

LA PLENITUD DE IDENTIDAD REAL

MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS

The purpose of this paper is to study Leonardo Polo's conception of the *principle of identity*. This identity is also called Origin; however, an adequate understanding of that expression requires a careful study of the way man comes to be aware of it

I. CÓMO ENTENDER LA IDENTIDAD.

En el pensamiento de Leonardo Polo, el principio de identidad es de suma importancia. Solidario con la noción de vigencia o de mutua respectividad que guardan los tres principios entre sí, es, además, el acceso a la noción de Origen. Adviértase también, que dicha noción tiene su correlato teológico como *fons et origo*, palabras sugestivas que han dado pie a numerosos comentarios de los Padres de la Iglesia.

1. El abandono de lo dado.

a) *La criatura como ser implicado.*

“La identidad del ser no puede establecerse empequeñeciendo la importancia de la actividad”¹. Así comienza el capítulo sexto de *El ser*. Para atisbar una actividad originaria, ante todo, debe subrayarse que es plenamente idéntica. Además, lo es hasta tal punto que no cabe una actividad originariamente idéntica que esté sujeta a término –y por supuesto, a contrario–. Para Polo, esta identidad es garantía de unicidad. La actividad es originariamente una por ser idéntica. De esta manera, toda pluralidad que en el Origen pudiera sembrar la división, implicaría un irreconocimiento del Absoluto, o bien, el no abandono del límite mental.

Cuando el entendimiento afronta un pensar al Absoluto, debe presuponer dos cosas. La primera, que un Absoluto alcanzado como objeto es inerte. Posteriormente justifiaremos tal pretensión. La segunda,

¹ L. Polo, *El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965, 198 (cit. *El ser*).

que sólo puede entenderse al Absoluto *absolutizando* nuestros juicios. Si una actividad que suponga *extra partes* es pensada analíticamente, se obtiene un juicio. Pero si tal actividad, en lugar de devenir *extra partes*, lo hace siendo máximamente una, y además única, de manera que el movimiento no se padece ni se elonga sino que le hacer ser tal, cualquier juicio es prematuro. La cuestión queda así por necesidad; se trata de salvaguardar la unicidad de Dios. Todos los clásicos asimilan al juicio cierta composición. Pero en Dios no hay posición.

Por estas razones, la identidad del ser no es algo ignoto. No es humano creer que el conocimiento limitado del hombre no puede recabar para sí un conocimiento que le está vedado al mismo tiempo que le implica. El conocimiento de Dios no es una aspiración, sino una realidad. El Absoluto no está vedado. De ser así, la realidad no estaría abierta y el hombre sería trascendentalmente ciego². Con ello se afirma la imposibilidad del conocimiento del hombre *sin origen*. El ser humano puede no llegar nunca a ejercitar los hábitos correspondientes al conocimiento del Absoluto, pero no ejercitar esos hábitos no comporta su inexistencia. En este sentido, la misma noción de apertura del ser del hombre hace posible su coexistencia. Esa apertura trascendental se hermana con el intelecto agente.

Como es lógico, nuestra propia limitación comporta que lo real está clausurado (o que la creación *fue*). Aunque existe el movimiento, los principios no se ocultan; pueden ser gnoseológicamente oscuros, pero no inaccesibles. Para su ocultamiento, sería imprescindible un cierto dominio sobre ellos. Pero la inteligencia humana no puede imprimir su huella en ellos, porque, en frase célebre del Polo, “el fuego pensado no quema”. Es más, el mismo conocimiento de su ocultación constituye un cierto dominio sobre ellos. Sólo con tal advertencia descubre el hombre que él no es el origen del ser, pues el poder de la inteligencia se limita a respetar las prioridades que le son dadas. Precisamente por eso, se ve en la obligación de tener que abandonar las suyas, lo cual es sinónimo de una cierta pasividad.

De esta manera, lo real como *otorgado* al hombre lo es *qua talis*; el hombre en su propio vivir asimila su limitación como una situación real de la que él no es ni se siente responsable. En este sentido, también Polo ha descrito el abandono del límite como el conocimiento de prioridades ajenas al sujeto (y por consiguiente, al objeto). Tener que estar continuamente abandonándose no es sólo una razón ascética de humildad, sino también una limitación real que sólo ejercitada deviene fructífera.

