

Dios como ser. Sobre un nuevo estilo de teología natural

God as Being. On natural Theology's New Approach

ENRIQUE MOROS

Universidad de Navarra
enmoros@unav.es

RECIBIDO: 22 DE NOVIEMBRE DE 2011
ACEPTADO: 21 DE DICIEMBRE DE 2011

Resumen: Dios es el Ser. A partir de esta afirmación tomista clásica se estudia la nueva forma de plantear la teología natural como consecuencia del abandono del límite mental en cuanto método de la metafísica. Dicho abandono permite pensar los primeros principios en su carácter existencial y en su mutua vigencia. Se descubre que el carácter existencial de Dios es el primer principio de identidad. A partir de ahí se estudia a Dios como Incausado. Se reflexiona sobre el alcance de la demostración de la existencia de Dios y se desarrollan las nociones de Origen, ámbito de la máxima amplitud y reserva originaria. De esta manera se delinea la arquitectura de una teología natural novedosa y con grandes posibilidades especulativas.

Palabras clave: Dios, Ser, Primeros principios, Incausado, Origen, demostración de la existencia.

Abstract: God is the Being. From this classic thomistic affirmation there is studied the new way of raising the natural theology as consequence of the abandon of the mental limit as the method of the metaphysics. The mentioned abandon allows us to think the first principles in their existential character and in his mutual reference. We discover that the God's existential character is the first principle of identity. From there God is studied as Uncaused. We think about the scope of the demonstration of the God's existence and we develop the notions of Origin, area of the maximum extent and original reservation. Hereby there is delineated the architecture of a new natural theology and with big speculative possibilities.

Keywords: God, to be, The First principles, Uncaused, Origin, demonstration of the existence.

La filosofía debe plantearse de inicio todas las dificultades. Así, con referencia a un texto de Tomás de Aquino, comienza Leonardo Polo lo que podríamos llamar su filosofía sistemática. Por otro lado, nunca logramos formular de una vez todas las dificultades. La metafísica se ocupa de los principios más universales o de los primeros principios. Pero éstos no pueden ser reducidos a uno solo: son varios y cada uno es realmente principio y todos lo son a la vez. En la medida en que lo he entendido bien, los principios no solo se refieren al ser, sino que expresan el ser. De este modo, el ser no puede ser uno.

Si esto es así, entonces propondré en las siguientes páginas un desarrollo de la comprensión poliana de la metafísica en relación a la cuestión de la creación, como hilo rojo en el que se pueden enhebrar los elementos más originales y de mayor alcance de la filosofía poliana. Se trata, ciertamente, de seguir una sugerencia poliana formulada en *El acceso al ser*: “El tema de Dios, atracción y acicate decisivo del saber, se abordará en todos ellos”¹ (‘Ellos’ puede referirse tanto a todos los temas que se alcanzan con el abandono del límite mental, como a todos los capítulos y apartados de los libros donde se desarrollará). También puede plantearse negativamente: las cuestiones últimas de la metafísica no se plantearían sin la presencia silenciosa de Dios. Sin Dios no habría metafísica ni valdría la pena ocuparse de ella. Sin Dios los principales temas de la metafísica no podrían comparecer. Sin Dios la metafísica ni siquiera empezaría.

Considero que esta investigación sigue la línea que trazara Tomás de Aquino en la cuestión tercera del *De Potentia Dei*², cuando se pregunta si puede probarse filosóficamente la creación divina. Allí argumenta del Doctor Común que la cuestión de la creación aparece en los filósofos cuando estos alcanzan una consideración universal del ser. Pero alcanzar una consideración universal del ser es exactamente la consideración filosófica por excelencia. Según Santo Tomás esto ocurre con Platón y Aristóteles y se prolonga en la consideración de Avicena, cada uno según la inflexión particular de su filosofía. El propio Tomás de Aquino parece hacer suyas cada una de las argumentaciones que presenta como de los filósofos anteriores. La idea es que la investigación universal del ser se traduce necesariamente en una consideración del ser creado y del Creador. En Polo, la investigación del ser extramental en su propia dinámica permite o exige una consideración de la creación y de Dios. El ob-

¹ *El acceso al ser*, 2004², Pamplona, Eunsa, 298: es la última frase del libro.

² TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, 3, *La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 128, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, 43 ss.

jetivo de esta investigación es establecer las articulaciones concretas que adquiere esta navegación filosófica contemporánea.

La negativa poliana a la reducción de los principios a uno y único se corresponde con el rechazo del monismo, que en clave filosófica equivale al panteísmo o, si se quiere, con la diferencia radical entre Dios y la creación. “Los primeros principios no pueden reducirse a unicidad: son más de uno y, además, uno de ellos es la identidad”³. En este punto la expresión ‘diferencia radical’ significa ‘diferencia en el ser’ o ‘irreductibilidad última’. Por diferencia en el ser es menester entender una actividad última diferenciada, es decir una actividad desarrollada de acuerdo a principios irreductibles. Esa diferencia irreductible desaparecería si se afirmara, por ejemplo, que Dios es el ser, es el mismo ser que poseen los seres finitos y que expresa su última actualidad. Entonces esa diferencia quedaría reducida quizá a la diferencia entre el ser finito y el infinito. En ese caso se daría, ciertamente, una diferencia, pero no podríamos denominarla irreductible, porque la realidad misma de la actualidad de “Dios es el ser” y “los entes *tienen* ser” y en los dos casos se trata del mismo ser.

Un tomista contemporáneo lo expresa así: “He intentado mostrar que Dios está más allá del mundo en el que esto puede decirse... No hay ningún modo mejor de expresar esta verdad fundamental de la trascendencia de Dios que la tradicional: que Dios es su *esse*, mientras que el *esse* de las criaturas es recibido. Las criaturas no *difieren* de Dios. Dios no es lo que queda cuando eliminamos las criaturas. Dios y las criaturas no pueden ser pensadas a la vez, ni tampoco aparte. Simplemente eso que no es Él, es suyo”⁴. En estas palabras se puede apreciar el núcleo problemático de la expresión de la trascendencia divina. Dios es el ser y las criaturas tienen ser. Pero la diferencia entre Dios y las criaturas no es el ser. Las criaturas por su ser no difieren de Dios, sino que se le parecen. Y el ser de Dios no difiere del de las criaturas, porque todo agente hace siempre algo semejante a sí mismo⁵. La necesaria conexión entre el creador y la criatura pone en tela de juicio la misma simplicidad divina, porque ¿qué puede significar que Dios tenga algo que no lo sea? No conozco ninguna forma adecuada de responder a esta cuestión.

³ *El ser, Tomo I: La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1997, 33.

⁴ MCCABE, H., *God and Evil in the Theology of St. Thomas Aquinas*, ed. & introduction by Brian Davies, Foreword by Ferry Egleton, London, Continuum, 2010, 129 (cursivas en el original).

⁵ Cfr. ROSEMANN, PH., *Omne agens agit sibi simile: a “repetition” of Scholastic metaphysics*, Leuven, University of Leuven Press, 1996.

Si la diferencia entre Dios y las criaturas se refiere directamente a la que media entre ser y poseer o tener el ser es cierto que lo común es el ser, pero no puede apreciarse la diferencia a nivel de ser. Las criaturas poseen ser, no lo son; pero inmediatamente es preciso advertir que Dios es y tiene, porque ¿cómo podría algo quedar fuera de Dios? La diferencia entre Dios y las criaturas queda, por tanto, referida a la omnipotencia creadora divina, a través de la cual Dios pasa a ser Señor y a disponer del mundo. El problema puede formularse entonces de la siguiente manera: ¿qué gana Dios con la creación? Esta pregunta tampoco puede ser respondida de modo satisfactorio, porque Dios no puede ganar nada ya que es el ser con todas las perfecciones. Las aclaraciones son importantes y la capacidad analítica que se ha puesto en juego resulta deslumbradora. Sin embargo, esta respuesta dejan en nosotros un poso de insatisfacción: estas observaciones no nos llevan más allá de la teología negativa en sentido propio. No nos dicen nada directo acerca de Dios ni, por tanto, pueden explicar la diferencia entre las criaturas y el Creador.

Es verdad que McCabe se enfrenta a un modo de distinguir entre Dios y las criaturas que, según él, tiene su origen en Suárez y según el cual la primera distinción en el ente es la que se da entre lo simplemente infinito y lo finito, a la que sigue otra distinción, que resulta equivalente a la anterior, entre el ser necesario y el contingente⁶. Frente a esas distinciones, McCabe sostiene que la distinción fundamental es la que se da entre aquel ente que es el ser mismo y lo que simplemente lo tiene pero no lo es. Adviértase que las distinciones establecidas por Suárez son las que sirven para establecer el argumento ontológico y el argumento ontológico modal, tanto en sus versiones clásicas de Anselmo, Buenaventura y Escoto⁷, como el de las formulaciones racionalistas de Descartes⁸, Spinoza y Leibniz⁹, y en las contemporáneas de Malcolm, Hartshorne¹⁰, Plantinga¹¹ y Gödel¹².

