura negatividad*”. (Polo, *La esencia del hombre* 196).

todo lo posible en absoluto, porque, Él mismo es el máximo absoluto de posibilidad y, como tal, increable. Así pues, el mal es inherente a la creación. Por eso digo que el optimismo leibniziano es aparente” (Polo, *Epistemología, creación y elevación* 157). En efecto, el mundo creado, el mejor de los posibles, no está exento de mal: “lo creado incluye inmediatamente una dosis de mal. Y esta dosis afecta a todas las mónadas, lo mismo que a su conjunto. Así pues, el mal es inevitable” (Polo, *Epistemología, creación y elevación* 157), y en esto estriba la negatividad de la teología leibniziana. En efecto, si el mal es ontológico, hacer el bien es hacer el mal. Pero como Leibniz admite —frente a Spinoza— que la creación es voluntaria, no evita poner el mal en Dios. Por tanto, requiere la “justificación divina”: *teodicea*.

Por lo que respecta al filósofo de Königsberg, para Polo “la doctrina kantiana del sujeto conduce al agnosticismo metafísico” (Polo, *Presente y futuro del hombre* 159), porque si el sujeto —que Kant supone incognoscible— es el fundamento que establece las categorías de la razón, todo lo pensado depende de él y, por tanto, no hay campo para que la realidad extramental sea el fundamento de la verdad conocida.¹³ En consecuencia, según Kant no se puede acceder a Dios ni por vía exterior (cosmológica), ni por vía interior (antropológica). Con esto se constata que Kant no supera el escepticismo teológico de Hume, sino que lo consagra. Con todo, Kant no deja de postular la existencia de la realidad en sí y del mismo Dios. Pero es precisamente la noción de en sí la garante de su escepticismo. Ahora bien, que esa hipótesis es injustificable parece claro, porque el en sí, según la crítica kantiana de la razón, es incognoscible. Por otro lado, según Polo, Hegel concibe a Dios como autorrealización dinámica. Pero como esta noción implica un paso de la potencia al acto niega la identidad originaria divina.¹⁴ Esta concepción supone que Dios es constitutivamente imperfecto, que debe perfeccionarse históricamente de modo dialéctico para llegar a la perfección, entendida esta como el resultado de un proceso. Además, Hegel admite que Dios se conoce a través del hombre. En suma, frente a Aristóteles, para Hegel Dios no es

¹³ La tesis contraria es netamente tomista: “*Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectus*” (Tomás de Aquino, *Suma Theologiae*).

¹⁴ “Dios es identidad originaria. En teología el Sujeto Absoluto hegeliano es inaceptable. No cabe poner el necesitar en Dios” (Polo, *Hegel y el posthegelianismo* 54).

acto (*praxis*), sino potencia desiderativa (*orexis*) de perfección. Si se contrasta esta hipótesis con la de Ockham, es claro que esta concepción es gnóstica. Pero esta tesis que es falsa si se predica de Dios también lo es si se atribuye al hombre.¹⁵ En rigor, la obra de Hegel, más que filosofía, es, como teología protestante luterana, *autosoteriología*.¹⁶ A ello, Hegel añade que tal redención se realiza en su momento histórico, pues “si la dialéctica no está garantizada por su propia culminación en presente, no pasa de ser una mera hipótesis de trabajo” (Polo, *Hegel y el posthegelianismo* 181), para lo cual Hegel tiene que expoliar de sentido al futuro histórico.

Saltando a la filosofía contemporánea, para Polo la concepción de Schleiermacher es rectificable porque, como se sabe, este autor centró el acceso a Dios en el sentimiento religioso y, para Leonardo Polo, “la crasa invasión de la teología por el sentimiento es otra consecuencia de la tesis de Ockham. Cuando ha fallado la inteligencia y se ha descontrolado la voluntad, todavía queda una cosa: el delirio carismático de la afectividad” (Polo, *Presente y futuro del hombre* 60). Si, desde Descartes (en rigor, desde Escoto y Ockham) se considera que la inteligencia es pasiva y que la voluntad es activa, autónoma, independiente de la razón, espontánea y arbitraria, se sospecha que estas potencias no pueden liderar la vinculación humana con Dios. En esa tesitura, se busca un nuevo vínculo: el sentimiento, lo cual da

¹⁵ “Para que el hombre se autorrealizara, haría falta que su dotación natural fuese un logro terminalmente idéntico con su ser, a partir de una indeterminación o potencialidad inicial. Esta identificación, que es completamente incorrecta en teología —pues Dios es la Identidad Originaria—, tampoco es aplicable al hombre” (Polo, *Antropología trascendental* 1: 140). “Una antropología mal hecha, conduce a una teología desdichada. La antropología de Hegel es muy defectuosa, es decir, su interpretación de la libertad es equivocada, y no por exageración, sino al contrario. Se dice con frecuencia que Hegel tiene una idea del hombre excesiva, o que diviniza al hombre de una manera desconsiderada, o que exagera nuestro conocimiento de Dios. No es así. Hegel se queda corto. Se equivoca en lo que respecta a la libertad. Esa libertad no puede ser divina, porque ni siquiera es humana. Por eso insisto tanto en la importancia del pesimismo antropológico” (Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo* 95).