² Una realidad cerrada y una ceguera trascendental redundarían en la opacidad del principio. Pero un principio ignoto comporta una realidad ignota que cierra la posibilidad de una explicación sistémica del universo. El universo sería algo así como un *puzzle* mal encajado, un eterno rompecabezas.

Por ello, el origen está ligado al universo precisamente por ser su *coprincipio*. La limitación del hombre –también la del universo– no puede ser menos real que su origen. El origen físico dicta el término. El origen de la metafísica también. Si para el hombre, la existencia extramental le es prioritaria, para ella también lo es su origen. En el fondo, el hombre se encuentra con que tal vinculación no es objetiva, como antes se ha señalado.

Por consiguiente, podemos resumir que el conocimiento de Dios no es sólo posible sino necesario. El hombre que no ha llegado a contemplar absorto el Absoluto, padece la orfandad real de no haber dado con el origen. En cualquier caso, aquí se está tratando el alcance racional del Absoluto. La dimensión racional no agota el acceso a la identidad. De hecho, veremos que la identidad se reserva su propia intimidad. Sería una imperfección de la identidad presentarse mutuamente vigente al tiempo que se da entera. El Absoluto como Origen está referido, junto con su pura actividad, a los otros principios; ni la razón humana tiene la apertura necesaria como para abarcar totalmente su origen, ni la identidad es la más alta visión del Absoluto.

Las desvinculaciones, sin embargo, nacen cuando no se abandona la presencia. Hasta el momento, nadie siembra obstáculos sobre el alcance objetivo de Dios. Pero conocer el Absoluto como objeto comporta ya su desvinculamiento. El problema estriba en la imposibilidad de conectarlo con el principio de causalidad. Dios como objeto no es una comprensión ilegítima, pero dificulta notablemente la noción de vigencia. Al no aparecer, se plantea como aporía lo que en el abandono indica el modo de ser de los principios.

Las pretensiones de la modernidad acendradas en la desvinculación de la criatura, caen bajo esta perspectiva como ilusorias. El solipsismo de algunos autores como Hobbes, Locke o Nietzsche no tiene raíces metafísicas. Son tan sólo situaciones vitales en inserción con la libertad, y que, generalizadas como principios metafísicos, desarrollan el concepto de individualismo moderno. Es un dato de experiencia común que las sociedades individualistas siguen padeciendo numerosas aporías que normalmente se ven resueltas en conflictos. Las visiones metafísicas inatentas son un lastre para la sociedad. La noción de crisis es propiamente metafísica.

b) El genitivo del origen.

Genitivo procede del término latino *genus*. El género ha tomado el nombre en Polo de una operación del entendimiento. Las operaciones generalizantes constituyen la línea negativo-racional abordada en el tercer tomo del *Curso de teoría del conocimiento*.

En términos comunes, generalizar comporta la subsunción de los particulares bajo un género que aúna las notas análogas de los abstractos, llegando así a la concepción de un término conciliador. Dicho término recaba lo común a los abstractos y abandona lo particular. Es la forma de ascender en el árbol de Porfirio para llegar así a las nociones más comunes de la realidad. Por lo demás, debe sentarse que una mayor comunidad no conlleva mayor realidad.

El Origen se ha definido como una identidad en mutua vigencia. Pues bien, esa afinidad de los principios no es una derivación en forma genitiva. Es decir, el Origen no es legible como «Origen de», pues en tal caso, estaríamos en presencia de un término inicial y no de un Absoluto. El «Origen de» deja abierta la puerta al neoplatonismo. La identidad que siendo vigente carece de respecto configura la noción de Origen.

