



Religiosidad: virtud y fe intelectual según L. Polo

Religiosity: Virtue and Intellectual Faith According to L. Polo

Juan Fernando Selles

Universidad de Navarra

jfselles@unav.es

Resumen: Tras indicar que la religiosidad ha sido una constante en la historia de la humanidad, a excepción de la modernidad, en este trabajo se estudia, según la filosofía de L. Polo, la religión como virtud adquirida de la voluntad, señalando que es una manifestación, en esa potencia de la «esencia» del hombre, de la vinculación nativa del «acto de ser» personal humano con el ser personal divino, relación a la que cabe llamar «fe intelectual», porque el conocer personal o conocer a nivel de acto de ser es búsqueda de Dios.

Palabras clave: religión, virtud, voluntad, esencia, acto de ser, fe intelectual, L. Polo.

Abstract: After indicating that religiosity has been a constant throughout human history, with the exception of modernity, this study examines, according to the philosophy of L. Polo, religion as an acquired virtue of the will. It argues that religion is a manifestation, within this faculty of the human “essence,” of the native link between the human personal “act of being” and the divine personal being, a relation that may be called “intellectual faith,” since

personal knowing—or knowing at the level of the act of being—is a search for God.

Keywords: religion, virtue, will, essence, act of being, intellectual faith, L. Polo.

Planteamiento

Sobre otras virtudes pesa actualmente mucho desconocimiento, pero sobre esta grava un generalizado olvido, solo relegado en aras de su explícito rechazo. Pero la religiosidad es una virtud adquirida en la voluntad, potencia de la «esencia» del hombre, porque manifiesta que el «acto de ser» personal es nativo y constitutivamente abierto al Dios personal del que la persona humana depende. Ahora bien, esto último no solo no se suele admitir, sino que se combate denodadamente haciendo creer a la muchedumbre que la religión no es «natural» al ser humano, sino ocasionalmente «adquirida» por solo aquellos raros que la aceptan.

Del desconocimiento de esta virtud no son ajenos los filósofos, pues, a distinción de las otras adquiridas de la voluntad, el diseño «nativo» de esta facultad es, bien mirado, de «religiosidad», porque la voluntad es una «relación trascendental»¹ al último fin, al bien definitivo proporcionado a esta potencia², el cual es inmaterial, dado que la facultad lo es³. La voluntad, decía Tomás de Aquino, es una potencia pasiva⁴, cuya naturaleza está determinada a lo

¹ En el *corpus* tomista se pueden encontrar expresiones tales como «relación de la voluntad al fin último» (Aquino, 2000g, d. 38, q. 1, a. 1, co), «relación de la voluntad a Dios» (Aquino, 2000g, d. 38, q. 1, a. 2, co), pero no la de «relación trascendental al fin», dicción propia de Leonardo Polo: «la voluntad nativa es una relación trascendental. Es la relación de la potencia al acto final considerada antes o prescindiendo del despliegue activo de la potencia. Ello comporta que la potencia no actúa sin el concurso de una instancia distinta de ella, o que no empieza a actuar por sí sola: es la exclusión de la perseguidad o espontaneidad de la voluntad humana» (Polo, 2018c, p. 254, nota 8).

² «*Voluntas ut natura* significa el tender de la naturaleza, la naturaleza en cuanto que tiende, pero no que la voluntad sea naturaleza. En la tendencia no hay en sí, no puede asentarse en sí misma. Una relación trascendental con el acto es potencia» (Polo, 2015, p. 68).

³ «Si la voluntad se asimila a la naturaleza (como sugiere la noción de *voluntas ut natura*), para evitar su confusión con la facultad orgánica, es oportuno no basarla en la sustancia y entenderla como potencia pasiva pura o relación trascendental propia de la esencia» (Polo, 2015b, p. 408, nota 59).

⁴ «El apetito es potencia pasiva» (Aquino, 2000h, d. 27, q. 1, a. 1, co). También Polo defiende esta tesis: «*Voluntas ut natura* es una potencia pasiva pura; estrictamente solo ella lo es» (Polo, 2015b, p. 395). «La voluntad es una relación trascendental con el bien, que es peculiar de la esencia humana» (Polo, 2015b, p. 403). «Por más que la voluntad sea una potencia pasiva pura, no es una mera indeterminación, sino la relación trascendental con el bien» (Polo, 2015b, p. 407). «Como la voluntad está de entrada

uno (*ad unum*), y ese uno, en definitiva, no puede ser sino Dios⁵. Negarlo no deja de ser una forma de ateísmo. Por eso, defender la completa autonomía e independencia de la voluntad acaba por negar a Dios, como el voluntarismo moderno ha ejemplificado. Sin embargo, no es explícito para la voluntad en estado de naturaleza que ese fin felicitario para el que ella está naturalmente diseñada sea Dios. Su fin es la *felicidad*⁶, el bien absoluto, pero todavía sin concretar en qué consiste dicha beatitud. No obstante, si su felicidad no consistiera a fin de cuentas en Dios, la voluntad no tendría ninguna razón suficiente para querer, porque solo un bien sin restricción es capaz de colmar a una potencia con capacidad de crecimiento irrestricto. Además, precisamente porque es un bien irrestricto, es un «bien común» para todas las voluntades humanas, no solo para una⁷.