⁶ Cfr. MCCABE, op. cit., 94-95.

⁷ Cfr. ROVIRA, R., *La fuga del no ser: el argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica*, Encuentro, Madrid, 1991.

⁸ Cfr. BALIBREA, M. A., *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

⁹ Cfr. GONZÁLEZ, A. L., *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 2004.

¹⁰ Cfr. MOROS, E., *El argumento ontológico modal en Ch. Hartsborne y N. Malcolm*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1995.

¹¹ Cfr. MOROS, E., *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*, Pamplona, Eunsa, 1997.

¹² GÖDEL, K., 1970, Note on the ontological argument given to Dana Scott; published along with related manuscript material, in *Collected Works*, Vol. III, edited by Solomon Feferman et al., New York: Oxford University Press, 1995.

Por otro lado, White sostiene que Santo Tomás en la q. 15 de la *prima pars* de la *Suma Teológica* pretende combinar de modo coherente dos posiciones aparentemente incompatibles: que ‘una idea en Dios es simplemente la misma esencia divina’ y que ‘hay muchas ideas en Dios’. “Estas dos tesis son necesarias para apoyar la afirmación de que hay una semejanza entre Dios y su creación y siguen del hecho de que para crear algo, Dios debe tener una idea de esa creación. La propia solución de Aquinas consiste en decir: ‘La idea no es el nombre de la esencia divina como tal, sino en la medida en que ella es semejanza o naturaleza inteligible de esta o aquella cosa. Por tanto, se dice que hay muchas ideas en la medida en se afirma que una esencia provee la inteligibilidad de muchas naturalezas’, Esto permite asumir la doctrina de que ‘Dios en su esencia es la semejanza de todas las cosas’”¹³.

Además, resulta difícil sostener que las diferentes esencias de las cosas materiales o vivas se encuentre como ideas divinas en la mente del Creador. El mismo Santo Tomás afirma que “el orden del universo como una totalidad es el objeto especial de la intención de Dios”¹⁴. Aquí el punto de referencia resulta la acción humana que requiere una intención previa a su realización, exige una ideación del fin que mueva a actuar. Pero se establece una diferencia palmaria con la acción del agente finito: lo propio del agente creador es el orden del universo y no la constitución de las esencias de los diversos seres. Librar la mente divina de las ideas de las cosas abre el camino a una consideración metafísica de la creación más allá del orden antropológico de la consideración de la acción. Podemos advertir en esta frase, además, una sugerencia acerca de la unidad del mundo, según la cual no tiene sentido sostener la existencia separada de los seres individuales que lo componen. La unidad del mundo es una unidad de orden, una totalidad. Entonces la semejanza divina reposa propiamente en el ser pero ahora ya como diferencia: el universo es una totalidad, mientras que Dios es simple. Esto es más fácil de sostener si nos hemos librado del mundo de las esencias en las ideas divinas.

Pero no es fácil desarrollar la idea de la participación en el ser de lo finito. Norris Clarke afirma que “ya que todo el efecto ha llega a ser desde su causa y como don de la causa, y ya que la causa no puede dar lo que ella misma no posea, al menos de algún modo equivalentemente más alto, entonces salvo

¹³ WHITE, R. M., *Talking about God. The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language*, Ashgate, Burlington, 2010. Las citas de Santo Tomás que se incluyen son de los artículos 1 y 2 de la q. 15 de la Iª pars.

¹⁴ S. *Tb.*, I, q. 15, a. 2.

que estemos dispuestos a caer en la ininteligibilidad debe haber alguna semejanza entre el efecto y su causa, al menos en el orden más fundamental de la existencia y en la propiedades del último satélite, tal como la unidad”¹⁵. Aquí parece referirse a las propiedades trascendentales, que como tales forman parte destacada de cualquier pensamiento que quiera llamarse con propiedad metafísico. Ahora bien, la consideración de los trascendentales debe tener en cuenta que estas nociones son necesariamente análogas. Y la analogía solo puede sostenerse desde el entrecruzamiento de igualdad y diferencia. Si solo hubiera igualdad la analogía se resolvería en identidad y las diferencias trascendentales colapsarían en pura sinonimia. Si solo se señalara la diversidad, entonces las diferencias se tornarían absolutas y la analogía se resolvería en equivocidad. Si esto es así, entonces el ámbito trascendental es sobre todo un orden. Y el orden comparece cuando hay un principio.

White ha señalado el principio fundamental que guía el desarrollo tomista de la analogía: la idea de los nombres divinos. “La más importante contribución de Aquinas a la teoría del lenguaje religioso es su argumento a favor de que la idea de que las palabras que usamos para las perfecciones divinas tienen su uso primario en su aplicación a Dios y que su uso en la vida diaria para hablar de la criaturas es un uso secundario”¹⁶. Pero este autor está demasiado preocupado por el lenguaje religioso. La explicación metafísica del tema se refiere a la participación causal. Así la explica él: “En la explicación que estamos examinando, Aquinas nos ha ofrecido una teología natural altamente integrada, en la que su metafísica, epistemología y la teoría del lenguaje religioso se compenentran perfectamente. El tema central que atraviesa esta explicación, la idea que liga los diferentes elementos, es la idea de la ‘participación causal’ –una concepción de la causalidad de acuerdo a la cual a la vez ‘un agente produce su semejanza’ y también hay una causación “analógica”, según la cual una causa es superior a sus efectos”¹⁷.

La doctrina de la participación causal es una doctrina consolidada en el tomismo contemporáneo, pero no siempre se entiende bien. Por ejemplo, Norris Clarke afirma: “Hay sólo un puente que nos capacita para atravesar el abismo cognitivo que se abre entre nosotros mismos y Dios y hablar significativamente acerca de Él en nuestros propios términos: el puente de la parti-

¹⁵ NORRIS CLARKE, W., *The Philosophical Approach to God: A Contemporary Neo-Thomist Perspective*, Winston-Salem, Waken Forest University Press, 1979, 54.

¹⁶ WHITE, R. M., op. cit., 2010, 98-99.

¹⁷ WHITE, R. M., op. cit., 2010, 102.

cipación causal, o más simplemente de la causalidad eficiente tomada con todas sus implicaciones. Si Dios no fuera la última raíz causal de todas las perfecciones que encontramos en nuestro mundo, no tendríamos ningún modo de hablar significativamente acerca de Él en absoluto. Es la conexión causal la que funda toda la predicación analógica acerca de Dios¹⁸. En este caso nos encontramos ante un círculo *in explicando*: demostramos la existencia de Dios a partir de las cosas creadas descubriendo que Dios no forma parte de ninguna serie sino que es el límite de todas, ya que en todo caso es la causa primera, distinta de todas las causas segundas, o el motor inmóvil. Pero sólo podemos hablar así de Dios porque sabemos que Él es causa de las criaturas, que era, de entrada, lo que se trataba de demostrar. Por esa razón, la explicación de la demostración de la existencia de Dios requiere tantas aclaraciones y desarrollos.

Dios no forma parte del mundo físico, pero tampoco está fuera de él. Desde el mundo hablamos de Dios, pero sabemos que nuestros conceptos se refieren primordialmente a la perfección divina más que a las limitaciones conceptuales que exhibe nuestra comprensión de las criaturas finitas. Si la piedra clave del arco de la analogía de los trascendentales es el orden, y el orden tiene lugar sólo cuando comparece lo primero, entonces Dios no puede conocerse en segundo lugar, aunque sea evidente que no conocemos ni directa ni inmediatamente a Dios. “La prioridad afirmada para nuestras palabras cuando se usan para hablar acerca de Dios más que de las criaturas, reside en el hecho de que Dios es esencialmente bueno, sabio y justo”¹⁹.

White trata, en verdad, de un modo de acentuar la diferencia misma entre *ser* y *tener*. Pero esa manera de establecer la diferencia parece esconder la imposibilidad de esclarecer positivamente la diferencia, puesto que faltaría la aclaración de lo que es realmente ser. Una consecuencia de este punto consiste en la necesidad de reiterar la diferencia con todas las perfecciones puras: los entes son verdaderos, pero Dios es la Verdad; los seres son buenos, pero Dios es el Bien; los hombres somos inteligentes, pero Dios es la misma Sabiduría. Así parece facilitarse la continuidad más que subrayar la irreductibilidad de los seres. Considero que este tipo de observaciones está detrás de la crítica poliana a la teoría aristotélica de la sustancia. “El ser de Dios no es un predicado de la sustancia... Dios es todo sin predicación ninguna”²⁰. Y de ella se

¹⁸ CLARKE, N., op. cit., 1979, 54.

¹⁹ WHITE, R. M., op. cit., 2010, 103.

²⁰ *El acceso*, 273.

sigue una crítica global a toda la teología esencial clásica: “Ninguna teoría humana está en condiciones de decir lo que significan los atributos divinos como ser. El ser divino se escapa a todo éxtasis natural, a toda intuición en que el hombre se instale definitivamente”²¹.