¹⁶ “Hegel es un teólogo protestante; todo esto es teología. Más, es teología estrictamente luterana, porque esto es *autosoteriología divina*, y esa es la blasfemia de Lutero, que está en su comentario a la *Epístola a los Filipenses* cuando dice que la salvación, en definitiva, es la salvación de Dios” (Polo, *La esencia del hombre* 201). Según esa mentalidad se entiende que Dios debe justificarse históricamente a sí porque ha cometido una falta inicial: crear falible al hombre. Por lo demás, es claro que el dios hegeliano no es personal.

lugar a una teología en régimen afectivo.¹⁷ En esta tesis está preanunciada la posterior noción de Dios como el “totalmente otro”, propia de Horkheimer, pues se supone que a Él no se accede por vía teórica. Por último cabe aludir a que, para Polo “el ateísmo moderno (las grandes culturas históricas no han sido ateas) afecta a las bases mismas de la cultura occidental. ¿Se puede prescindir de Dios? Si la ciencia se considera un sistema cerrado, Dios no tiene sitio” (Polo, *Introducción a la filosofía* 180). Pero a la ciencia hay que distinguirla, según Polo, del saber, pues la primera es necesariamente reductiva por dos motivos, por el uso del método analítico y por el estudio de una franja de lo real muy delimitada. “El tema de Dios se confina en ese residuo del conocimiento humano en el cual la ciencia todavía no ha sentado su racionalidad propia. Dicha postura es injustificada, porque es imposible que la ciencia ocupe todo el pensar; la idea de que una racionalidad científica sea enteramente consistente es falsa” (Polo, *Introducción a la filosofía* 180). Según él, hay varios tipos de ateísmo: el materialista (Feuerbach y Marx), el científicista, el de Freud, etc. En cambio, para nuestro autor, Nietzsche no es, en última instancia, ateo.¹⁸

b) Jalones de la historia de la filosofía que, según Polo, son correctos en su concepción del ser divino.

El tema de Dios también ha sido abordado con corrección, según el modo de ver de Leonardo Polo, a lo largo del pensamiento occidental. En este ámbito, alude entre otros, a tres destacados pensadores: por una parte, a Aristóteles, pues el Estagirita indicó en su *Física* que Dios es Motor inmóvil, y en su *Metafísica* que es el Acto puro. En este último trabajo no considera a

¹⁷ “Si la voluntad es pura arbitrariedad y la inteligencia pura pasividad, un espejo roto, ¿qué hacer respecto de Dios? ¡Como no sea recitar cánticos espirituales! La afectividad pasa también aquí a un primer plano” (Polo, *Presente y futuro del hombre* 60).

¹⁸ “Sin duda, el dios de Nietzsche es muy especial y aparece en algunos pasajes contemplativos, no hermenéuticos, que los nietzscheanos actuales soslayan . . . Sin duda las adivinaciones de Nietzsche son poéticas, de un tono acusadamente vitalista, y están desconectadas; pero ello es consecuencia de que su mirada es fragmentaria: muy intuitiva; capta varios temas, pero no las conexiones” (Polo, *Introducción a la filosofía* 181-82).

Dios como sustancia (*entelécheia*), sino como acto (*enérgeia*) sin potencia.¹⁹ El filósofo de Estagira descubre al Dios real: “La teología aristotélica llega a Dios como primero en el orden intelectual o en el orden de la causación (la de Platón comporta dimensiones morales)” (Polo, *Introducción a la filosofía* 180). Aristóteles entendió a Dios como acto específico, a saber, intelectual, que es la forma superior de vida, pero —como es sabido— no lo comprendió como persona. Polo repara en que “este planteamiento se conservó en los medievales —es lo que llaman teología natural, preámbulo de la fe—. . . Este planteamiento metafísico debe mantenerse, aunque más elaborado, porque Dios es persona. A la comprensión de la personalidad divina contribuye el poner voluntad en Dios, lo cual es una aportación cristiana” (Polo, *Introducción a la filosofía* 180).

Por otra parte, Leonardo Polo acepta la teología de San Agustín. Como es sabido, el obispo de Hipona buscó a Dios más por “vía interior”²⁰ o de la intimidad que por la exterior o del cosmos. Polo considera que este camino antropológico es superior al metafísico, porque en el antropológico se descubre que Dios es personal, mientras que en el metafísico se averigua únicamente que Dios es origen de lo real. Y es claro que ser personal es superior a no serlo.²¹ La vía interior permite descubrir los rasgos trascendentales de la persona humana: “San Agustín decía *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (*Confesiones*, I, 11). Con lo cual resulta que Dios no es ninguna cosa, sino el correlato de una insatisfacción, establecida en puros términos de libertad” (Polo, *Estudios de filosofía moderna* 367); y, por tanto, permite notar que somos libres en la intimidad, a la par que Dios también es libre, y que nuestra libertad personal se vincula libremente con la libertad

¹⁹ “Algunos comentaristas dicen que la metafísica de Aristóteles no es una teoría de la sustancia sino una teología. Sin duda, el tema más alto es el tema de Dios; pero ¿Dios es la primera de las sustancias o la sustancia por excelencia? No; cuando Aristóteles habla de Dios no lo entiende como *entelécheia*, sino como *enérgeia*”. (Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo* 184).