Cabe añadir a lo indicado que solo la correspondencia de la voluntad en estado natural (*voluntas ut natura*) con el fin último es una relación trascendental real, pues el fin al que queda referida esta potencia existe realmente y trasciende por entero a la voluntad. Esto denota que sin ese bien la voluntad no se entiende, porque esta es, nativamente, pura relación real a él. Por el contrario, la inteligencia no dice relación «real» a su objeto pensado, la verdad, sino precisamente relación intencional, porque el objeto pensado, la idea, no es real, sino ideal. Por lo demás, la distinción entre el bien real al que la voluntad está proporcionada en su estado nativo y el del «acto de ser» personal humano es que el de la voluntad no se ve como persona, mientras que el de la persona humana no puede sino ser pluripersonal. Como se puede apreciar, los rechazos de lo que es constitutivo a la voluntad como potencia de la «esencia» del hombre y al «acto de ser» personal humano, ambos susceptibles de crecimiento irrestricto⁸,

enteramente separada del bien, se debe entender como pura potencia pasiva, es decir, como relación trascendental» (Polo, 2015b, p. 408).

⁵ Cfr. Aquino (2000c, q. 8, a. 2, co); Aquino (2000a, cap. 24, n. 6); Aquino (2000a, cap. 59, n. 1); Aquino (2000a, cap. 34, a. 1, ad 2); Aquino (2000b, l. q. 1, a. 3, ad 4). Cfr., respecto de estos temas, Sellés (2001).

⁶ «La voluntad del hombre tiende naturalmente a la felicidad» (Aquino, 2000g, q. 41, a. 2, ad 3). Un texto tomista semejante dice así: «la voluntad tiende naturalmente al fin último, como también cualquier potencia obra naturalmente hacia su objeto; por lo cual el hombre apetece la felicidad de modo natural» (Aquino, 2000d, q. 10, a. 2, ad 4).

⁷ «La pura potencia pasiva es relación trascendental al bien sin restricción alguna: el bien es lo otro, pero no es particular porque entonces no se podría hablar de relación trascendental» (Polo, 2015b, p. 415).

⁸ «La voluntad nativa, al ser relación trascendental, se corresponde con el bien absoluto» (Polo, 2018c, p. 255). «Si la voluntad es nativamente una relación trascendental, es una pura potencia, una potencia pasiva..., y solo puede ser saturada por un término infinito» (Polo, 2018c, p. 257, nota 10). «Describo la voluntad como la potencia puramente pasiva, o como relación trascendental con el bien» (Polo, 2015b, p. 294). «La potencia pasiva pura debe entenderse como relación trascendental. Una relación trascendental es exclusivamente relación en virtud del término de ella. Ese término es el bien. Solamente así cabe admitir

solo se pueden entender en la medida en que en la modernidad es tan explícita como injustificada la negación de Dios⁹.

La religión se puede considerar de diversos modos¹⁰: uno, como una forma sapiencial en la historia humana; otro, como una virtud adquirida y manifestativa de la voluntad; otro, como la relación natural que guarda la intimidad personal humana con el ser personal divino. Dedicaremos cada uno de los siguientes epígrafes a estudiar cada uno de estos modos.

Se acaba de aludir a la modernidad porque el ateísmo es un fenómeno reciente en la historia, extraño en las culturas precedentes¹¹, pues «el hombre ha sido siempre religioso» (Polo, 2015i, p. 200)¹². Pero hoy está «en crisis la dimensión religiosa del hombre» (Polo, 2015i, p. 325)¹³. En efecto, «la aparición de las religiones es antiquísima» (Polo, 2015d, p. 48), tanto como el hombre mismo. Vestigios de ella que han llegado hasta nosotros han sido los de esos pueblos primitivos que se han mantenido aislados de los demás desde tiempo

una potencia pasiva pura» (Polo, 2015b, p. 395). «Relación trascendental equivale a *voluntas ut natura*. Nativamente la voluntad no posee el bien, y ni siquiera se dirige a él en tanto que todavía no alcanzado; por tanto, su referencia al bien es potencial y pasiva. La voluntad no tiene nada propio porque lo suyo es el bien del que está a priori separada» (Polo, 2015b, p. 396). «La relación trascendental apunta al bien como simplemente otro» (Polo, 2015b, p. 396, nota 37). «La pura potencia pasiva, antes de ejercer actos, es relación trascendental. La potencia que se define estrictamente por relación con el bien es la relación trascendental» (Polo, 2015b, p. 427).

⁹ «Esta es la forma más moderna de ateísmo: como nosotros estamos afectados por una finitud insuperable, no sabemos qué quiere decir que Dios exista. Nos quedamos en la pura soledad de la existencia. En ello estriba la crisis de la convicción teísta (si Dios existe, nuestra finitud no es lo único, ni siquiera respecto de sí misma)» (Polo, 2015i, p. 325).

¹⁰ «Si siquiéramos ahora decir en qué consiste estrictamente lo religioso, con toda seguridad nos encontraríamos con que se trata de algo inabarcable en una definición. No se puede cifrar exactamente en algo de una manera completamente rotunda. Tiene muchísimas gamas, porque lo religioso es muy rico» (Polo, s. f., p. 213).

¹¹ Hay una «dimensión del hombre que, siendo muy abigarrada, se encuentra constantemente cuando se estudia al hombre a través de la historia: la religiosidad. Desde las protoculturas hasta nuestros días este es un dato abrumador. El ateísmo es un fenómeno, o una actitud humana, más bien modernos. En la historia hay muy pocos ateos; desde luego, lo que no hay son culturas explícitamente ateas. Una cultura que, al menos oblicuamente, no aluda a lo divino, estaría, como cultura, truncada» (Polo, 2015i, p. 190).