Se trata de pensar a Dios y al mundo como seres irreductiblemente diferentes. En este sencillo comienzo se afirma a la vez el valor de la creación y el valor de lo creado. Se trata del significado de la conjunción copulativa en la expresión ‘Dios y el mundo’. La ‘y’ no reitera ni añade: solo puede expresar la diferencia. Dios no es el mundo ni el mundo es Dios, visto si se quiere decir así desde afuera. Pero el mundo tampoco se suma a Dios, Dios y el mundo no son más que Dios. El mundo no puede añadir nada a la perfección divina. No tenemos ni podemos tener ninguna experiencia humana de lo que es la creación. Pero el universo en el que vivimos debe mostrarnos el camino intelectual hacia Dios. Y Dios debe ser cognoscible y a la vez desbordar completamente la capacidad intelectual del ser humano.

Es verdad, como afirma Tomás, que de Dios podemos saber mejor lo que no es que lo que es. Nuestro conocimiento operativo de Dios sólo puede ser negativo. Desde este punto de vista puede decirse que nuestro conocimiento de Dios es analógico. Pero si fuera exclusivamente negativo, no podría ser en absoluto conocimiento. No es posible la analogía sin un término positivo desde el que pueda establecerse. Todo auténtico conocimiento debe tener un principio conocido absolutamente. Sin embargo, no podemos tener ninguna idea adecuada de Dios: todas nuestras ideas de Dios son irremediamente negativas. ¿Cabe, por tanto, algún conocimiento de Dios que no sea ideal? ¿Cómo conocer positivamente a Dios? Es claro, por otro lado, que este modo de conocer no puede tenerse exclusivamente para conocer a Dios. De ese modo, el conocimiento positivo de Dios exige a la vez un nuevo modo de conocer metafísicamente el mundo, la creación.

Ahora se puede repetir la hipótesis que preside esta investigación: necesitamos un nuevo modo de conocer la verdad del ser que nos permita un mejor conocimiento de Dios y de la creación. En *El Ser I* la averiguación se realiza a través de la advertencia del ser, la cual tiene lugar fijando la atención en la actividad misma de los seres. La formulación aristotélica del movimiento se emplea para declarar radicalmente insuficiente el conocimiento operativo. Es la cuestión del límite mental. Siempre que pensamos pensamos objetos, puesto

²¹ *Ibid.*

que pensamos. Y en los objetos priva el conocimiento de lo mismo y en ese conocimiento se oculta el pensamiento con el que se piensa. Los objetos conocidos adquieren consistencia no por el ser real del que disponen en el universo, sino por el pensamiento que los piensa, precisamente ocultándose. Como ninguno de los objetos que pensamos agota nuestra capacidad de pensar, puede decirse que nuestro pensamiento es infinito. Pero exactamente por la misma razón puede afirmarse que no es posible un objeto infinito. Conocer el infinito es conocer limitadamente, porque el infinito no puede pensarse sin negación y la negación la pone siempre el intelecto: por eso el infinito nunca puede pasar de ser un objeto pensado y el argumento ontológico nunca puede alcanzar su objetivo. Además, la existencia a la que puede referirse el argumento ontológico es una existencia meramente empírica, dada a los sentidos, extraña al propio pensamiento y, en rigor, impensable. Sería una verdadera pena que ese fuera el único modo de la existencia de Dios.

Pero el conocimiento humano puede ir también más allá del conocimiento operativo. La actividad del intelecto agente, por usar ahora la terminología que aparece en *Curso de teoría del conocimiento*, no se limita a actualizar el objeto inteligible en el intelecto pasivo, sino que, precisamente, su actividad revierte sobre el propio intelecto y lo perfecciona con los hábitos intelectuales. Ahora, con ellos, el entendimiento puede ir más allá de los objetos. ¿Qué puede significar en este contexto ‘más allá’? Significa sencillamente que puede captar principios o axiomas. ¿En qué pueden consistir esos principios? Sólo puede tratarse de los principios de la realidad como tal realidad, es decir, el hábito de los primeros principios es el modo humano de conocer el ser de la realidad en su propia actividad como ser. Así en *El acceso al ser* los describe de la siguiente manera: “Los primeros principios son el saber regulativo del ser”²². Y más tarde añadirá: “Los primeros principios no son manifestaciones o aspectos del ser, sino la intelección del ser en tanto que primero. Según la intelección, cabe ser como no contradicción, como causa y como identidad; o también: inteligir la no-contradicción como ser, la causalidad como ser y la identidad como ser. Conseguir esto último es justamente la intelección de los primeros principios. Pero si los primeros principios son primeros como ser, hay que desechar su macla objetiva (hay que abandonar el límite mental)”²³.

²² *El acceso*, 274.

²³ *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 68.

En este punto, hay que preguntarse por qué se usa el singular para hablar del ser si los principios son varios y diferentes. Se ha empleado el singular para poner de manifiesto que primero se conoce el ser del universo. Y de él depende el conocimiento de los demás principios, es decir, alcanzar otros sentidos de ser.

El primer principio que describe el ser del universo es el principio de no-contradicción. Esto responde al carácter del comienzo. “El comienzo del ser es el ser (creado)”²⁴. Entiéndase bien: el comienzo no antecedido ni proseguido, que “no dura ni pasa”²⁵. El comienzo no admite relaciones temporales. Es un comienzo que ni cesa ni es seguido, sino que significa siempre comienzo. No se trata de una tesis epistemológica, sino estrictamente ontológica. El ser no contradictorio es aquel que no tiene nada que ver con la nada. No está precedido, ni acompañado ni seguido por la nada. Por esa razón, el ser que se descubre en el principio de no-contradicción se puede denominar persistencia. “Si el antes no se supone, el comienzo se entiende sin dificultad como persistencia”²⁶. Por eso, “la persistencia de la actividad es el valor existencial del principio de no contradicción”²⁷.

Pero la existencia no-contradictoria no excluye otras actividades principales, sino que de algún modo las reclama, siempre que no se entienda esta exigencia en sentido lógico o necesitarista. “La no contradicción es la ganancia radical que no puede ser superada mediante separación. La referencia causal es detentada por la ganancia radical, de tal manera que la causa no se puede suponer, ni se puede entender asentada con suficiencia antes de ella. El carácter incoativo de la ganancia radical elimina la confusión entre lo superior y la anterioridad. Precisamente por ello, lo superior a la persistencia no se incluye en el orden de la causalidad ni siquiera como su culminación. Causa causada no significa causa efectuada; su superación no la hace descender hasta la idea de efecto”²⁸. El ser creado es pura ganancia o novedad estricta. No tiene ningún antes del que provenga y nunca terminará de ser porque siempre es comienzo. La superioridad no tiene ninguna relación con la anterioridad. La metafísica ha dejado de ser saber mítico y trata de causas que fundamentan en presente. La metafísica no tiene nada que ver con la mitolo-

²⁴ *El ser*, 251.

²⁵ *Ibid.*, 185.

²⁶ *Ibid.*, 184.

²⁷ *Ibid.*, 185.

²⁸ *Ibid.*, 229.

gía: lo anterior por ser antes no es superior. El orden metafísico no es el orden temporal.

Esa ganancia que significa ser es inseparable de la propia actividad causal de la criatura: es comienzo de lo que causa. Por eso puede hablarse de ‘la causa es hecha y causa realmente’. Precisamente puede decirse que causa porque es hecha. Aquí no se pueden invertir los términos, el orden lo es todo. El ser hecho es causa, pero la causa no es hecha, sino causada. Y causa porque desde su carácter incoativo se refiere al principio de identidad que la crea. Eso es lo que impide asentar de una vez la existencia de la criatura o dotarla de autosuficiencia. Porque es hecha como comienzo nunca está terminada, siempre es contingente.

La doctrina aristotélica de la sustancia adolece en este punto de la suficiente claridad: no hay un fondo oscuro de los seres que los constituya como diferencia de los demás. Lo que se da es la actividad que causa, el comienzo que actúa y causando muestra su insuficiencia o revela la referencia necesaria hacia la identidad. El ser como comienzo es causa causada, pero eso nunca significa efecto: es hecho como comienzo, no existe como causa efectuada. Así se puede entender también que la identidad no se incluya en ningún proceso causal ni como principio ni como término. No puede ser principio porque el principio de la causa es la no-contradicción: que la criatura sea hecha significa que es hecha como causa. El ser de la criatura es la causa de los seres mundanos que causan todas sus interacciones cuyo resultado último es el orden del universo. Tampoco puede ser fin, porque un principio no puede nunca ser un resultado. La identidad no puede identificarse con la totalidad: no es una unidad de orden sino pura simplicidad.

Persistir es una descripción adecuada del ser como comienzo, de aquel ser que no tiene nada que ver con la nada. Es el “carácter existencial de comienzo y equivalencia de comienzo y persistencia”²⁹. Persistir es el comienzo real como principio diferenciado. “La criatura es hecha como comienzo o principio y no como término *ad quem* del hacer”³⁰. Por eso podría decirse que la criatura, aunque hecha, nunca está hecha, porque “ser hecho significa comenzar. El comienzo es un valor causal incompatible con cualquier derivación, es decir, con la confusión entre causa y anterioridad y con la idea de serie. Lo que debe ser superado es la noción de causa, y, ciertamente, sin distin-

²⁹ *Ibid.*, 228.