²⁰ “Dios es *intimior*, más íntimo a mí que yo mismo, dice San Agustín, lo más íntimo a mi intimidad; es una intimidad que es más que mi propia intimidad, está en el origen, es originaria (*Confesiones*, III, 6, 11)”, (Polo, *Persona y libertad* 149).

²¹ “La noción de sustancia, de suyo, es inferior a la de naturaleza. Algo de esto vio San Agustín cuando se indigna y dice que a Dios no se le puede llamar sustancia y que quien lo diga blasfema” (Polo, *Persona y libertad* 64).

divina. Por otro lado, de Tomás de Aquino hay que indicar que Polo acepta en parte su teología natural. Como es sabido, el Doctor Común sigue en este punto a Aristóteles y, en esa medida, —según Polo— acierta, pero en el planteamiento de la teología natural del de Aquino se esconde cierto agnosticismo que Polo no acepta, pues Sto. Tomás afirma que “a la metafísica no le corresponde el conocimiento de las quiddidades, sino que puede afrontar principios más o menos altos, pero el conocimiento quiditativo sólo le corresponde a la teología sobrenatural . . . Cabría tener un conocimiento quiditativo de Dios, conocimiento esencial de Dios, pero eso es la visión beatífica (cfr. *S. Th.*, I, q. 1, a. 7 ad 1)” (Polo, *Estudios de filosofía moderna* 367). Polo no está de acuerdo con esta tesis, porque también podemos conocer en buena medida la esencia divina como ser personal si ejercemos el conocer personal íntimo que somos, es decir, el nivel cognoscitivo superior humano, cuyo tema es el ser divino pluripersonal. En rigor, lo que Polo advierte en Tomás de Aquino es que este describe a Dios desde la metafísica, es decir, desde el nivel noético que permite el hábito de los primeros principios y, por tanto, lo ve como Origen, pero no lo alcanza desde la antropología de la intimidad, o sea desde la intimidad personal humana abierta a la trascendencia personal divina y, por eso, no lo ve como ser personal, más aun, como ser pluripersonal, libre, cognoscente, amante. Se ha indicado que Aristóteles no descubrió la persona. Se ha advertido también que Agustín de Hipona filosofa en primera persona y, por tanto, que el Dios que descubre es personal. La noción de persona atribuida tanto a Dios como al hombre es un descubrimiento netamente cristiano. Con todo, Tomás de Aquino la exploró más en la teología sobrenatural (sobre todo en Cristología) que en la natural, y esa deficiencia es la que Polo advierte e intenta subsanar.

3. DIOS COMO TEMA DE LA METAFÍSICA SEGÚN LEONARDO POLO

Como tema de la metafísica, Dios es la identidad originaria, el primer principio real, el ser que no se distingue de su esencia. El estudio de Dios como ser idéntico es el que permite, según Leonardo Polo, un hábito innato, el de los primeros principios. El profesor Polo inició este estudio en uno de sus primeros libros, *El ser*, y lo prosiguió posteriormente en otros, sobre todo, en *Nominalismo, idealismo y realismo* y en *El conocimiento del universo físico*. Para él,

la identidad del ser no puede establecerse empujando la importancia de la actividad. La actividad que es *una* hasta el punto de ser originariamente, es misterio para el hombre —para toda criatura—: la vislumbramos tan sólo, no la comprendemos . . . Pero siendo misterio, la identidad real no es una idea obtenida por separación, ni una vaguedad indefinida, ni algo ignoto. (*El ser* 263)

Lo que precede indica que el tema del hábito de los primeros principios es superior a él, justo lo inverso a lo que sucede en los niveles noéticos humanos que son inferiores a dicho hábito, pues en ellos nuestro conocer —método— supera a la realidad conocida —tema— en cada caso, es decir, que el conocer es más acto que lo conocido.

La inferioridad del conocer respecto de su tema se mantiene y progresa en los niveles noéticos superiores al hábito de los primeros principios que, según Polo, son dos: el hábito de sabiduría, que permite alcanzar la intimidad de la persona humana, es decir, sus rasgos trascendentales que conforman a esta; y el conocer personal (que este autor considera equivalente al *intelecto agente*, descubrimiento netamente aristotélico),²² cuyo tema —según Polo— es el Dios personal. En rigor, esta distinción de niveles cognoscitivos humanos según su superioridad e inferioridad respecto de sus respectivos temas ya fue advertida en la tradición medieval. Así, por ejemplo, Agustín de Hipona distinguió entre *ratio superior* y *ratio inferior*, y Tomás de Aquino entre *intellectus* y *ratio*.