El resultado de esta breve descripción no comporta el irreconocimiento del Origen. El Origen es también Incausado, pero la criatura no es causada por el Incausado, sino que ella es una causa causada. «Causada», no tiene un «por», pues en la misma causación el Absoluto no queda prendado de la criatura de modo tal que constituya un vínculo. El vínculo tal podría entenderse como aquello que *todo* lo creado tendría en comunidad con el Creador. Pero pensar que el Incausado quede subsumido bajo una idea general como la de *vínculo*, nos hace sospechar de la posibilidad de un «Origen de».

Por consiguiente, ningún sentido creatural determina al Incausado. Sólo así lo real queda plenamente autónomo, y el Origen plenamente idéntico. Además, Polo advierte que el Origen tampoco puede pensarse como formalmente idéntico³. El Origen *es* idéntico. Cuando la identidad comienza a separarse del ser la lógica se cierne sobre el Absoluto: “toda conexión mental entre ser e identidad llega tarde”⁴.

La dicotomía entre la identidad formal y la real es inconmensurable. Pensar formalmente la identidad acarrea un serio perjuicio para el Incausado. La noción de identidad como principio lógico clásico no se solapa. Es necesario abandonar concepciones lógico-formales que distraigan la atención. Cuando el Incausado es vislumbrado en su radical primordialidad, la lógica queda en suspenso; el entendimiento se zafa de estas operaciones mucho antes. Una identidad formal como $A=A$ es equívoca respecto del Origen, que como ya se dijo, carece de término.

³ L. Polo, *El ser*, 292.

⁴ L. Polo, *El ser*, 298.

2. La incisión de S. Anselmo.

a) *La simultaneidad.*

Todavía hoy se sigue discutiendo sobre el argumento ontológico que S. Anselmo vislumbró hace nueve siglos. La apuesta es fuerte. Extraer la existencia de Dios desde su mera idea es una tentativa que ningún pensador se deja de plantear. Pero no por ello deja de ser arriesgada. Intentar destapar la realidad desde la idea puede convertirse en un arma de doble filo; la sombra del idealismo acecha a cualquier pensador que exagere la importancia de aquélla.

Es evidente que la hipótesis, detenidamente examinada, no resulta clara. Como dice Polo: si A es infinita, A existe de suyo⁵. Se postula que la idea de Dios es infinita, y que tiene que serlo de tal manera que revista la inmediatez ser infinito-existencia. De otra manera planteado, lo que S. Anselmo busca es un acercamiento a la existencia desde la esencia. La incisión, sin lugar a dudas, es profunda.

Pero abordar el problema en estos términos siembra aporías insoslayables. En primer término, señala Polo que separar existencia y esencia constituye un error cuya mayor gravedad estriba en distraer la atención. El error se halla en el principio, de manera que preguntarse qué es lo que A necesita para existir arruina la base misma del argumento. Si en el inicio se está mentando una esencia que busca desesperadamente su existencia, el argumento no deja de sonar a Leibniz, quien parte de la necesidad lógica de un mundo posible.

La otra acusación –aún más grave–, muestra la contingencia del argumento desde su origen. En la medida en que tal esencia *necesita* de una existencia, el necesitarismo de la existencia de Dios irrumpe sobre su Omnipotencia. Pensada, la conexión se postula como necesaria; pero real, tal conexión indica una cierta imperfección relativa de Dios, al tener que plantearse la existencia como separada de la esencia. Si bien Anselmo se propone como objetivo inmediatizar la conexión esencia-ser en virtud de una necesidad lógico-interna, en el fondo la idea *necesita* de la lógica.

Por este motivo, la cuestión no es tan trivial. La lógica del argumento no señala que Dios exista, sino que *no hay más remedio* que exista. Significa que en Dios, el paso esencia-existencia es simultáneo. Pero tras él, deviene el ocaso del ser real. Cuando la necesidad lógica triunfa, el argumento se vuelve más débil. El Absoluto, si pretende ser tal, se ve subordinado a su lógica interna, lo cual es sinónimo de la amenaza que la lógica supone para Él: la lógica se comporta como un *a priori* respecto de su existencia.

⁵ L. Polo, *El ser*, 292.