¹² En efecto, «el hombre es un animal religioso y eso está atestiguado desde los primeros yacimientos del sapiens» (Polo, 2018b, p. 34). «La religión es otra forma sapiencial, que se centra en la búsqueda de la salvación, es decir, de un estado de felicidad del que está totalmente ausente el sufrimiento, y en el culto positivo a poderes sobrehumanos, que no solo fundamentan inmemorialmente, sino que abarcan también el futuro del hombre» (Polo, 2015d, p. 48). En esto coincide Polo con el pensador muniqué: «Religión es, pues, ante todo, un camino de salvación» (Scheler, 1940, p. 65).

¹³ En el texto se añade que esa crisis «es la condensación de todas las demás».

inmemorial, como, por ejemplo, los pigmeos o los indios patagones, y que han mantenido su religiosidad primitiva, según la cual Dios era inicialmente cercano, pero por una culpa cometida por el hombre se ha alejado de nosotros (referencia al pecado original): «los pigmeos lo consideran un Dios que se alejó (un episodio inmemorial interrumpió la proximidad), que ha dejado al hombre solo en el tiempo...; los patagones parece que lo consideraban más cercano» (Polo, 2015i, p. 191). Se alude a estos pueblos porque su religiosidad es más pura o menos deformada que la existente en otros¹⁴. Que sea pura significa que entendían a Dios como ser personal, inmaterial, que premia y castiga post mortem a cada hombre según su comportamiento terreno¹⁵.

En todas las culturas de la antigüedad no solo se descubren manifestaciones de religiosidad (lo central en ellas son los templos), sino que estas eran tenidas por todos los pueblos como más relevantes que las demás. «De todas maneras, los datos sobre el origen histórico de la religión, fuera de la revelación judeocristiana, son escasos» (Polo, 2015d, p. 49), es decir, los testimonios escritos sobre los hechos religiosos son exiguos fuera de esa tradición. Con la progresiva adulteración de esas formas puras de religiosidad primitiva aparecieron posteriormente las religiones politeístas, las idolatrías, la magia, el mito, las creencias sobre diversos estados humanos tras la vida, como la hipótesis de la reencarnación, elementos todos ellos que abrigan otros intereses que el mero culto divino, pero al principio no fue así¹⁶.

De entre las tradiciones de las que conservamos testimonios escritos está la griega clásica, en la que «incluso para hombres religiosos, como Platón, salvarse de la culpa contraída es imposible para las fuerzas humanas. El recurso

¹⁴ «En los pueblos primitivos hay una religiosidad muy pura. El fenómeno religioso, el despliegue ritual de creencias, de lo moral, de relaciones con el poder, es tal que no compromete lo trascendente. Así aparece en los testigos que se han podido estudiar de lo que se suele llamar las preculturas propias del hombre ancestral» (Polo, 2015i, p. 191).

¹⁵ «La religiosidad primitiva es sencilla, y se centra en nociones no teológicas. Comporta una visión de Dios adecuada, aunque no es filosófica ni está desarrollada...: Dios como padre y Dios como protector que se marchó según un acontecimiento inmemorial que supuso la pérdida de la amistad del hombre con Dios» (Polo, 2015i, p. 193). «La pluralidad de formas religiosas, así como su debilitamiento, no debe hacernos olvidar que un asunto tan importante como aquel sobre el que versa la religión exige que solo una forma religiosa llene completamente la aspiración humana a la vida eterna» (Polo, 2015d, p. 49).

¹⁶ No obstante, en todas las religiones se da una verdad básica respecto del hombre —la distinción entre alma y cuerpo, admitiendo la inmortalidad de la primera tras la evidente muerte corpórea—: «Las diversas religiones ofrecen amplias diferencias formales..., pero en todas ellas juega un papel principal la distinción entre el alma y el cuerpo. Con la palabra alma se designa lo inmortal en el hombre, sin lo cual la esperanza religiosa pierde su base. El respeto de que está orlada en la religión la noción de “alma” es un elemento ético de primer orden, que reafirma la responsabilidad del hombre en sus acciones y, por consiguiente, conduce a admitir la existencia de la culpa moral» (Polo, 2015d, p. 48).

al mito de Er con que termina *La República* platónica es un intento de solución, a fin de cuentas, muy parcial, de este grave problema. En el ámbito griego, el recurso a poderes sobrehumanos para resolver el problema de la culpa se adivina, por ejemplo, en el Edipo en Colono de Sófocles» (Polo, 2015d, p. 48)¹⁷. Por otro lado, en el pensamiento griego clásico —de modo semejante a las culturas precedentes— se ve una tendencia a sacralizar el mundo¹⁸, el universo, o diversas dimensiones suyas, hasta el punto de intentar explicar al hombre como una pieza intracósmica más.

En cambio, tanto en el judaísmo como en el *cristianismo*, el hombre no se explica como integrante del mundo, sino que lo trasciende, por lo que solo se entiende cabalmente en su radical correspondencia con Dios. En efecto, «las religiones monoteístas introducen una precisión notable en la comprensión del poder sobrehumano al que se dirige el culto, pues el politeísmo lo impurifica al admitir dioses de muy distinto jaez» (Polo, 2015d, p. 48). Tal purificación se dio en primer lugar con el judaísmo; luego, con el cristianismo, que completa la revelación del anterior; y, en tercer lugar, con la religión musulmana, copia reducida y naturalista (sin elevación sobrenatural del hombre) de los precedentes. Las religiones precedentes a la revelación judeocristiana son una búsqueda humana de la divinidad. En cambio, el judaísmo y el cristianismo, más que religiones, son revelaciones, es decir, una búsqueda por parte de Dios de algunas personas humanas a las que Dios se manifiesta y encarga una tarea concreta. Más que el judaísmo, «el cristianismo no es el hombre a la búsqueda de Dios, sino el hombre respondiendo a Dios. El hombre ya sabe lo que Dios quiere. La sacralización en sentido pagano, en sentido mítico, no se da en el cristianismo ni se puede dar; sería un retroceso. El cristianismo mata la mera religiosidad» (Polo, 2017, p. 158); es decir, con su aparición, en la que el mismo Dios se revela personalmente al hombre y le manifiesta cómo este se debe corresponder con Él, carecen de sentido las diversas religiones precedentes como meras búsquedas humanas de Dios. «O dicho de otro modo, que la época de la religión se ha acabado —entiéndase bien— y que quien acabó con la religión fue el cristianismo, porque el cristianismo no es una religión...