El hábito de los primeros principios permite conocer que Dios existe, que es simple, y que es origen de lo real. Si se leen las 12 primeras cuestiones de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, se advierte que para formular las notas y descripciones que de Dios ahí se trazan, el Aquinate usa este hábito. Pero es claro que con su ejercicio no se llega a conocer la intimidad divina.²³ Ejercer este hábito es mirar hacia fuera, a los actos de ser de la realidad fundante o “extramental” —como Polo la designa—; pero no es mirar hacia dentro, es decir, al acto de ser de la intimidad humana, o a lo que a esta trasciende en

su misma línea. Como ser extramental, Dios se advierte como “Incausado”, no como “Causa” del cosmos, porque la noción de causa es inescindible de la de efecto; sin embargo, en este nivel se advierte a Dios como el ser que no está necesariamente vinculado con otro. De otra manera cabe decir que, con este hábito, se avista que Dios no es necesariamente un ser en relación. No obstante, se nota que el ser del universo sí es constitutivamente dependiente o en relación con Dios. La sentencia tomista, según la cual el ser de la criatura no se puede entender sino como deducido del ser divino,²⁴ responde al conocimiento que del ser creado ofrece este hábito noético.

La identidad real divina se advierte. Al advertirla se ve como existente. Advertirla intelectualmente (desde el *intellectus* o hábito de los primeros principios) no es pensarla racionalmente, porque el pensar racional desdobra, es decir, atribuye asuntos reales a otros asuntos reales. Al ejercer esa atribución, el pensar distingue necesariamente entre asuntos reales, cosa que no puede llevarse a cabo en la identidad originaria.²⁵ Por eso el hábito de los primeros principios no es racional, sino superior a la razón: intelectual. Ya se ha indicado que en el hombre existen diversos niveles noéticos superiores a los que puede ejercer la facultad de la inteligencia. Así, por ejemplo, darnos cuenta de que tenemos esta facultad, y notar asimismo que el ser que uno es no se reduce a ella, no son conocimientos racionales, sino otros superiores a la razón. Lo pensado por la razón no es la existencia (en el sentido de acto de ser), sino que la suple (recuérdese al respecto la sentencia kantiana: “La existencia no es un predicado real”). Pero como no se puede suplir la identidad real, esto indica que no se puede pensar racionalmente. Con todo, esto no indica que no se pueda conocer —inteligir—, puesto que se conoce intelectivamente a nivel superior al propio de la razón.

Por eso, a Dios no se accede formando ideas, sino superando por elevación el pensar que las forma y ejerciendo otro que no forma ideas.²⁶ En

²⁴ “*Licet Causa Prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*” (Tomás de Aquino).

²⁵ “No puede pensarse el Origen como ente formalmente idéntico, sino que la identidad es originaria” (Polo, *El ser* 265).

²⁶ “La demostración de la existencia de Dios a partir de su idea es una pretensión sin sentido desde el punto de vista de la idea y desde el punto de vista de la existencia” (Polo, *El ser* 267).

²² Cfr. para mayor abundamiento en este tema mis trabajos: *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo; El intelecto agente y los filósofos*.

²³ “No advertimos la intimidad de la identidad originaria . . . La identidad es el *Mysterium Simpliciter*” (Polo, *El ser*, 263-64).

consecuencia, si esos niveles noéticos humanos son tales como se han descrito brevemente, tan inútil parece el esfuerzo moderno de los pensadores racionalistas que intentaron formar ideas de Dios, y el de los idealistas que pretendieron la fusión entre sujeto pensante y objeto pensado hasta pretender la identidad entre ellos, como el de ciertos realistas contemporáneos que sostienen que la razón alcanza a conocer el acto de ser creado y el divino en alguno de sus actos u operaciones inmanentes (por ejemplo, en el acto del juicio). También por eso la polémica reciente respecto de la validez de las vías tomistas para demostrar la existencia del ser divino conduce a la aporía, y consecuentemente a la perplejidad, pues tales vías solo son concluyentes si se tiene en cuenta que su inicio es racional (se comienza con el ejercicio de la vía operativa de la razón que descubre la realidad física: movimiento, causalidad, contingencia, perfección, orden), y que su conclusión no es racional, sino intelectual; es decir, son vías concluyentes si la conclusión de tales vías se ve como un salto de lo que conoce la razón (de la esencia del cosmos) a lo que advierte el hábito de los primeros principios reales, no lógicos (el acto de ser del universo físico como dependiente —causalidad trascendental— del acto de ser divino).

Se ha indicado que la idea no es la realidad, sino que la suple. La idea de Dios no es Dios, sino que supone a Dios, lo sustituye.²⁷ Además, aunque hay ideas que remiten a la realidad (los abstractos), otras, en cambio, remiten a otras ideas. Por eso la idea anselmiana de “máximo”, la escotista de “infinito” o la hegeliana de “todo” no remiten a realidad ninguna (ni a la divina ni a cualquier otra), sencillamente porque esas ideas lógicas remiten a otras ideas pensadas. La razón tiene diversas vías operativas: la que versa sobre lo real (“abstracción total” según Tomás de Aquino, o “vía racional” según Polo) y la que versa sobre otras ideas (“abstracción formal” según el Aquinate o “generalización” según Polo). A su vez, en la primera cabe distinguir entre dos caminos: la “razón teórica” y la “razón práctica”. La existencia de Dios es demostrable, pero no por vía lógica o formal; tampoco