La existencia de Dios es demostrable. La incisión que S. Anselmo produce se padece en el orden real. El salto lógico de la idea a la realidad es abrupto. La existencia extramental no es lógicamente necesitante. Sin embargo, hay que notar que la idea de Dios en Anselmo, lo es en la medida en que tiene interés para hallar su conexión con la existencia. De esta manera, la propuesta de San Anselmo se hace irreconciliable con el abandono del límite. El límite no puede abandonarse *suponiendo* un inicio, un híbrido lógicamente necesitante que logra la existencia *a posteriori* pasando por dos filtros: el de la simultaneidad y el de la lógica.

Para advertir el hondo contraste que estamos indicando, basta fijar la atención en el método. Con él, conocemos lo que es Dios en mutua vigencia existente, pero no qué significa existir para su propia identidad. Ello se reserva a la intimidad divina. Si Anselmo arriba a la existencia *a posteriori*, con el abandono del límite se logra *a priori*, antes de toda suposición.

Entender cabalmente este planteamiento lleva a considerar la demostración de la existencia divina como el culmen de la primera dimensión del abandono del límite. Es la cúspide de la metafísica del universo. La proclama de este campo del saber construye el nexo tan codiciado por Kant y por toda la modernidad para poder pensar a Dios –y no la necesidad lógica de su existencia– sin necesidad de cruzar el puente que lleva a la teología o sin tener que postular su existencia para poder principiar.

b) *La aplicación de la infinitud.*

El discurso de Anselmo se nutre de un postulado inapelable: Dios es el ser infinito. En efecto, no podemos soslayar la importancia que para la filosofía ha supuesto el hallazgo de estre atributo divino⁶. Para la filosofía clásica, la infinitud del ser divino es cognoscible a través de la dimensión finita del hombre. Lo aludido hace recapacitar al ser humano sobre su misma distensión, llegando por deducción a la conclusión de que Dios es el ser no-finito.

Tal pretensión es legítima. Abrazar, sin embargo, el infinito ideal para culminar en la existencia divina, no está justificado. Si Anselmo pretende dar una demostración de la existencia de Dios, no puede sostener en el punto de partida aquello que se procura demostrar. Por lo cual, se ve obligado a partir de la idea de infinito a secas, es decir, dejada al margen de la existencia divina. Por esta razón comienza: “todo

⁶ A. González Álvarez, *Tratado de metafísica*, vol. II: *Teología natural*, Gredos, Madrid, 1968, 374-378.

el mundo tiene en mente la idea de Dios como la de un ser infinito". El ser infinito que incoa el argumento no es todavía real, ya que la idea de infinito consiste precisamente en su base.

Sin embargo, Polo recela de tal punto de partida. "Pues la idea de infinito es inexistente. Y no sólo porque sea una mera idea, incluso discutible, sino porque no puede unirse a un sentido aceptable de la existencia"⁷. El telón que vuelve a aparecer al fondo se puede describir ahora de otra manera. Cuando la idea de un infinito es puramente lógica, resulta inexistente. La aporía entonces, no deja lugar a dudas: ¿de qué habla San Anselmo cuando postula un infinito de una puridad lógica tal?, ¿dónde reside la *potencia de existencia* que calladamente ostenta el infinito?

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

El argumento no es vano, pero admite réplica. De un lado, la solución aludida conculca el postulado inicial. A este respecto, aquí ha quedado establecido que S. Anselmo no puede no partir de la idea de un infinito existente. De este modo, el comienzo sería una pura hipótesis, porque nadie está en condiciones de experimentar que existe una idea infinita al margen de lo real. Así, el principio del argumento estaría en contradicción con su término. Por consiguiente, seguir defendiendo el argumento precipitaría en un ontologismo, cuando es fácil demostrar que una solución tal quedaría lejos de las intenciones de Anselmo.

La primera réplica puede sostenerse sin salir de su argumentación. Como también dice Polo: "A es una hipótesis no comprobada". Pero de otro lado, plantear la opción entre posibles lógicos y posibles reales carece de todo sentido metafísico. La potencia de existencia es un término ingenuo que atenta contra la novedad pura que reviste al ser divino. Potencia de existencia es también descriptible como pre-existencia, lo cual resulta inconciliable con la noción de Origen.