³⁰ *Ibid.*, 217.

ciones internas a la noción misma y sin proyecciones hacia fuera”³¹. Pérez Guerrero ha insistido convincentemente en esta característica existencial de la criatura. “La criatura sólo es real en tanto que hecha. Separada del hacer, la criatura no es más que una irrealidad... la criatura es estrictamente extramental porque es hecha... Ser hecha ser: la criatura debe pensarse como la equivalencia entre el carácter existencial de lo creado y su carácter creado”³². “Que la criatura es hecha significa que no es antes de ninguna manera: que no se sumerge en el pasado. Puesto que sólo es en tanto que es hecha, la criatura no es después-de, sino que tiene carácter de principio. La criatura no se anticipa en absoluto, no pasa a ser antes: “antes-de” no tiene ningún valor real en la criatura. Así, la criatura sólo es no dejando de ser, entendiendo por “dejar de ser”, “pasar a ser antes” y, por lo tanto, “ser ya”. La criatura no sucumbe al paso del tiempo, entendiendo este paso no como deterioro sino como el paso al antes, porque es hecha. Y esto quiere decir que la criatura es hecha como comienzo”³³.

Así pues, el ser de la criatura es el principio de no-contradicción. Y ese principio debe ser compatible con los demás principios. Quizá ‘compatible’ no sea la mejor expresión: Polo afirma que los principios vigen entre sí, son entre sí mismos todos principios. Esa es la diferencia radical de la que se hablaba más arriba. El principio de no-contradicción es principio a la vez que el principio de causalidad y que el principio de identidad. Sin embargo, ‘a la vez’ no se significa simplemente simultaneidad, sino que son principios entre sí. Pero los principios solo pueden ser ‘a la vez’ si entre ellos se da un orden entre ellos. Y el orden entre los principios sólo cabe denominarlo jerarquía. Conocerlos significa captar su mutua referencia en cuanto principios. “La prioridad del ser equivale así a su carácter de causado, y ser hecho se reduce a ser. De esta manera, la persistencia demuestra el Origen: la imposibilidad de derivación”³⁴. En esta frase la prioridad de la que comienza hablando es la prioridad metafísica: la metafísica tiene que ver con prioridades, con principios.

El ser siempre es principio, o desde otra perspectiva lo último que se alcanza. El ser creado equivale a ser, como vimos antes. Pero un ser que es hecho como comienzo no se puede derivar de otro principio. Es hecho como

³¹ *Ibid.*, 230.

³² PÉREZ GUERRERO, F.J., “La criatura es hecha como comienzo o principio”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 626-627.

³³ *Ibid.* 627.

³⁴ *El ser*, 251.

principio, sin una anterioridad a la que atenerse y sin una plenitud que alcanzar: no se enfrenta nunca a la nada. Su ser no proviene ni culmina. “No contradicción significa carencia de sí mismo”³⁵. Pero justamente así depende como principio del principio de identidad. “El principio de causalidad es el enlace del comienzo con el Origen”³⁶. Si su ser es comenzar es que él mismo no es el origen, porque el origen no comienza ni puede comenzar. Por esa razón, “como actividad, la persistencia es la demostración de la existencia originaria; como carencia de sí mismo, es la admisión de la esencia”³⁷. Aquí demostración no posee ningún significado técnico, ni ninguna dimensión lógica. Significa la imposibilidad de que el comienzo sea a la vez origen. Implica que la existencia que persiste no puede ser el único principio, que la no-contradicción no puede ser el único primer principio. Pero tampoco puede haber sólo dos primeros principios, sino que la relación entre ellos debe ser también un primer principio, porque los principios solo pueden referirse a principios. El principio de causalidad no media entre los otros dos principios, sino que establece la relación entre ellos. Así lo dice Polo: “ser *una vez* no compete a la persistencia. La inagotabilidad que esta incompetencia sugiere es la respectividad a la identidad, el enlace causal”³⁸. De este modo, los tres primeros principios pueden ser tres, pueden ser primeros y pueden ser principios.

Eso sólo es posible si se trata realmente de principios. En efecto, la relación entre principios solo puede pensarse si los principios no son objetos, si sostenemos la atención más allá del límite mental y pensamos la realidad como tal. Así aunque el ser de la criatura dependa del origen, el origen no se refiere al ser de la criatura porque es otro principio y no algo principiado. “Si persistir equivale a depender, depender no significa depender de otro. La eliminación de la idea de otro se entiende así: en tanto se habla de persistencia en cuanto se habla de dependencia; pero también al revés. Depender no es depender de otro porque no es depender-algo: la plenitud de la persistencia es la dependencia”³⁹. Ser comienzo es depender del origen, pero ni el comenzar ni el ser origen son objetos, seres, entes. Por eso depender del origen es otro significado del ser como comienzo, con el ser que no tiene nada que ver con la nada, que no vuelve a ningún antes y no se acaba en un término. Así también

³⁵ *Ibid.*, 188.

³⁶ *Ibid.*, 189.

³⁷ *Ibid.*, 252.

³⁸ *Ibid.*, 74.

³⁹ *Ibid.*, 75.

“la carencia de sí mismo equivale a la carencia de anticipación. Tal carencia nos permite advertir también la identidad originaria, es decir, llevar adelante el abandono del límite en la máxima amplitud con entera congruencia, más allá del comienzo trascendental”⁴⁰.

La profundización en el ser como primer principio permite, de este modo, una más enérgica aproximación a un conocimiento positivo de Dios, en la medida que es posible para el conocimiento humano. Así, la reflexión metafísica conduce a una nueva visión de Dios que ahora podemos desgranar en sus líneas fundamentales. Se trata de conocer a Dios como Origen incausado de la máxima amplitud.

DIOS COMO INCAUSADO

Para describir el principio de identidad Polo usa varios conceptos que vamos a desgranar a continuación. El primero es Incausado. “La noción de Incausado viene indicada por el hecho de que la referencia no contradictoria es el carácter de comienzo”⁴¹. “Ser Incausado significa identidad a que se refiere la existencia causada, la cual sólo así, y no antes, se entiende como causa. De este modo también la causa no es una idea ni un ente. La pregunta por la causa es la forma concreta en que el problema puro se plantea rectamente. Esta pregunta lleva adelante el abandono de la suposición. Sólo cuando preguntamos por la causa a la causa preguntamos verdaderamente en virtud de la causa y accedemos a la identidad”⁴². “Incausado significa lo que no reitera la actividad, lo que no la supone... Si causa significa causa causada, Incausado no significa lo que no tiene causa, sino lo que permite abandonar la unicidad de la causa en cuanto tal (es decir, en tanto que causada). El abandono del límite apela a lo Incausado porque la causa no puede ser lo mismo”⁴³. Indica, por tanto, lo que está más allá de la causalidad, fuera de cualquier serie causal. “Incausado no significa sin causa (entonces sería una noción negativa), pues esa causa imposible no pasa de ser una idea, y no existe. No se trata de advertir la ausencia de alguna causa, sino justamente de advertir la causa como tal, trascendental, auténtico sentido extramental del ser: es la causa como tal la que no es causa de lo Incausado”⁴⁴.

⁴⁰ *Ibid.*, 189.

⁴¹ *Ibid.*, 227.

⁴² *Ibid.*, 260.

⁴³ *Ibid.*, 227.

⁴⁴ *Ibid.*, 228.

Pero los tres primeros principios no pueden captarse como principios sin establecer su mutua referencia como principios, es decir, su jerarquía. “La noción de Incausado descarta que *haya* una causa de la causa y que la causa causada esté supuesta. Por lo tanto, no es una idea negativa o reflexiva (a diferencia de la idea de infinito), sino la simple superioridad que crea la causa como referencia”⁴⁵. Lo incausado sólo puede comprenderse como estricta superioridad; sin embargo esa superioridad no podría captarse de manera aislada. Lo Incausado no es un conocimiento directo de Dios, pero sí la apertura del espíritu humano a la máxima amplitud: la superioridad que crea la causa como referencia. “En principio, y dicho de forma indicativa, la identidad real, la plenitud originaria, *es* totalmente: *ser todo el ser*, sin suspensión ni distinciones”⁴⁶. “La inaccesible plenitud real”⁴⁷.

Esa superioridad plena nos sitúa en un ámbito distinto. “Sólo la superioridad de la referencia causal respecto de la separación muestra el ámbito de la máxima amplitud... Entrar en el ámbito de la máxima amplitud equivale a superar la idea de sí mismo sin suponer el comienzo. Ir más allá de la idea de sí mismo es la referencia causal... En último término, la atención no se dirige separadamente a la identidad, para preguntarle por su ser. Una investigación acerca del ser originario en su estricta superioridad no es posible en esta forma”⁴⁸. Adviértase que la denominación de Incausado, sin ser una denominación negativa, tampoco puede ser absoluta: se llama incausado en referencia y por contraste con el comienzo que causa y señala principalmente su superioridad a las relaciones causales que tienen lugar en el ser no-contradictorio.