¹⁷ «Es indudable que la búsqueda de la salvación es una aspiración humana legítima y con una profundidad de que carece el tratamiento ritualista del futuro en el mito. En definitiva, la noción de eternidad es religiosa. Sin embargo, para muchas religiones esa mayor amplitud de la aspiración a la felicidad última está amenazada por poderes enemigos, a los que suelen llamar demonios» (Polo, 2015d, p. 48).

¹⁸ «Hay un sentido sacral del hombre pagano, pero no es cristiano. ¿Por qué? Porque el cristiano sabe que el mundo es creado y jamás se le ocurriría decir que el mundo es sagrado; en todo caso, como criatura es respetable» (Polo, 2017, p. 158).

El cristianismo es revelación... En el cristianismo la religión es secundaria, es el momento segundo, no el primario» (Polo, 2017, p. 158)¹⁹.

En suma, si se considera al cristianismo como una religión, hay que sentar que «el cristianismo se distingue de las otras religiones porque en él la iniciativa humana está antecedita por la de Dios, es decir, en él lo religioso es secundario respecto de los mandamientos divinos. Además, el cristianismo se propone primariamente como revelación, y solo de modo derivado como religión» (Polo, 2015d, p. 49). A esto se podría objetar que también el judaísmo admite la misma tesis, a lo que cabe responder que «aunque la antecendencia de la iniciativa divina respecto de la humana es reconocida también por otras religiones, en ellas no es tan amplia y profunda como en el cristianismo» (Polo, 2015d, p. 49)²⁰, porque en él Dios manifiesta su propia intimidad y eleva a ella al ser humano: «en la religión cristiana, el aumento del sentido de la realidad se centra en la profundización en el ser de Dios... exalta al ser humano» (Polo, 2015d, p. 50). Por tanto, si en el cristianismo el contenido veritativo es revelado por el mismo Dios, es una forma sapiencial superior no solo respecto de las demás religiones, sino también respecto de las demás formas de saber, como, por ejemplo, la filosofía (antropología, metafísica, ética...); por eso puede indicarle a esta si acierta o yerra en la formulación de sus temas centrales²¹.

Sin embargo, frente a lo que se acaba de indicar, la modernidad se ha caracterizado por un progresivo alejamiento filosófico (y de otras formas de saber —es el caso de la ciencia—) respecto del cristianismo, configurando no solo concepciones distorsionadas del ser divino (deísmos, panteísmos...), sino

¹⁹ El texto sigue así: «Por eso digo que la época de las religiones se ha acabado. La época en que el hombre intentaba averiguar lo que Dios quería se ha acabado: hoy sabemos lo que Dios quiere, tenemos a Cristo. Cristo no es religioso, es revelación. No es un hombre-Dios: eso es religioso. No, Cristo es Dios-hombre. No es insignificante decir que Cristo es el hombre-Dios o decir que es Dios hecho hombre. Lo segundo es verdad, lo primero es herético. Cristo no es un hombre que se ha hecho Dios, sino un Dios que se ha hecho hombre. La religión cristiana está fundada en la revelación, es la respuesta a la revelación» (Polo, 2017, pp. 157–158). Más adelante reitera: «el cristianismo no es primariamente una religión, sino revelación divina, pues en él es más importante la vinculación de Dios con el hombre que la del hombre con Dios» (Polo, 2015d, p. 277).

²⁰ El motivo de esa profundidad radica en que el cristianismo «al estar presidido por el dogma de la Trinidad de Personas, incluye en Dios la noción de relación personal. Así pues, la relación del hombre con Dios no es solo secundaria respecto de la relación de Dios con el hombre, sino que esta, a su vez, es precedida y presidida por las relaciones intratrinitarias» (Polo, 2015d, p. 50).

²¹ «La religión contribuye a eliminar las equivocaciones de los filósofos, pues aumenta en el hombre el afán de realidad» (Polo, 2015d, p. 50). «En algunos lugares digo que la religión es una forma sapiencial que, como la filosofía, es superior al mito, la magia y la técnica. Se distingue de la filosofía porque tiene un componente de certeza de la que aquella carece. Además, cabe religiosidad natural, pero también sobrenatural, debida a la revelación divina, como sucede en el cristianismo» (Polo, 2019b, p. 288, nota 12).

también de la capacidad humana de corresponderse con Él (agnosticismos, ateísmos, indiferentismos...), hasta el punto de que «se habla, por ejemplo, de que en el mundo actual hay una crisis religiosa, pero lo que hay es una provocada crisis de aptitud religiosa; el hombre no se interesa por la religión, o su religiosidad es errante» (Polo, 2015f, p. 29). Y como tal actitud permea la cultura occidental hasta conformar las directrices jurídicas, culturales y educativas, con ello se compromete el futuro de la humanidad, pues, por ejemplo, «los defectos en la educación religiosa del niño, como que nadie le hable de religión o de Dios, dan lugar a lo largo de la vida a la aparición de situaciones de angustia en forma esporádica, o incluso dan lugar a una pérdida completa del sentido de la vida» (Polo, 2019b, p. 287), que es lo que caracteriza a buena parte de la sociedad postmoderna.