La verdadera potencia que corresponde al *actum esse* es la esencia, pero la anterioridad de la esencia respecto de la existencia es nula. Además, la filosofía clásica admite universalmente que el acto es siempre anterior a la potencia. Por tanto, cuando se piensa sobre posibles o sobre meramente posibles no se accede a la realidad, no cabe metafísica.

Del mismo modo, postular que Dios es infinito es próximo a decir que Dios es causa. Ya quedó anteriormente dicho que Dios no es una

⁷ L. Polo, *El ser*, 282.

causa, sino el Incausado. Polo acierta cuando niega la posibilidad de pensar el infinito. Sin lugar a dudas, él está pensando en la conculcación del axioma C. Pero además, si infinito es la no-finitud real, la negación de la limitación es una nota real. Recuerda un tanto al planteamiento dialéctico: la superación de la limitación por vía de negación.

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

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



II. EL ORIGEN DE LA TEOLOGÍA.

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

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

Toda predicación que del Absoluto pueda hacerse sólo es asimilable a un plano trascendental. Para entender toda predicación acerca del Origen debe olvidarse la estructura judicativa sujeto-objeto, pues en Dios todo juicio redundaría. *Quoad se*, ninguno de los hábitos que el

hombre pueda ejercer es relevante para el Origen. De lo contrario dejaría de serlo. El hombre sólo puede aportar algo al infinito mediante su voluntad.

Por eso, el hombre llega existencialmente tarde para recabar un serio conocimiento sobre la plenitud divina. La persona, que es imagen de Dios, encuentra que la culminación del abandono del límite es plenamente insuficiente para inteligir al Incausado. Como dice Polo, "...la intimidad del Origen es inaccesible tanto si se abandona el límite mental como si no se abandona"⁸.

En efecto, la culminación del abandono que permite llegar al Absoluto como principio de la metafísica muestra que el Incausado es plenamente idéntico. Además, establece que el estatuto de la identidad no es meramente formal, sino originario. Esto manifiesta la grandeza de tal advertencia, ya que, al asimilar esta comprensión al objeto de la Teología, ninguna ciencia se solapa. Haber creído que el Misterio de la Trinidad conculca el principio de identidad se corresponde en el plano metafísico con una intelección formal del Incausado. Tal desviación se constituye al conducir la plenitud originaria a un $A=A$, precisamente cuando el Misterio establece que $A=A$ si y sólo si $A=B$, cuando A es existencialmente distinta de B en el Origen. En cualquier caso, tampoco la Teología pretende una comprensión del Absoluto como una pura contradicción, que es lo que formal y lógicamente puede extraerse de este punto. Una lectura formal del Misterio de la Trinidad conduce a la dialéctica hegeliana. Cuando Hegel sostiene que la contradicción es motor de realidad, estamos asistiendo a un descenso de la categoría de la fe. De modo metafísico, Hegel busca instalar la triple unicidad de la Trinidad sobre la existencia extramental. Con lo cual, la fe desciende a la categoría de la razón, y lo que es peor, queda al descubierto la intimidad del Origen. Verdaderamente, los intentos de Hegel se llevan a cabo a costa de la cosificación del Absoluto, lo cual, resulta contradictorio con su pretensión de establecer la ciencia absoluta. Al reducir la intimidad del ser divino queda como bagatela. Es una estéril disolución de lo infinito en lo finito para encajar la totalidad del saber en la dialéctica⁹.

De esta manera, el nuevo planteamiento está obligado a mostrar la sincronía de ambas dimensiones. El principio de identidad debe cuadrar con el objeto de la teología. No pueden detectarse razones positivas para admitir la Trinidad en el plano metafísico, precisamente porque ésta comporta la Revelación del Origen: "...nuestro saber metafísico acerca de las relaciones personales se cifra en su equivalencia con lo

⁸ L. Polo, *El ser*, 292.

⁹ L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985.

inaccesible de la noción de Origen, lo cual es una positiva ganancia para la visión metafísica de este último¹⁰.