Para valorar de modo adecuado esta denominación es preciso advertir que la referencia con la que confrontarlo es, afirma Polo en el texto recién citado, la separación de la sustancia o *entelequeia*. Sustancia es justamente aquello que tiene el ser en sí mismo, pero ese ser en sí mismo no es la actividad sino la consistencia ideal: sólo puede ser sí mismo como referencia ideal a la que se añaden y de la que dependen los predicados o accidentes. Pensar la sustancia significa, por tanto, volver a entrar en el límite mental de la consistencia y abandonar el ámbito de la actividad como persistencia. Significa pensar el comenzar desde el comienzo y no como actividad no-contradictoria. Pero pensar desde el comienzo significa *eo ipso* suponerlo, con la insuperable consis-

⁴⁵ *Ibid.*, 237.

⁴⁶ *Ibid.*, 281.

⁴⁷ *Ibid.*, 282.

⁴⁸ *Ibid.*, 239.

tencia de lo ideal, e incapacitarse para alcanzar un conocimiento del ser real en su propia actividad.

En este punto aparece un concepto decisivo: el ámbito de la máxima amplitud. Y se suscita precisamente en oposición al sí mismo ideal de la sustancia. Por tanto, tenemos que pensar la máxima amplitud como la referencia de la actividad de lo persistente a aquella actividad que no supone ningún límite ni impone ningún término. Las sustancias sólo pueden pensarse desde la no-contradicción, pero la causalidad impide su consideración como ultimidad: las sustancias se encuentran causadas y causando más allá de sí mismas. Por eso no puede haber sustancias aisladas: la separación a que alude el sujeto de la proposición no puede ser la mayor separación posible. Hay, por tanto, otro sentido de separación: el de los primeros principios entre sí. Y si el ámbito de la separación sustancial entre sí mismos forma el universo que habitamos en la medida que vivimos, la separación entre los primeros principios sólo puede tener lugar en el ámbito de la máxima amplitud.

Alcanzar éste significa descubrir lo Incausado, aunque eso no signifique que podamos dirigir la atención directamente a la identidad. Por esa razón, “la noción de Incausado no es el después, sino la superioridad en referencia a la cual cabe ser después –y no ente o momento temporal–. Como causada, la existencia es mantenida en el ser en cuanto referencia. Tal intensidad es incompatible con la estática disgregación o desunión en dos. La persistencia del ser es la unidad no contradictoria de la referencia causal, en la cual ningún resultado se destaca como ya logrado, o pretendido en cuanto tal por alguna causa”⁴⁹. El ser como comienzo es creado como referencia siempre abierta al después inagotable en virtud de la superioridad del ser incausado. Lo creado no es algo sino un ser que es comienzo sin culminación⁵⁰. Que el mundo no tenga término ni culmen significa que no es creado con un objetivo o fin determinado. Ser creado es comenzar sin suponer nada y eso significa tanto depender del origen como no cesar jamás.

Por esa razón no cabe hablar de ontologismo: “La identidad se dice vigente en tanto que se advierte la persistencia. Dicha vigencia significa supe-

⁴⁹ *Ibid.*, 244.

⁵⁰ La reducción de los trascendentales a algo, como ocurre en la filosofía de Suárez, es característica de las filosofías esencialistas. Cfr. V. SANZ, “La reducción suareciana de los trascendentales”, *Anuario Filosófico*, 25 (1992) 403-420. Polo va más allá: “En Dios no tiene sentido la noción de algo, porque toda determinación concreta es originariamente imposible. La identidad divina es originaria”. *El acceso*, 273.

rioridad al margen de toda separación, exclusión o comparación”⁵¹. Ni se necesita un conocimiento separado de la identidad: “la identidad es inaccesible... Lo inaccesible no tiene necesidad de separarse de la persistencia”⁵².

LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS⁵³

Dios es conocido y desconocido. Podemos llegar a conocer a Dios. Pero Dios es inaccesible. Podemos demostrar la existencia de Dios y seguir afirmando con verdad que el sentido de su existencia nos resulta ignoto. Podemos también intentar comprender el sentido de la existencia de Dios más allá de toda demostración, pero a pesar de todo nuestro saber de Él, Él sigue siendo un misterio infinito. Con Dios quizá ni siquiera sabemos qué es lo que no sabemos de Él: Dios no es de ninguna manera un tema del pensamiento humano. Ahora bien, es menester entender estas afirmaciones no como una declaración de la incapacidad humana respecto a Dios, sino como un canto de la grandeza divina y como la aventura más grande que puede afrontar el ser humano como persona.

La inaccesibilidad divina no es absoluta. Sabemos realmente de Dios. “Pero siendo misterio, la identidad real no es una idea obtenida por separación, ni una vaguedad indefinida, ni algo ignoto”⁵⁴. Pienso que Polo en este punto acierta a formular una distinción original y valiosísima para la teología natural: “Advertimos la inminencia, no la intimidad de la identidad originaria”⁵⁵. Tocamos a Dios, podría decirse, con el ápice de nuestra inteligencia, pero no podemos entrar dentro de Él. La filosofía no sirve para adentrarse en la intimidad divina. La razón la ofrece el propio autor: “La identidad es el *Mysterium Simplicитatis*”⁵⁶. De este modo, Polo retoma un tema central en la teología natural esencial del Aquinate: la prioridad de la simplicidad en el exa-

⁵¹ *El ser*, 73.

⁵² *Ibid.*

⁵³ En este momento no nos interesa la formulación concreta de la demostración de la existencia de Dios a partir de la primera dimensión del abandono del límite mental, sino el contexto y las consecuencias de la misma. Por otro lado, el tema ha sido desarrollado extensamente en S. Piá, «De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 929-948. Para el tema que estamos desarrollando también resulta muy clarificador de este mismo autor: *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, n° 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

⁵⁴ *El ser*, 263.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, 264.

men de los atributos divinos es un resultado inmediato de la prioridad del acto que se ha alcanzado en la metafísica. Polo no propone algo diferente sino un método nuevo, ajustado a nuestra situación histórica postidealista, de advertir el ser y desarrollar la metafísica.

Es el momento de afrontar el tema de la demostración de la existencia de Dios, aunque sea de modo sumario. A este respecto hay un doble problema que es preciso afrontar: las demostraciones clásicas para demostrar la existencia de Dios y hasta qué punto el esfuerzo metafísico de Polo puede decirse que cuaja en una demostración de la existencia de Dios.

Polo afirma sin vacilaciones que “*la existencia de Dios es demostrable*”⁵⁷. Pero es preciso ver qué significa aquí demostración. Podemos comenzar por el aspecto negativo del asunto: “la existencia de Dios no se puede demostrar a partir de la objetividad; de otro modo sólo se llega a la existencia empírica, y no hay tal existencia empírica de Dios”⁵⁸. Aquí se trata del argumento ontológico y se afirma que Dios no es una idea y que la existencia que se pretende demostrar no puede ser la existencia divina. Pero Polo no se queda en la mera crítica y desarrolla una sugerencia acerca del objetivo de San Anselmo que es aquí relevante: “En el fondo, San Anselmo, más que una prueba, establece la imposibilidad de negar la existencia de Dios en el modo de una resistencia (no bien desarrollada) a suponer la idea de infinito. En este sentido, hay que admitir con él que un infinito meramente pensado ya no es infinito. No es, propiamente, una contradicción, sino la aguda percepción de que el problematismo insoluble de la idea de infinito es la consecuencia de la pretensión de apropiarse de ella como objeto. Desechar este problematismo es un deber hacia nuestro pensamiento”⁵⁹. Es decir, podemos pensar más que objetos, aunque el objeto que pretendamos pensar sea infinito. El infinito no puede ser objeto de pensamiento. Pero el pensamiento puede ir más allá del conocimiento operativo que piensa objetos. Hay otros modos de encontrar a Dios con el pensamiento.

Se suele afirmar que las demostraciones clásicas de la existencia de Dios, particularmente las cinco vías tomistas, parten de la existencia extramental del universo y apoyándose en alguna de sus categorías fundamentales remontarse hasta su fuente o causa última⁶⁰. La razón para subrayar la necesidad de esta

⁵⁷ *Ibid.*, 268. Cursivas en el original.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 275.

⁶⁰ “The arguments for the existence of God are all meant to show that material reality, which constitutes the proper domain of human knowledge, has the ontological status of *effect* and is there

demostración es la debilidad de nuestra inteligencia⁶¹. Y el objetivo de la demostración es “la determinación ontológica de la clase de realidad a la cual el creyente cristiano y sus afirmaciones teísticas se debe entender que se refieren, si han de ser comprendidos como refiriéndose a Dios”⁶².