²⁷ “Suponemos a Dios en la medida en que lo presenciamos. ¿Podemos obtener una objetivación de Dios? Sí. ¿Cabe una teología *racional*? Ciertamente. Pero la creación (y lo que Tomás de Aquino entiende por *actus essendi*) tiene que ser rotundamente diferente de la suposición. La presencia es la diferencia pura con el ser; el ser no está supuesto, sino que es criatura y Creador” (Polo, *Curso de teoría del conocimiento* 3: 379).

por medio de la razón práctica. La razón teórica, se ha dicho, descubre la esencia del cosmos y se pregunta su porqué, su fundamento. Esta pregunta la responde el hábito de los primeros principios, y su respuesta es que el acto de ser del universo físico funda la esencia del cosmos. Ahora bien, como tal ser no se autofunda, su origen es el acto de ser idéntico, cuya esencia es su ser, el ser divino.

La existencia de Dios tampoco se demuestra por medio de las ideas abstractas (las que remiten a lo real sensible de donde ellas se han abstraído), porque Dios no es una realidad empírica. En suma, que Dios existe se demuestra saltando de la esencia de las realidades cósmicas a la de su acto de ser, y advirtiendo que este está necesariamente vinculado al ser divino. La esencia del cosmos la conforman las cuatro causas, que lo son —con expresión medieval— *ad invicem*, entre sí. El acto de ser creado es el fundamento de esas cuatro causas. “Causa” denota actividad real. Tales causas no se dan sin “efectos”. Por eso —como se ha adelantado— no conviene decir que Dios sea “Causa”, sino que es mejor indicar que es el “Incausado”. El ser de lo creado remite al del Increado, no a la inversa. Con el paso de la razón al hábito de los primeros principios se advierte que el ser cósmico es un primer principio que depende de otro primer principio superior, del ser divino; por tanto, se demuestra que Dios existe, pero a este nivel —como advirtió Tomás de Aquino— no se sabe de Dios quién es, o sea, no se penetra en su intimidad, porque el Origen se retrotrae a tal penetración.

Lo que precede no equivale a incurrir en “ontologismo”, porque no se dice que en el ser de lo creado se vea el ser divino (o a la inversa), sino solo que el ser divino es el Origen del creado. En efecto, el ser de la criatura no es una parte del ser divino entendido este como un todo. Con palabras polianas:

. . . las realidades superiores a las causas físicas las conocemos en tanto que son principios, pero como no se agotan en ser principios hay algo en ellas que ignoramos, justamente aquello que no tienen de principio, y eso es lo esencial, aquello que no principia a otra cosa, sino aquello según lo cual algo consiste en sí mismo. Lo que quiere decir es que las actualidades superiores al conocimiento humano se nos escapan. De lo superior a nosotros captamos lo que tiene de principio y trepando por lo que tiene de principio llegamos a lo que tiene de superior a lo físico. Pero en ese caso hay que decir que la metafísica se ocupa

de principios; el tema de la metafísica es el tema del fundamento. (*Persona y libertad* 37)

El fundamento de la realidad física es el acto de ser creado. Por tanto, la existencia del acto de ser originario se demuestra al advertir el acto de ser creado. Por contraste cabe decir de las metafísicas u ontologías que se establecen al margen de Dios que —aunque hablen del “ser” de lo real (ej. Heidegger)—, en rigor parece que no lo advierten. A lo que precede le cabe la pregunta de por qué el acto de ser del universo físico es creado. La respuesta que da Polo a nivel del hábito de los primeros principios es sencilla: porque el acto de ser del universo, pese a ser persistente (Polo lo llama la “persistencia”), y por eso oponerse a su decaimiento en la nada, tiene comienzo: es “el comienzo que no cesa y no es seguido”,²⁸ expresión que significa, que si fuera seguido, lo sería por la nada, y lo mismo si cesase. Ahora bien, si tiene comienzo, requiere para ser del ser originario, del Origen.

4. EL ACCESO A DIOS DESDE ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL SEGÚN LEONARDO POLO

Polo advirtió que la distinción entre antropología trascendental y metafísica es jerárquicamente diferente, no solo de grado, siendo la antropología —tanto por el tema conocido como en el nivel de conocimiento humano que emplea, el método noético— superior a la metafísica. Por tanto, consideró que la antropología no es una parte de la metafísica, una ontología regional o segunda. Y esta distinción la descubrió con ocasión de reparar en la distinción real tomista entre acto de ser y esencia y desvelarla en el hombre:

²⁸ “El acto de ser de la criatura es un comenzar a ser; pero no un comenzar a ser en el que ser ya no sea comenzar, sino un comenzar a ser tal que el ser es el comenzar. Y si el ser es el comenzar, para que no deje de ser, debe persistir: es un comienzo persistente, un comienzo que persiste. Y si persiste, se puede decir que ni es seguido ni cesa. Si fuera seguido, evidentemente sobrevendría la contradicción, porque si el ser es seguido, ¿de qué podría ser seguido? Sólo de la nada. Y si cesara, pues le pasaría igual” (Polo, *El conocimiento del universo físico* 442).