La religiosidad: virtud ética

«Las partes potenciales de la virtud de la justicia son de dos clases. Si no se puede pagar lo que se debe, aparecen las virtudes de la religión, la piedad y la observancia. Si no se está estrictamente obligado a satisfacer el derecho del otro, aparecen la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad» (Polo, 2015b, p. 466). Respecto de este breve comentario de Polo a Tomás de Aquino cabría albergar la duda de si la piedad y la religión son virtudes distintas. La respuesta es afirmativa, porque la piedad no solo dice referencia a Dios, sino también a los padres, a la patria..., mientras que la religión dice referencia exclusiva al ser divino.

En el planteamiento tomista a ambas se las considera «justicias imperfectas», porque con ellas no se puede restituir enteramente la deuda. «¿Por qué se dice que respecto de Dios no rige la virtud de la justicia? Porque, estrictamente, la justicia es una virtud para la sociedad humana, porque la justicia supone igualdad, y en la relación entre Dios y el hombre hay una desigualdad bastante considerable, porque ¿qué le puede dar el hombre a Dios a cambio de lo que Dios le ha dado a él? Por eso se habla de la virtud de la piedad o de la religión, porque estas no cumplen todos los requisitos de intercambio. Las relaciones con Dios son religiosas o son piadosas. Si yo se lo debo todo a Dios, ¿qué le devuelvo? Dios me ha dado el ser, pero si le devuelvo el ser dejo de ser. Cuando lo que se debe es todo, cuando el Otro es muy superior, entonces la justicia no se puede dar estrictamente. La virtud de la piedad, de la religión, son justicias imperfectas» (Polo, s. f., p. 206).

Como la piedad, la religión es una virtud adquirida y, por tanto, ética: «el hombre está abierto a la relación con Dios. La religión comporta una aguda cuestión ética. Es un profundo deber moral cumplir el primer mandamiento.

El que no lo cumple no se comporta como persona. El hombre se puede abrir a Dios. La primera manifestación humana, la más honda, debe ser para Él» (Polo, 2018c, p. 201). La religión es la manifestación externa de que el hombre internamente es relación a Dios; esa manifestación radica en la voluntad. Los diez mandamientos dados por Dios al antiguo pueblo de Israel y asumidos después por el cristianismo son expresiones de cómo deben ser las manifestaciones humanas naturales; son, por tanto, normas éticas naturales. Los tres primeros mandatos, los más relevantes, dicen referencia a Dios, y con su cumplimiento surge y se desarrolla la religión como virtud²². Los restantes se refieren, o bien a los demás, o bien a realidades nuestras o de ellos. Si no se viven los tres primeros mandatos, no se cumplen los demás, y el no abrirse manifestativamente a Dios, es decir, el no ser «éticamente» religioso, deriva de que la intimidad personal humana se ha cerrado a Dios, o sea, de ser «antropológicamente» ateo, porque la ética es segunda respecto de la antropología trascendental o de la intimidad.

Por otra parte, la vinculación constitutiva originaria del hombre con Dios no debe entenderse como una estructura *necesaria*, puesto que la apertura íntima de la persona humana a Dios es *libre*. Precisamente por eso puede ir a más. Por tanto, adquirir la virtud de la religiosidad también es libre²³ y, en consecuencia, incrementable. En efecto, esta, como las demás virtudes, es de libre adquisición y desarrollo, y en la medida en que se adquiere y crece rinde más libre a la voluntad. Por tanto, los vicios contrarios a ellas son una pérdida de libertad volitiva. ¿Acaso pierde libertad quien no se abre a Dios? Sin duda, porque transforma en un «absoluto» algo que no lo es, y al supeditarse a esa realidad no encuentra de la felicidad que busca más que la apariencia. Además, con esta conducta quien así actúa se contradice, ya que los ateos son religiosos, puesto que aceptan algún absoluto, a no ser que sean muy cínicos, y aun cuando lo sean tienen que declarar algo como absoluto²⁴. Nótese al respecto la manifiesta contradicción del actual relativismo —compañero de andanzas del ateísmo práctico—, que defiende de modo absoluto su postulado de que «todo es relativo».

²² El primer mandamiento (obviamente también el 2.º y el 3.º) es manifestativo, no íntimo, es decir, afecta a las expresiones humanas, porque «amar a Dios sobre todas las cosas» implica relacionarse con «todas las cosas», lo cual obviamente no es íntimo, sino manifestativo. La intimidad humana está exclusivamente abierta al ser personal divino, no al resto de la creación.

²³ «Zubiri habla de estructura también en sentido trascendental. De ahí podrían surgir consecuencias inaceptables: por ejemplo, si el hombre es una estructura, su relación con Dios, que Zubiri llama religatio, ofrece un sesgo panteísta (Dios y hombre conformarían una estructura única)... El planteamiento de Zubiri no es propiamente realista» (Polo, 2019a, p. 490, nota 35).

²⁴ Sirva de ejemplo que la teología neomarxista «conservaba el fervor religioso eliminando, sin embargo, a Dios, sustituyéndolo por la acción política del hombre» (Ratzinger, 2006, p. 164).