Polo explica a este respecto la diferencia entre las demostraciones ontológicas y las demostraciones *a priori*. “Ahora bien, lo que distingue una demostración instalada en el ámbito extramental de la que se intenta en el plano ideal, no es una diferencia de vía que conduzca a idéntica meta, sino una diferencia en aquello que se entiende ser el tema de la demostración”⁶³. Pero precisamente por eso, porque hay un elemento diferencial respecto al conocimiento del ser y de la causa que preside las demostraciones a posteriori de la vía que desarrolla Polo, puede mostrar las limitaciones metafísicas de aquellas. Pienso que ambas cumplen con el requisito de considerar primera la existencia extramental: “El Ser Incausado no es un término ideal que diga relación ulterior al existir, y no ha sido obtenido en el terreno de la pura posibilidad, sino que responde a la consideración primaria de la existencia extramental. Esto no sería posible si la existencia creada fuese un mero hecho o un acontecimiento extraesencial, puesto que en este caso no podría jugar como referencia demostrativa”⁶⁴. Así Polo puede afirmar: “En atención a la criatura se dice, no sólo que Dios existe, sino que la criatura es el respecto demostrativo de su existencia”⁶⁵.

Las diferencias estriban en la determinación del significado de Dios. No hay un concepto de Dios: “De hecho, la noción de Ser Incausado no es una determinación esencial cuya existencia venga asegurada por la realidad de la criatura”⁶⁶. Eso es reconocido por los estudiosos de las vías tomistas: el término medio de la demostración es el nombre de Dios, es decir, lo que el común de los hombres reconocería como Dios desde parámetros religiosos o

fore *qua* being not intelligible unless it is reduced to something else as to its cause. In this way, the divine essence, which is not immediately and through itself knowable to us, receives a ‘knowable form’ in relation to our intellect. God is known by us under the intelligible aspect of first cause of all being”, RUDI TE VELDE, “The first thing to know about God’: Kretzmann and Aquinas on the meaning and necessity of arguments for the existence of God”, *Religious Studies*, 39 (2003) 258.

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, 264.

⁶² *Ibid.*, 266.

⁶³ *El ser*, 269.

⁶⁴ *Ibid.*, 269.

⁶⁵ *Ibid.*, 270.

⁶⁶ *Ibid.*, 269.

existenciales: Dios es un ser superior al mundo y con poder sobre él⁶⁷. Pero ese no es claramente el camino de Polo: “La noción de Ser Incausado no es susceptible de consideración independiente en orden a la demostración de su existencia”⁶⁸. Además es preciso señalar que ir allende el límite, implica la reconsideración del alcance del conocimiento objetivo que lleva a Polo a insistir en la consideración de la causalidad fuera de toda cadena y a huir de la forma lógica de razonar desarrollada para tratar el pensamiento objetivo. Por eso en ocasiones sus afirmaciones parecen referirse a una extraña demostración sin pasos y sin determinaciones pensables. Por ejemplo, cuando dice: “sin más, la existencia originaria se demuestra con la existencia creada, y no en la forma de una profundización o de una atribución a partir de alguna determinación divina pensable”⁶⁹. Espero que después del camino recorrido en estas páginas estas palabras no sorprendan al lector: es la ventaja de haber conseguido un método para dirigir la atención al ser mismo de la realidad y descubrir la realidad finita como creada, es decir, como ser hecho como comienzo y la casualidad como causa causada. Como Polo se atiene al valor existencial de los primeros principios, no necesita una causa primera distinta de la cadena de causas causadas, porque “la existencia creada se refiere a la noción de Incausado por encima de toda negación”⁷⁰. Y no necesita atribuir el ser cuando está examinando la vigencia entre sí de los primeros principios existenciales.

Este diverso recorrido, asimismo, no puede separarse de la diferencia en la consideración del objeto de la demostración. “El sentido de la identidad se refiere originariamente a la existencia de la identidad. Insisto: no puede pensarse el Origen como ente formalmente idéntico, sino que la identidad es originaria”⁷¹. De este modo puede advertirse al mismo tiempo el conocimiento y el desconocimiento de Dios: “La identidad como existencia de Dios, es el existir originario. Ahora bien, la intimidad del Origen es inaccesible tanto si se abandona el límite mental como si no se abandona”⁷². “En esta dirección la intimidad del Ser originario es inaccesible porque, si demostrar el carácter existencial del Origen es remover el dato mental, no puede decirse que con ello el Origen sea, propiamente, traído a comparecer. La demostración de la

⁶⁷ Cfr. TWETTEN, DAVID B., “Aquinas’s Definition of ‘God’”, en *The Thomist*, 69 (2005) 203-250.

⁶⁸ *El ser*, 271.

⁶⁹ *Ibid.*, 271.

⁷⁰ *Ibid.*, 273.

⁷¹ *Ibid.*, 265.

⁷² *Ibid.*, 266.

existencia de Dios es la culminación de la primera dimensión del abandono del límite; pero esta culminación no entraña comparación con el límite mismo⁷³. Por esa razón, “el sentido existencial de la identidad es inaccesible (sólo cabe demostrarlo incoativamente) porque no sabemos cómo puede culminar originariamente la identidad. La expresión “identidad originaria” no permite detención o estabilización alguna, pues en ese mismo momento el límite sobreviene⁷⁴. Y con él cesa la actividad real, extramental.

La demostración del existir del Incausado permite seguir hablando de los límites del conocimiento humano de Dios con realismo. “Se dice que Dios es impensable en tanto, y sólo en tanto, que el pensamiento tiene límite y este límite se oculta⁷⁵. Quizá en este texto no se muestre suficientemente claro que no es exactamente un problema del límite mental, que en la medida que depende del propio pensamiento, puede superarse, sino que se refiere a la realidad misma de Dios. Así Polo dice que “Dios en el pensamiento es su propio límite. Dios en orden al pensamiento no es ningún objeto concreto. La “idea” de Dios es la pura imposibilidad de obtención de la inteligibilidad divina. Pero “impensable” no es una denominación de Dios porque el pensamiento tiene límite y a él ha de referirse dicho término: el límite es aquello que se llama impensable, en vez de Dios⁷⁶. Por eso no podemos contestar fehacientemente a la cuestión: “¿Qué significa inteligencia en el Origen?”⁷⁷.

Es el propio Polo el que establece a mi modo de ver la relación entre el conocimiento de la existencia de Dios y el conocimiento de lo que Dios es y lo hace en relación a la doctrina clásica tomista. “Así como el conocimiento de las perfecciones esenciales de las criaturas permite, por remoción o eminencia, un conocimiento de Dios, tan libre de las limitaciones creadas, puesto que reacciona contra ellas, como alejado de toda intuición inmediata, la advertencia de la actividad entraña, en la dimensión del abandono del límite mental que ahora nos ocupa, un saber acerca de la existencia de Dios tan alejado del sentido empírico como de la penetración íntima: se demuestra la existencia de Dios en virtud de la advertencia misma, en tanto que incomparable con la suposición y en tanto que no depende de la criatura causal. Si se prefiere, puede decirse que la advertencia encierra una demostración en la medida en que desborda el orden

⁷³ *Ibid.*, 268.

⁷⁴ *Ibid.*, 312.

⁷⁵ *Ibid.*, 275.

⁷⁶ *Ibid.*, 276.

⁷⁷ *Ibid.*, 282.

cognoscitivo en que se plantea la necesidad de probar que Dios existe a partir de una determinación objetiva⁷⁸. Considero que aquí Polo ha establecido el paralelismo y la superioridad de la consideración metafísica que lleva a cabo frente al aristotelismo clásico. Puede llamarse prueba, aunque no haya ningún recorrido, porque hemos superado la necesidad de encontrar la existencia de una determinación conceptual extraña a las criaturas: Polo ha encontrado el método para pensar lo que está más allá del límite del pensamiento, ha descubierto la posibilidad de pensar directamente lo extramental y desde ese momento demostrar la existencia sería pura reiteración inútil. “En esta materia no existen puntos de llegada, sino una apertura absoluta al misterio”⁷⁹.

Por eso, la filosofía de Polo no carece de la adecuada dosis de teología negativa: “Efectivamente, se puede probar que Dios existe y demostrar su existencia como Origen, pero en ninguno de los dos casos se puede decir algo de la Existencia de Dios. Cabe afirmar también, en la línea de las consideraciones esenciales, que se trata de Alguien bueno, verdadero, sin medida, único, etc.; mejor dicho, que Dios tiene que ser todo eso. Pero falta en absoluto la posibilidad de contemplar, como contenido mental, lo que tales atributos son en Dios. Y no se puede creer en tales atributos divinos en cuanto tales. No se trata, desde luego, de que frente a ellos aparezca algún motivo de duda –la fe no es lo contrario de la duda, al menos de la que obedece a motivos racionales–, o de que no los sepamos con firmeza, sino de que en Dios trascienden el modo como los conocemos. Para creer en el “estilo” divino de estos atributos, hay que acudir a la revelación viviente, cuya cima es el Señor”⁸⁰.