Ante todo, la interpretación metafísica de las relaciones personales que enseña la teología no puede dejarse en manos de la suposición. Hipostatizar la reciprocidad idéntica de Dios sería acercarla al planteamiento dialéctico del que aquí se pretende escapar. Las relaciones, plenamente donales, son al mismo tiempo idénticas, y se convierten con la existencia de Dios. Por tanto, cada una de las relaciones personales es Dios¹¹.

Al mismo tiempo, cada relación es una actividad extrovertida. Que Dios sea donalmente trinitario implica que no puede ser *noesis noeseos noesis*, pues su actividad no es autorreferida sino vertida hacia las otras personas. “Fuera de la actividad relacional no cabe sino creación”¹². Esta última, lejos de salir de la relación Trinitaria, es máximamente participada por las personas. La creación se atribuye a Dios Padre como dato de fe. Pero propiamente no puede pensarse que la creación sea competencia exclusiva del Padre. Ello atentaría contra su dignidad, porque ninguna persona actúa a expensas de las otras. Todo lo que siembre la alteridad en Dios comporta suposición. Al tratar sobre el Incausado debe tenerse en cuenta que ni la identidad es menoscabo de la Trinidad ni viceversa.

Por tanto, si decimos que Dios Padre es el que crea, también podemos establecer que es Dios el que crea, sin que “Dios” sea en este caso lo que tienen en común Padre, Hijo y Espíritu Santo. En ese caso, se hubiera trazado una trampa a la identidad, pues si hay aspectos comunes las personas no coinciden en el Origen. Por este motivo, “el Hijo es *Genitus* y no efecto”¹³, y el Espíritu Santo *Procedens*. El sentido estricto de estos términos es radicalmente diferente de todo lo que pueda suponerse. La Procedencia del Espíritu Santo y la Generación del Hijo carecen de analogía, precisamente por unas notas ya aludidas: la originariedad y la identidad. Preguntar el parecido de ambas actividades divinas o indagar si ambas son causadas no tiene sentido.

Una comprensión causal de la existencia divina consiste en plantear cierta presencia del Hijo en el Padre *antes* de la Generación. El Hijo pre-existiría de algún modo en el Padre. Esta podría ser una cláusula spinozista para salvar la suposición de la actividad divina. Pero en ese caso, la segunda persona no aportaría novedad, no sumaría en la Trinidad. Todo constituiría un despliegue de la intimidad divina, que estaría almacenada eternamente en el Padre. En este sentido opera la *causa sui*: “...la única manera congruente de afirmar la distinción de

¹⁰ L. Polo, *El ser*, 311.

¹¹ L. Polo, *El ser*, 318.

¹² L. Polo, *El ser*, 319.

¹³ L. Polo, *El ser*, 319.

personas es admitir que la actividad divina no se constituye de un modo unipersonal; o lo que es lo mismo, que es imposible el carácter originario del Ser, por lo pronto, sin la Generación¹⁴.

Sin embargo, ningún emanacionismo podría justificar las actividades divinas por su necesidad, pues justamente está planteado que el tener que engendrar no significa la limitación para la identidad, sino su congruencia con el Origen. Por eso, el ser trino no es limitación alguna para Dios, sino que es espejo de su libertad. La libertad radical que atraviesa al Incausado resulta también originaria, siendo así idéntica con la Trinidad de personas.

Al Hijo le distingue del Padre su Generación. Ser distinto respecto del Padre al mismo tiempo que se es generado no conlleva el necesitarismo divino. El Hijo no es algo que el Padre necesite “para sí”, porque la irrelación consigo de las personas ya no es sostenible. El Padre, por tanto, estaría en un supuesto *inicio* de la Trinidad. Tampoco el Padre queda agotado en el engendrar, porque de este modo no se evitaría la emanación. Lo que en realidad debe decirse “es que el Origen es engendrado a otra Persona. Pero no *al* engendrar o *por* engendrar, sino por Origen¹⁵.”

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

Miguel García-Valdecasas
Dpto. Filosofía
Facultad Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

¹⁴ L. Polo, *El ser*, 321.

¹⁵ L. Polo, *El ser*, 322.