La virtud de la religiosidad refuerza y desarrolla la voluntad, y como esta potencia del alma redundando sobre la naturaleza corpórea humana, esta virtud tiende a ver a Dios detrás de la vida natural recibida de los padres, de modo que la falta de vinculación paterna, léase carencia de piedad, denota falta de religiosidad divina: «La primera garantía de que soy procede de mis padres y se desarrolla en la vida familiar. Pero en último término, la garantía de que soy yo es Dios. La crisis familiar, también desde este punto de vista, es desastrosa porque el niño se siente desamparado y no sabe a quién acudir. Esta necesidad de apelar, de acudir, es propia del hombre, y se llama religión» (Polo, 2019b, p. 210).

Todas las virtudes humanas están unidas, de modo que el crecimiento en una refuerza el desarrollo de otra. Se puede vincular, por ejemplo, la religiosidad con el trabajo, porque de no llevarlo a cabo, la producción humana acaba teniendo menos sentido del que puede tener. En efecto, «en los últimos siglos ha aumentado la calidad y volumen del trabajo, lo que, en ocasiones, ha propiciado una consideración de este como una actividad exclusivamente humana y, por tanto, separada de la actitud religiosa» (Polo, 2015d, p. 286). Frente a este recorte del sentido laboral, cabe indicar que «si al trabajar el hombre no diera gloria a Dios, su vida religiosa sería sumamente esporádica. Esta observación es especialmente relevante para los laicos» (Polo, 2015d, p. 214), sencillamente porque en el trabajo es en lo que mayor tiempo de su periodo de vigilia emplea la inmensa mayoría de los seglares.

La religión es una virtud ética, pero no solo, porque el hombre se abre a Dios por medio de dimensiones superiores a esta virtud de la voluntad. Por eso, en este sentido más amplio, «la religión no puede subordinarse a la moralidad, pero tampoco puede desligarse de ella» (Polo, 2015e, p. 242). También por esto, «el bien común no es la sumatoria de los bienes prácticos particulares —esto es considerar que la moral es del bien práctico (del bien que yo puedo hacer), no del bien absoluto—. La moral es diferente que la religión» (Polo, 2022, p. 294). Esto se puede advertir notando que, si bien «una parte de las operaciones humanas son religiosas, es decir, vinculan al hombre con Dios...; con todo, operativamente la réplica no se da. Esta carencia es superada por la elevación al orden del Origen» (Polo, 2018b, p. 195), es decir, por el salto del ámbito ético o manifestativo al antropológico o íntimo, desde el cual la persona humana busca en el ser personal divino su réplica, o sea, busca en Dios su sentido personal y este le corresponde mostrándose paulatinamente.

La intimidad personal: raíz de la religiosidad

La religión es personal, o dicho de otro modo, la persona humana es religión, relación constitutiva con el ser personal divino. Por eso, «cualquier malentendido acerca de la persona afecta... a la religión» (Polo, 2015f, p. 355). La clave de la religión está en el «acto de ser» personal humano, que es abierto, libre, cognoscente y amantemente al ser divino: «la coexistencia con la identidad (Dios es el único ser idéntico) es la relación de la persona con Dios; ese es el tema de la religión» (Polo, 2015h, p. 233, nota 50). La persona no es un individuo aislado, sino ser-con, de tal modo que sin el «con» no «es» persona. Cada una es una relación personal distinta; por tanto, una libertad, un conocer y un amar personales distintos.

Si bien la «naturaleza» corpórea humana admite pluralidad de semejanzas entre los distintos hombres, debido a que es heredada de los primeros padres, y si bien la «esencia» del hombre admite muchas afinidades tipológicas comunes, debido sobre todo a la educación y cultura recibidas y aceptadas, el «acto de ser» personal es distinto en cada quien, porque ese quién es novedad irrepetible creada por Dios: «nosotros somos las personas que Dios ha querido que seamos. Es evidente que esto es el motor y fundamento de la religión... Si nos planteamos las preguntas: ¿quién soy?, ¿por quién soy? Esas preguntas no tienen más respuesta que ésta: soy porque Dios ha querido que sea y porque Dios me ama; Dios ama todo lo que crea. Soy hijo de Dios. Mis padres, mis abuelos, mis tatarabuelos, toda mi genealogía no sabían quién iba a nacer, pero Dios sí lo sabía porque Él nos eligió. Dios es quien elige esto o lo otro, quien crea, conserva y gobierna el mundo» (Polo, 2019b, p. 302)²⁵. El «acto de ser» personal humano y la «esencia» del hombre son inmateriales y proceden directamente de Dios. El acto de ser es plural en dimensiones —libertad, conocer y amar personales— y todas ellas miran a Dios, es decir, lo tienen como tema. De modo que su tema es superior a ellas. La esencia del hombre es asimismo plural en dimensiones —inteligencia, voluntad, yo o personalidad—, y cada una de ellas tiene un tema distinto, pero todos sus temas son interiores a ella. Por eso, para manifestar en la voluntad la religiosidad, es decir, para adquirir la progresiva orientación virtuosa de esta potencia a Dios, hay que reforzarla desde el acto de ser personal.

²⁵ A lo que añade: «Hay que llamar la atención sobre este asunto de la educación religiosa, entendiendo por religión la respuesta del hombre a la iniciativa divina, a la iniciativa creadora y a la iniciativa redentora. La religión no es una iniciativa humana, sino que es una iniciativa divina porque Dios, quien ha creado el ser humano y lo ha creado con amor de predilección, está siempre dirigiéndose al hombre; esa dirección puede tomar la forma asombrosa de encarnarse» (Polo, 2019b, p. 306).