. . . la distinción real de Tomás de Aquino nos invita a decir que quizá la distinción real *essentia-esse* es distinta en la antropología que en la metafísica, pero en ambos casos es menester abandonar la actualidad (el conocer operativo de la razón que presenta un objeto conocido), porque si no, no es pensable, porque sólo se podrá hablar de la esencia o del ser como actuales, pero no como realmente distintos de lo actual. Tanto es así que Tomás de Aquino asimila la esencia a la potencia; pero ¿no habíamos quedado en que la potencia no es actual? Hasta tal punto no lo es que Aristóteles la formula por negación de lo actual. Entonces, ¿qué quiere decir que conocemos principios y que no conocemos quiddidades?, ¿que las quiddidades hay que reservárselas a la teología (sobrenatural)? ¿No se ve que no puede ser eso?; ¿qué queda pendiente? Abandonar la actualidad. (*Curso de teoría del conocimiento* 3: 41)

Si la actualidad (el acto de conocer que presenta abstractos o ideas) se abandona, se pueden conocer los actos de ser reales extramentales y, asimismo, el acto de ser personal humano, pues la actualidad suple a ambos actos y, por suplirlos, es diferente de ellos. En efecto, en el caso de la metafísica es patente que el ser pensado no es el real, pues el primero no persiste, sino que es intermitente según los actos de pensar. Asimismo, en antropología es claro que el yo pensado (idea) no es el yo real, puesto que el yo pensado no piensa.

Se ha indicado que cuando se advierte el acto de ser extramental se ve como creado. Cabe añadir que cuando se alcanza el acto de ser personal humano, se ve asimismo como creado. Si se pregunta el porqué de esto último, la respuesta es que el acto de ser personal se ve como creciente irrestrictamente, y ese crecimiento no se entiende sin correlación con el ser divino. En orden a esto Polo llama al acto de ser personal humano “además” (Polo, *Antropología trascendental* 1: 190 ss.), y sostiene que, más que decir de él que es, es mejor decir que será,²⁹ porque mientras vivimos no acabamos de ser el ser que estamos llamado a ser.

No obstante lo creado en ambos casos —el ser de la criatura no personal y el de la personal— es distinto, pues en el primero se trata de un

²⁹ “En antropología no se puede decir que el hombre *sea*, sino que *será*, o bien, que sin el *será* se elimina la dependencia” (Polo, *Antropología trascendental* 149).

ser necesario, mientras que el segundo es libre, lo cual indica que en este su vinculación con Dios no es necesaria, sino que puede ser libremente aceptada o rechazada, y en ambos casos, según un más y un menos. Lo que precede denota, obviamente, que la creación es un tema doblemente filosófico, metafísico y antropológico, no solo de teología sobrenatural. Por tanto, si algunas metafísicas o antropologías —como la de Heidegger— evaden este tema serán reductivas. Si el acto de ser humano es libre, no puede ser fundamento, porque el fundamento funda de modo necesario, mientras que lo que el hombre manifiesta es libre. La libertad no puede ser ni fundada (no sería libertad), ni fundante (lo fundado no sería libre). Por eso las exposiciones modernas de la libertad como causa, para Polo, carecen de sentido, porque la causa no es libre respecto de causar un efecto.

El vínculo de la persona humana con Dios es nativo, pero es libre. La libertad personal es apertura, es para; por tanto, requiere de una aceptación personal, de un destinatario. Esto indica que una libertad personal en solitario es absurda o, lo que es lo mismo, imposible. Por eso las descripciones modernas y contemporáneas de la libertad como “espontaneidad”, “autonomía”, “independencia”, etc. son, para Polo, reductivas. Por su parte, las descripciones clásicas de la libertad como “dominio de nuestros actos”, “capacidad de elección”, etc., las cuales ciñen en exclusiva la libertad a las manifestaciones humanas, son asimismo reductivas. Lo que precede significa que no se trata de que la persona tenga libertad, sino de que es libertad. Cada persona es una libertad distinta e irreductible a las demás. La persona es libertad. Como se ha adelantado, la noción de persona y la realidad que bajo ella subyace ha sido históricamente un descubrimiento cristiano y, en consecuencia, netamente teológico. Pero también es un tema filosófico,³⁰

³⁰ “En el cristianismo el ser humano no sólo es naturaleza, sino también persona; y la persona alude al ser. El hombre es un ser personal. Ser persona no es *physis*, ni tampoco el ser de que trata la metafísica. ¿Cabe una formulación metafísica de la noción de persona? A mi modo de ver, esa formulación ofrece inconvenientes. Desde luego, la persona es un tema teológico, pero la teología no es la filosofía. En teología especulativa se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, de la Persona de Cristo con dos naturalezas —donde, por lo demás queda claro que la persona es distinta de la naturaleza—, etc. Y 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” (Polo, *Presente y futuro del hombre* 165).

antropológico, el cual tiene, desde luego, relevantes implicaciones para la teología natural.