Además la incognoscibilidad divina, el misterio de Dios tiene otra función: la vida humana no se acaba en la consideración intelectual de la realidad. Por tanto, ni la filosofía es ciencia perfecta ni es saber absoluto logrado conscientemente. “En la culminación de la advertencia no se alcanza la existencia divina exhaustivamente, como llegando a una meta en la cual se descansa. La existencia divina no es comprendida de un modo exhaustivo, sino como perfectamente superior a toda comprensión exhaustiva. Señalemos que la precisión del sentido de esta superioridad es el tema de principio de la Teología, como unión entre el tratado *de Deo Uno* y el *de Deo Trino*”⁸¹. La filosofía tiene límites, pero el hombre puede proseguir: “El objeto de razón no constituye

⁷⁸ *Ibid.*, 277.

⁷⁹ *Ibid.*, 283.

⁸⁰ *Ibid.*, 287-288.

⁸¹ *Ibid.*, 281.

una noticia íntima de la Existencia de Dios, ni nos da el sentido preciso de lo que ignoramos. La noticia de la Existencia de Dios es la Revelación⁸². Porque en verdad “no tenemos experiencia de Dios como tal”⁸³. De todos modos, no se acaba aquí la consideración filosófica de Dios y de su existencia que propone Polo desde el abandono del límite.

DIOS COMO ORIGEN

“Demostrar la existencia de la identidad es demostrar que significa Origen. Precisamente por ello, la noción de Incausado no es negativa. Si se abandona el límite mental cabe sostener que la demostración de la existencia de Dios es la existencia extramental. La persistencia demuestra que el Origen es tal, esto es, impropio hacia fuera, en la medida en que la persistencia, carácter existencial creado, no se pierde; y es justamente no perdiéndolo como se advierte que es creado. Si se introduce algún elemento teórico, cabe probar que Dios existe, pero la existencia de Dios no es demostrada, precisamente porque cualquier elemento teórico suple el carácter inteligible de la existencia extramental. La pregunta pura obedece a dicha inteligibilidad *en tanto que se distingue de lo pensable*”⁸⁴. En este contexto, la pregunta pura se refiere al modo de proseguir la advertencia de la persistencia sin introducir ningún término pensado, ninguna objetividad, de modo tal que nuestra inteligencia permanezca en el ámbito de lo extramental.

Por tanto, puede decirse que hay demostración de la existencia de Dios, pero a la vez resulta que Dios sigue siendo desconocido, no absolutamente desconocido, pero sí desconocido en su intimidad, ignorado en la realidad de su propio existir. “Respecto de Dios, la demostración no dice nada. Entiéndase bien: cuando se sostiene que Dios es el Ser Incausado, pero que esta noción no es una determinación esencial y que se reduce existencialmente al Origen, se confiesa que no es posible decir lo que la noción de Origen significa en Dios, como Dios. Hay que negar que en la demostración se desvele el sentido íntimo de la existencia divina, que sólo es vislumbrada. Qué signifique existencia en Dios, como Dios mismo, pertenece a la esfera del misterio”⁸⁵. Antes habíamos citado: “advertimos la inminencia de la Identidad”; ahora esa

⁸² *Ibid.*, 288.

⁸³ *Ibid.*, 288.

⁸⁴ *Ibid.*, 261-262.

⁸⁵ *Ibid.*, 270.

expresión se traduce como vislumbre: vislumbramos la existencia de Dios pero no somos capaces de desvelar el misterio divino. “Por lo tanto, la existencia de Dios es demostrable, pero no se puede profundizar en ella”⁸⁶. Se demuestra, pero no se comprende. La razón es clara: “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. Toda conexión mental entre ser e identidad llega tarde; la asimilación del ser a la idea de identidad, o de la identidad a la idea de ser, es unilateral y empobrece la plenitud originaria”⁸⁷. Sin embargo, vale la pena mirar más detenidamente la relación entre principio de identidad, Incausado y Origen.

“Dios es Origen. Esta expresión no es predicativa o esencial, sino existencial, y a ella se llega, sin duda alguna, por medio de una investigación de índole metafísica”⁸⁸. Por eso es imprescindible mantener unido lo que no se puede separar: “Origen significa de la misma manera identidad y originante”⁸⁹. “El Origen es el sentido existencial de la identidad”⁹⁰. “La identidad pertenece al Origen. Tal pertenencia no significa clausura o aprisionamiento, sino desbordamiento originario. La identidad que pertenece señala la superabundancia como intensidad y simplicidad”⁹¹.

Además de Incausado, el principio de identidad se manifiesta desde la no-contradicción como Origen. “Dios es Origen, no resbala hacia ningún término; se posee tan activa y plenamente que la identidad, si vale la expresión, es absorbida, llevada culminantemente al Origen. Mientras la persistencia se refiere a la identidad, en Dios la identidad se realiza como un desbordamiento originario, como una expansión llevada al máximo originariamente y, por lo tanto, sin comienzo”⁹². Y el Origen es creador, creador de la causa: “si ser causa equivale a ser como principio, o primero, la Identidad Incausada es creadora; y ello permite acceder a la noción de Origen, inderivable, improyectable y, a la vez, activo”⁹³. Lo importante ahora es determinar conceptualmente el alcance de la noción. “La soberana superioridad del Ser Incausado no es ni siquiera relativa a la causa. Esta irrelatividad no es la idea de absoluto, sino la noción de Ori-

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, 263.

⁸⁸ *Ibid.*, 282.

⁸⁹ *Ibid.*, 299.

⁹⁰ *Ibid.*, 312.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, 281.

⁹³ *Ibid.*, 261.

gen”⁹⁴. La irrelatividad de superioridad del Incausado es el Origen; que sea irrelativo a lo creado significa que su superioridad no es respecto de algo sino desde sí mismo principio y principio, si podemos hablar así, sin segundo. “La vigencia creadora de la identidad se cifra en su carácter originario”⁹⁵: el primer principio de identidad vige como creador en relación a la persistencia o ser como comienzo. Sólo comienza lo que tiene origen. Sólo puede persistir el comienzo si el crear no es simplemente causar, si no se supone de antemano un término determinado. “El comienzo equivale al carácter de persistencia por encima de toda determinación, pues Dios es Origen en tanto que al crear no se propone la criatura como fin, sino que *propter semetipsum* hacer ser. Dios como Origen es compatible con la criatura como comienzo trascendental, o existencia no momentánea. La criatura es primera en tanto que Dios es Origen; y esto señala la superioridad de la existencia causada, en su estricta referencia, respecto de la consistencia y la subsistencia. Dios hace ser siendo Origen. La referencia causal levanta la existencia creada por encima de la noción de *entelékheia*. La existencia de Dios es la altura suprema que permite que el después no se suponga. La referencia causal señala el Ser originario sin necesidad de la intervención de la idea de serie causal y al margen del ejemplarismo. La referencia causal abre el ámbito de la máxima amplitud”⁹⁶.

En este texto Polo confronta su idea del ser como comienzo con la idea aristotélica de sustancia y con el concepto cartesiano de existencia finita que requiere, por la discontinuidad ontológica del tiempo, de una creación continua. Esta confrontación sólo tiene éxito, afirma Polo, si Dios existe, si es posible acceder al ámbito de la máxima amplitud y descubrir el ser no sólo no-contradictorio, sino también el ser como identidad u Origen. A mi entender, las menciones de la serie causal y del ejemplarismo tienen como objetivo la superación definitiva del platonismo y del aristotelismo. No dice que se trate de posiciones equivocadas, sino que pueden ser superadas filosóficamente. En cambio, en este punto no dice nada acerca de la analogía, aunque sin aquellas doctrinas queda privada de relevancia para pensar a Dios.

También puede entenderse, según Polo, el origen desde la noción de Incausado en relación con la causa: “La identidad incausada saca de la nada en cuanto que causa, es decir, crea la causa. “Causa” incausada no significa causa

⁹⁴ *Ibid.*, 228.

⁹⁵ *Ibid.*, 73.

⁹⁶ *Ibid.*, 245.

causante, que se dedica a sacar algo de la nada, sino identidad cuya “virtud” no se distingue de ella, y por lo tanto, creadora de referencia o enlace. La indistinción de causa y causar significa que el enlace no es sobrevenido, es decir, que la causa es hecha en tanto se refiere y que la causa incausada es la identidad. La virtud de la identidad no es transitiva, no pasa a otro (noción de Origen), sino que crea la causa como referencia”⁹⁷.

La comprensión de Dios como origen conlleva una idea renovada de contingencia y de criatura. “Entiendo por contingencia de la existencia extramental aquel carácter que se corresponde con la superioridad del Ser Incausado... La contingencia, en suma, no es el dilema posición-no posición, sino el confrontamiento de la persistencia con la superioridad perfecta del Origen”⁹⁸. Por ese motivo, “la contingencia no puede cifrarse en la circunstancia de que la criatura pueda comenzar, o no. La criatura causal equivale al comienzo: he aquí su contingencia”⁹⁹. Y la razón la ofrece Polo en *El ser*: “La libertad creadora ha de verse en la vigencia de la identidad, incausada, no en una interpretación de Dios como causa supuesta, libre tan sólo según la generalidad que preside la opción”¹⁰⁰. Y así, “la creación se destaca como honda noción metafísica en correspondencia con la noción de contingencia”¹⁰¹. De este modo podemos entrever un concepto de creación digno de consideración detenida: “Crear es crear el comenzar, no empezar a crear. En último término, si comenzara algo, si la criatura fuese real una vez comenzada, perderíamos la advertencia del Origen”¹⁰².