La primera religación, la del «acto de ser» personal, es nativa y constituye la filiación divina natural, pues «el hombre es un ser esencialmente religioso por ser hijo de Dios. Ésa es la religiosidad del hijo puesto que lo es desde su nacimiento precisamente por ser quien es, por haber nacido él y no otro» (Polo, 2019b, p. 304). La otra, la de la «esencia» del hombre, es la virtud de la religiosidad, la cual es adquirida en la voluntad. Como esta se ha tratado en el epígrafe precedente, en este hay que abordar la índole de la personal. Si la persona humana es religación, de esta vinculación hay que decir, ante todo, que prescindir de ella equivale a dejar de ser persona²⁶. Sin embargo, conviene añadir enseguida que tal pérdida nunca es completa en la vida presente, aunque puede serlo después.

No se está hablando de «religión personal revelada» (ej., del cristianismo), sino de «religión personal natural»²⁷. La revelación y la gracia sobrenatural añaden a la filiación personal «natural» su elevación «sobrenatural», es decir, abren a la persona humana a la intimidad de las tres personas divinas. Por eso hay que decir que «incluso sin revelación divina la religión sería obligada. Por consiguiente, debe admitirse que existe una fe que no es sobrenatural y que, sin embargo, representa la culminación de la intelección humana, sin ser un don añadido a la inteligencia, sino la última fase del desarrollo de la intelección» (Polo, 2015d, p. 70). Tal fe no es de la razón, potencia de la «esencia» del hombre, sino del conocer distintivo del «acto de ser» personal, luz cognoscitiva transparente a nivel de acto de ser. En efecto, el conocer personal o íntimo es búsqueda del ser personal divino. En atención a esa búsqueda (que no es patentización) se habla de «fe natural» o «fe intelectual». Atendamos, pues, al modo de ser de dicha fe, respecto de la cual la «fe sobrenatural» es su elevación, es decir, un añadido cognoscitivo personal otorgado por Dios²⁸.

²⁶ «Si uno prescinde de Dios prescinde de sí... El hombre o es un ser religioso o es un animal, no hay alternativa; o se es religioso o no se es persona» (Polo, 2019b, p. 304)..

²⁷ «La fe racional (intelectual) no es fruto de la revelación, sino la actividad superior del entendimiento humano (conocer personal). No es opinión, sino saber atrevido, que va más allá de lo que se sabe según presencia; una confianza en la verdad, un saber valiente en la medida en que se sobrepasa a sí mismo» (Polo, 2015d, p. 72).

²⁸ «La fe sobrenatural es un don infuso al intelecto humano, que lejos de ser infraracional, sobrepasa a la razón» (Polo, 2015d, p. 70). «De acuerdo con la terminología de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, el acto de fe con que culmina la intelección personal puede llamarse también acto de fe racional (intelectual). Indicada la índole radical de la intelección, cabe ampliar la investigación hasta el paso de la intelección a la fe que cabe llamar fe pura o sobrenatural, la cual se distingue de la fe racional (intelectual), porque la primera es un don» (Polo, 2015d, p. 71). «La fe sobrenatural es un salto por encima de la fe intelectual, que solo es posible dar si el propio Dios que se nos revela nos dona una gracia elevante para lograrlo» (Polo, 2015d, p. 77).

Lo que precede indica que, por encima del conocer de los sentidos y superior al conocer de la razón, existe en nosotros un conocer personal o a nivel de «acto de ser», y que tal conocer, a diferencia de los precedentes, no puede esclarecer su tema, porque este es superior a él; por lo que se le designa como «fe intelectual». Pero como se trata del nivel natural superior del conocer humano, cabe decir que «el entendimiento humano culmina en un acto de fe, que se puede llamar fe intelectual, según la cual se abre en búsqueda inagotable como luz transparente» (Polo, 2015d, p. 71). Que tal conocer sea «transparente» indica que no es una luz que esté llamada a iluminar su tema²⁹, porque este le desborda, sino que su tema es una luz más poderosa que él, por lo que le puede tornar más translúcido.

Esa posibilidad real indica que el conocer personal humano es susceptible de ser más conocer de lo que es; por tanto, que está abierto al futuro³⁰. En consecuencia, más que decir de él en la presente vida que conoce —lo cual es indudable—, hay que decir que conocerá, si libremente desea. En efecto, tal «fe tiene que ver con el futuro, pero no con un futuro temporal, sino con el futuro inagotable e inabarcable de la actividad transparente. Entender la verdad como futuro inagotable o destino marca la dirección de la fe intelectual que, por ello, es también transcendentalmente libre» (Polo, 2015d, p. 72), pues sin futuro no cabe libertad; y si estamos ante un futuro que nunca puede llegar a ser pasado, con él se asegura la pervivencia post mortem de la libertad personal humana.

El tema de dicha fe intelectual, del conocer personal humano, es Dios, porque solo Él puede manifestar el ser personal que cada persona humana es. «La fe es una dimensión de la intelección humana con la que ésta va más allá de su limitación y se abre más allá de lo que objetivamente se conoce (según objetos pensados o ideas)... El descubrimiento de que siempre podemos rebasar cualquier límite cognoscitivo permite alcanzar la intelección personal como búsqueda de Dios» (Polo, 2015d, p. 72). Tal fe no patentiza a Dios, sino que lo busca, es decir, intenta conocerle cada vez más. Frente al planteamiento

²⁹ «Transparentar no es destacar objetos; no implica, por tanto, demostrar. La única manera de que una actividad pueda ir más allá de sí es ser una luz transparente que renace constitutivamente. El autotranscendimiento en transparencia es una profundización prolongada de nuestro saber, es decir, un dejar que aparezca el futuro del entender, que le hace posible como actividad creciente» (Polo, 2015d, p. 71).