En efecto, escribe Polo que

... si existiera una persona sola sería el aislamiento puro y toda la riqueza de su ser sería superflua, no tendría ningún sentido. Por eso, admitir un Dios personal y no empezar a sospechar que Dios no puede ser unipersonal es incongruente. Monoteísmo sí, pero ¿eso significa monopersona? ... Una sola persona es imposible, porque entonces Dios sería absolutamente desgraciado ... y negar al único Dios el carácter de persona es aberrante; es el único Dios, pero eso no puede significar única persona. El enlace, el punto de enlace entre el tratado *De Deo Uno* y el *De Deo Trino* es esta relación, y los tratadistas no lo suelen considerar, sino que pasan a tratar del misterio; ahora bien, entre los dos tratados hay una conexión, y es que la noción de persona única es insostenible. Por tanto, una religión monoteísta que rechace la revelación de la Trinidad es muy difícil que entienda a Dios como persona, lo tiene que entender como el ser supremo o el Dios compasivo y cosas así. Yhavé es Dios, pero Dios no puede ser unipersonal. ¿Cómo es tripersonal? Eso es un misterio y ahí no puedo penetrar; puedo aventurar, hacer una teología trinitaria, pero el misterio permanece; sin embargo lo que es patente es que persona única es imposible *in divinis*. (*Persona y libertad* 234)

También *in humanis* es absolutamente imposible que exista una única persona, porque persona significa apertura personal, aceptación y donación personales; por tanto, co-persona.

5. APÉNDICE. EL MÉTODO NOÉTICO POLIANO, LOS HÁBITOS INNATOS Y LA TEOLOGÍA NATURAL

A sus 23 años Leonardo Polo descubrió un método filosófico para acceder a los temas reales más importantes, a dos de los cuales —el acto de ser del universo físico y el acto de ser personal íntimo, ambos abiertos, aunque distintamente, al acto de ser divino— hemos aludido en los dos epígrafes precedentes. Como se puede advertir, no se trata aquí de entender por método una serie de reglas que, *more* cartesiano, sean más o menos

artificiales, racionales o voluntarias, para adecuar el propio modo de pensar a ellas. Se trata, más bien, de haber descubierto la existencia de otros niveles noéticos humanos naturales más altos que los argumentativo-racionales que el hombre tiene naturalmente a su disposición.

Polo llamó a dicho método noético “abandono del límite mental”, porque entendió que el conocer racional operativo es limitado, porque, al conocer, forma objetos pensados o ideas, y al formarlos, se queda con lo conocido en ellos sin profundizar en la realidad y sin trascender lo ideal. Afirmó que ese nivel noético —el que ordinariamente empleamos— se puede superar. Al trascenderlo —añadió— se ejercen otros actos cognoscitivos superiores, cuyos temas reales son asimismo más altos que los conocidos por el pensamiento objetivo u objetivante. Sin entrar ahora a explicitar las diversas dimensiones que advirtió para trascender dicho límite —el autor distingue cuatro—, cabe indicar que el ejercicio noético de esa superación equivale en buena medida a lo que la tradición filosófica realista clásica denominó hábitos intelectuales.³¹ Tanto los adquiridos de la razón como los innatos superiores a ella trascienden dicha limitación operativo-objetiva racional.

Los hábitos adquiridos de la razón son superiores a las operaciones inmanentes de esta potencia, puesto que son precisamente el conocimiento de tales actos. Así, un acto de conocer es pensar esto o aquello, y otro superior y condición de posibilidad del precedente es saber que se está pensando en esto o aquello. Los hábitos adquiridos son este tipo de saber. Pues bien, de cara a desvelar el tema de la teología natural, hay que tener en cuenta solo los hábitos innatos, no los adquiridos. Los innatos, según Polo, son tres: la *sindéresis*, el hábito de los primeros principios y el de sabiduría. Según él, la *sindéresis* permite conocer (activar) las facultades superiores, las inmateriales (razón y voluntad); por su parte, el hábito de los primeros principios permite advertir los actos de ser reales extramentales (el acto de ser creado, el acto de ser divino y la dependencia necesaria del primero respecto del segundo); y el de sabiduría alcanza a conocer el acto de ser personal humano, el cual es abierto a su tema respectivo: Dios.

³¹ Una exposición de estas perfecciones noéticas humanas se puede encontrar en mi trabajo *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*.

Por tanto, de entre los hábitos innatos, de cara a conocer a Dios es pertinente ejercer el hábito de los primeros principios y el de sabiduría. El primero favorece el saber propio de la metafísica; el segundo, el de la antropología de la intimidad, a la cual Polo llama “trascendental”. Como se ha adelantado, el metafísico no es ni el único nivel noético humano que tiene por tema a Dios, ni tampoco el superior. Más alto que él es, obviamente, el acto de ser personal humano, o por mejor decir, el co-acto, porque este acto está conformado por unos rasgos trascendentales co-activos que son distintos jerárquicamente entre sí —la coexistencia libre, el conocer personal y el amar personal— (Polo, *Antropología trascendental* 1: 203-45). De entre estas dimensiones solo una es cognoscente: el conocer personal, el conocer a nivel de acto de ser, cuyo tema es el Dios personal y respecto del cual tal conocer es una incesante búsqueda.