Esta determinación de la contingencia evita, pues, la modalidad de lo posible y, en consecuencia, elimina la referencia de la existencia a una opción de un agente que ejercita la libertad de elección. Contingente es la existencia que comienza siempre. No se puede pensar la relación entre los primeros principios en términos de modalidades. Así desaparece la formulación de la creación como transposición a lo real de las ideas divinas. En la creación no hay ni puede haber ningún paso porque no puede haber nada tal en los primeros principios. “Ningún paso hace comenzar el ser. Quien hace el comenzar es Dios. Por eso, no cabe insistir en él, o fijarlo, para encontrar la esencia como

⁹⁷ *Ibid.*, 240-241

⁹⁸ *Ibid.*, 278.

⁹⁹ *Ibid.*, 251.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 70.

¹⁰¹ *Ibid.*, 278.

¹⁰² *Ibid.*, 278.

algo ya constituido. La insistencia del comienzo es el carácter de persistencia¹⁰³. Y si la existencia que comienza no es una pura posición, tampoco puede serlo Dios mismo: “La identidad originaria es creadora en cuanto existe, no en cuanto elabora o produce a otro. Esto es lo que significa que la identidad incausada no se determina como posición”¹⁰⁴.

Sin embargo, es conveniente añadir a continuación que sí aparece el concepto de necesidad, aunque de manera peculiar: “el carácter de contingencia alude al tema de la necesidad. La necesidad pertenece al Ser Incausado. La advertencia del carácter de contingencia perfila la noción de Incausado como no perteneciente a una serie causal, y, por lo tanto, como Origen. El Origen no es origen *de* la criatura. Al Ser Incausado le corresponde el carácter de Origen, no en cuanto mantenga alguna relación con la criatura, sino precisamente en cuanto no mantiene ninguna”¹⁰⁵. Así, aunque es verdad que “en Dios no rige la idea de necesidad”¹⁰⁶, también resulta cierto que “la necesidad divina sólo puede entenderse como superabundancia”¹⁰⁷.

Porque “el Origen no compromete su actividad en la creación”¹⁰⁸. Ya que, “una “repercusión” de la creación en Dios equivaldría a que el ser divino fuese en y como la afirmación del ente. Pero es imposible que el ente sea parte, dimensión, momento, manifestación o producto divino, porque si la actividad que es Dios lo albergase o lo tuviese por término, Dios mismo estaría supuesto. En Dios no hay nada causado. La actividad divina no consiste en afirmarse a sí misma. En segundo lugar, la criatura no tiene origen. Entendida la actividad creada como comienzo trascendental, resulta incongruente atribuirle cualquier paralelismo en la identidad originaria. La culminación de la advertencia no dice relación a la persistencia”¹⁰⁹. “Por lo tanto, la creación no modifica en sentido alguno a Dios. Dios no depende de la criatura precisamente dando el ser, creando”¹¹⁰. “Dios es el ser necesario, pero su necesidad hay que entenderla sin suspender a la criatura. La proposición “Dios es el ser necesario en el sentido de que es inmutable y de que no puede dejar de ser”, es solamente una reducción, todo lo legítima que se quiera, de Dios a la mente hu-

¹⁰³ *Ibid.*, 251.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 240.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 279.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 292.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, 279.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 280.

¹¹⁰ *Ibid.*, 310-311.

mana. Las observaciones precedentes permiten sentar esta otra: “la necesidad del ser divino se mantiene hasta el punto de que la realidad creada, en su misma contingencia, no está sujeta a ninguna opción”¹¹¹.

Conocer el Origen es simplemente diferente de conocer a Dios en sí mismo. Dios es origen como el sentido propio del ser según el principio de identidad. “Esto no quiere decir que desvelemos el misterio del Ser originario; quiere decir tan sólo que la identidad es accesible en tanto que planteamos la pregunta causal”¹¹². Descubrimos el principio de identidad y su carácter existencial como origen, pero no a Dios en sí mismo. La metafísica nunca se transforma desde dentro en teología. Pero la metafísica nunca puede abandonar el esfuerzo intelectual y especulativo de pensar a Dios cada vez más profundamente, con mayor radicalidad. Más adelante, Polo dirá que podemos pensar más profundamente a Dios desde la antropología trascendental.

“Dios es el inasible Ser originario. Tanto como lo que es, importa en Dios, por así decirlo, el modo como lo es, porque este modo es constitutivo de “lo que es”: en Dios la identidad, en su realidad originaria, tiene el sentido de rebasar el haber, y con él, todas las coordenadas en que quiera inscribirlo la mente humana. A, en Dios, es infinito, pero no porque A se potencie infinitamente, sino porque A en Dios es como ser –no como A–. El modo de ser de Dios no tiene un sentido adverbial, sino el sentido de ser y por lo tanto significa origen. Esto es lo que el panteísmo no alcanza”¹¹³. No podemos exagerar la importancia de la noción de Origen para pensar a Dios, porque “la esencia divina es la identidad. La identidad significa el carácter de origen”¹¹⁴. “El carácter de origen señala que, con plena prioridad, Dios es todo sin predicación ninguna. El carácter originario “define” la esencia divina. En estrecha correspondencia, en Dios no hay faceta analítica alguna, ningún predicado es realmente discernible en el origen... La identidad divina es originaria... La identidad real significa que ser es idéntico originariamente a actividad. Sólo así puede hablarse de identidad”¹¹⁵.

Ahora es preciso insistir en el carácter de inaccesibilidad y reserva de la identidad. “Si no perdemos de vista que la inaccesibilidad no se separa, cabe llamarla reserva. Siendo la reserva originaria se convierte con la identidad.

¹¹¹ *Ibid.*, 311.

¹¹² *Ibid.*, 260.

¹¹³ *Ibid.*, 257.

¹¹⁴ *Ibid.*, 258.

¹¹⁵ *Ibid.*, 273.

Origen, reserva e identidad son equivalentes. La inaccesibilidad entendida así no entraña separación ni exclusividad. La reserva originaria no se supone y, como vigencia originaria, no se confunde con la idea de retraimiento¹¹⁶. Aquí se oculta una profunda comprensión de Dios que no puede resumirse en cualquier enumeración de los tradicionales atributos esenciales. “Siendo originaria, la reserva de la identidad no tiene alcance negativo; no es para la criatura una falta, ni la determina como no idéntica. Paralelamente, el carácter originario de la identidad no es relativo a la criatura: la identidad no es el origen de la no contradicción. La vigencia originaria de la identidad tiene el sentido de reserva, no el de relación”¹¹⁷. Reserva no significa que el origen se quede algo sin entregar a la criatura, sino que señala exactamente la diferencia entre primeros principios. La identidad es identidad en sí misma, no porque tenga alguna relación con la no-contradicción o se compare de alguna manera con ella. “La criatura se dice respectiva a la identidad en cuanto ella misma es causa, en cuanto la no contradicción persiste, no en cuanto sea causa de un modo deficiente que en Dios encuentra la perfección. Reducir a Dios a la consideración paradigmática de la causalidad hace imposible la consideración creatural de la causalidad. La Causa Incausada no es la causa paradigmática, sino la reserva originaria de la identidad. La causa causada es respectiva a la originaria superioridad de la que depende, en su mismo carácter causal y no contradictorio, como persistencia. Siendo originaria la reserva, no es un rehusamiento, y no produce defecto en la criatura ni introduce una determinación en la identidad misma. Dios no tiene que determinarse como creador, pero la eventualidad de que aparezca la idea de indeterminación está sobradamente superada por el carácter de Origen. En el Origen se cifra la identidad y su vigencia. Y como de la identidad no se sigue nada (puesto que no debe suponerse) tampoco la criatura se puede suponer, sino que ha de entenderse como persistencia; y esto quiere decir que en ningún momento suspende la vigencia de la identidad”¹¹⁸.

De este modo podemos apreciar el esfuerzo especulativo por acercarse en la medida de lo posible para la inteligencia humana al mismo ser divino a partir de un nuevo método para conocer el ser extramental y captar la actividad. El concepto de acto tiene su origen en Aristóteles, el concepto de acto de

¹¹⁶ *Ibid.*, 73.

¹¹⁷ *Ibid.*, 74.

¹¹⁸ *Ibid.*, 75-76.

ser es desarrollado por Tomás de Aquino y ahora Polo ofrece un nuevo modo de acceder al Origen, o al menos vislumbrarlo: a la desbordante actividad originaria. La continuidad con la teología natural clásica resulta evidente, pero la innovación resulta sugerente e inspiradora. Quizá una renovada atención a esta investigación pondrá a nuestro alcance un arsenal de argumentos y distinciones que nos ayudarán eficazmente a solucionar de algún modo el *impasse* metafísico actual y la paralización que los diferentes ataques que el teísmo sufre sobre la coherencia de los tradicionales atributos divinos y, sobre todo, de la presencia del mal en el mundo.