Por medio del hábito de sabiduría (se puede tomar como equivalente al que Tomás de Aquino llamaba hábito originario mediante el cual el alma sabe que existe) buscamos nuestro sentido personal, es decir, el sentido de nuestro acto de ser, pero mediante este hábito no podemos desvelar el sentido completo de nuestro acto de ser, porque este es cognoscente y, como tal, es, a su vez, un método que remite a un tema personal distinto y superior a él. No está en nosotros la respuesta completa a nuestra búsqueda, porque somos una persona, no dos. Esto indica que no somos un invento propio, sino que somos criaturas, y que el sentido de cada persona solo lo revela Dios. Ahora bien, en el ser divino no ocurre lo mismo que en nuestro interior, puesto que ni es criatura ni es monoperosnal.³²

³² “En Dios sí que hay una persona pensante y, según el planteamiento normal de la teología, esa persona pensante, que sería el Padre, genera una persona pensante, que es el Hijo —sin meternos ahora a hablar del Espíritu Santo; con eso basta—. En Dios el conocimiento es tal que permite, diríamos, la ‘reiteración’ personal del cognoscente; en Dios no hay yo pensante y yo pensado, sino yo pensante y yo pensante; de ninguna manera yo pensado; que conste, puesto que el yo pensado es justamente un *pseudo-yo*, y eso, desde luego, no se puede admitir en Dios . . . Eso, conocerse el que conoce en su conocimiento sólo en Dios es posible; en el hombre, no. No sabemos cómo, y es un misterio: no podemos conocer el misterio de la generación del Hijo; sólo lo confiesa el que tiene la fe católica. Aquí, como se ve, la teología, o la fe, hace un papel de guía muy importante; si se quiere, aquí se trata de una vía negativa —no de una teología negativa, sino de una vía negativa—: a partir de la Trinidad de personas en Dios cabe plantear si hay algo parecido en la criatura; y la respuesta es que no; simplemente no” (Polo, *El conocimiento del universo físico* 235).

Dicho en síntesis, de lo que precede cabe concluir que, para Polo, “al exponer el método propuesto, es aconsejable hacer algunas observaciones globales sobre él. Ante todo, sus relaciones con la teología . . . La más teológica es la tercera dimensión (la antropológica)” (Polo, *Antropología trascendental 2*: 299). Conviene añadir también que, para Leonardo Polo, “no se puede sostener que el abandono del límite se identifique enteramente con dichos hábitos, pues el abandono es intermitente y los hábitos no. Así pues, la distinción del método propuesto con dichos hábitos ha de buscarse atendiendo a esta última indicación” (Polo, *Antropología trascendental 2*: 300). Con esto se advierte que el pensamiento poliano está en continuidad con el realismo clásico, pero no solo en cuanto a lo temático (realidad física, metafísica, antropológica y teológica), sino también a lo metódico, es decir, acorde con los diversos niveles jerárquicos del conocimiento humano.

6. CONCLUSIONES

Se pueden resumir en tres las conclusiones que sobre el estudio del ser divino, según la filosofía de Leonardo Polo, se pueden sacar en este trabajo:

1. Usando como método noético el hábito innato de los primeros principios se advierte a Dios como acto de ser necesario que es Origen. Tal hábito es el método de la metafísica y tal tema uno de los propios de esta disciplina filosófica.
2. Usando como método noético el conocer personal propio, el del acto de ser humano se accede a Dios como ser pluripersonal y libre. El método de acceso al ser divino es el conocer personal humano visto como acto de ser, es decir, la misma intimidad personal humana cognoscente. Pero para emplear dicho nivel cognoscitivo se requiere conocerlo, es decir, haber alcanzado a conocer el acto de ser personal humano, o si se desea, requiere desvelar la antropología trascendental o de la intimidad. Esta temática se alcanza con el ejercicio del hábito de sabiduría.
3. Es superior el conocimiento de Dios como ser libre y pluripersonal que como ser originario y necesario. Como la antropología trascendental permite el acceso al Dios personal, y es superior

saber que Dios es personal a saber que es origen, la antropología trascendental es superior en método noético y en tema conocido a la metafísica.

BIBLIOGRAFÍA

- Polo, Leonardo. *Antropología trascendental*. 2 vols. Pamplona: Eunsa, 1999-2003. Impreso.
- . *Curso de teoría del conocimiento*. 4 vols. Pamplona: Eunsa, 1984-2004. Impreso.
- . *El conocimiento del universo físico*, Pamplona, Eunsa, 2008. Impreso.
- . *El hombre en la historia, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria*, nº 207. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008. Impreso.
- . *El ser*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1997. Impreso.
- . *Estudios de filosofía moderna*, Pamplona, Eunsa, 2012. Impreso.
- . *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999. Impreso.
- . *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995. Impreso.
- . *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011. Impreso.
- . *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005. Impreso.
- . *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997. Impreso.
- . *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007. Impreso.
- . *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993. Impreso.
- . “Epistemología, creación y elevación”, pro manuscrito.
- Sellés, Juan Fernando, *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria*, nº 163. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003. Impreso.
- . *El intelecto agente y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 2012. Impreso.
- . *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008. Impreso.
- Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad. 1.
- . *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 1, ad 3.