³⁰ «En la medida en que la transparencia es un futuro inagotable, la búsqueda personal es fe intelectual. Entender la verdad como futuro inagotable o destino marca la dirección de la fe intelectual que, por ello, es también transcendentalmente libre» (Polo, 2015d, p. 71).

ockhamista sobre la fe³¹ (copiado por Lutero³² y seguido por pensadores fideistas como Kant³³ o Kierkegaard³⁴) hay que afirmar que ninguna fe es ciega —ni la natural ni la sobrenatural—. «Por tanto, lo que llamo fe intelectual no consiste en no entender, sino en entender que no se entiende acabadamente, o que no se acaba de entender. El saber implícito en la fe intelectual no es una paralización de la intelección, sino una ilimitada consecución de asuntos entendidos superables» (Polo, 2015d, p. 72).

Dicha fe «atrevida y valiente alcanza en sus más altos desarrollos la existencia de lo absolutamente trascendente que nos acoge en su ámbito y nos llama como nuestro destino. Ahora bien, si Dios nos supera tan radicalmente, no puede ser menos que nosotros, y si nosotros podemos manifestarnos y comunicarnos, Dios también; más aún, si el hombre puede buscar a Dios, cuánto más Dios podrá salir al encuentro del hombre y comunicarse con él, si quiere. La fe intelectual tiene que admitir la posibilidad real, no simplemente hipotética, de que lo trascendente puede ponerse en contacto con nosotros, así como guiarnos en su búsqueda» (Polo, 2015d, p. 73)³⁵.

En suma, «existe una neta distinción entre revelación y fe intelectual. Como se ha indicado, la fe intelectual es el más alto grado de ejercicio de la intelección en su búsqueda de la verdad; su iniciativa reside en el hombre y sus frutos son el descubrimiento de la inmortalidad, así como de la existencia de un destino divino que nos trasciende en poder y en ser y que nos juzgará según nuestras obras. En consecuencia, la fe intelectual se vierte sobre todo en la religiosidad. La revelación, en cambio, es una iniciativa divina, no humana, según la cual la ultimidad de las ultimidades se nos muestra y comunica como es y, por tanto, por encima de lo que alcanza nuestro entendimiento y nuestro ser, incluso elevados. Por tener núcleos distintos como puntos de partida de sus iniciativas, y contenidos también distintos, ha de concluirse que la revelación es superior

³¹ Cfr. Piergiovanni (1967, pp. 41–58).

³² «Son numerosos los lugares en los que Lutero reconoce a Ockham como su maestro» (Fernández, 2017, p. 891).

³³ Recuérdese la célebre sentencia del pensador de Königsberg: «Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar paso a la fe» (Kant, 1978, B XXX, p. 27).

³⁴ Cfr., al respecto, Sellés (2013, pp. 351–370).

³⁵ A esto agrega: «Que lo absolutamente trascendente pueda comunicarse con nosotros es el implícito de la oración, del sacrificio y de la posibilidad de vivir tras la muerte junto a Dios. Es claro que si nosotros entramos en contacto con la divinidad no puede negarse a esta la posibilidad de entrar en contacto con nosotros. No sería una posibilidad activa, pero sí potencial, recibir en esta vida la comunicación de la ultimidad en cuanto tal, más allá de la búsqueda. Esa comunicación es propia de la Revelación» (Polo, 2015d, p. 73).

a la fe intelectual» (Polo, 2015d, p. 73)³⁶. En definitiva, «tenemos dos tipos de fe, la fe de la razón (léase del “conocer personal”), que es la culminación del saber humano, y la fe sobrenatural o revelación que Dios comunica al hombre... La fe intelectual es requerida por la fe en la revelación, pues si no se cree racionalmente (léase “intelectualmente”) en Dios, no puede aceptarse su palabra» (Polo, 2015d, p. 74).

Cuando la persona humana prescinde de la fe intelectual, su intimidad queda inundada por el afecto negativo de la tristeza: «la tristeza espiritual es un afecto negativo intenso; es el tedio llevado al plano religioso» (Polo, 2015d, p. 124). Así se comprende que «el ateo es afectivamente un pesimista. Cree que los afectos que hay son los que él es capaz de vivir, pero que no hay afectos superiores, que son los que en el desarrollo sano de una vida religiosa tienen lugar» (Polo, 2024, p. 447). Por su parte, cuando la persona reniega de la fe sobrenatural, alberga en su intimidad el afecto negativo de la acedia. La raíz de ambas actitudes negativas es la soberbia, cuya manifestación es el egoísmo³⁷, el cual tiene como centro al yo. El yo es el ápice de la «esencia» del hombre, realmente distinto por inferior del «acto de ser» personal humano. Lo contrario a la soberbia es la humildad, y lo opuesto al egoísmo es la adoración del yo³⁸. Por el contrario, la alegría es el afecto del espíritu, de la intimidad personal, que denota la aceptación de la filiación divina natural: «la filiación se entiende desde la alegría, sin la cual no sería verdadera» (Polo, 2015d, p. 321); por su parte, el gozo es el afecto del espíritu resultante de la aceptación de la filiación divina sobrenatural.

Las podemos resumir en las tres siguientes, una por cada epígrafe de nuestro estudio:

1. La religión ha estado vigente desde la aparición del hombre en la Tierra. Su clave ha sido la búsqueda de la divinidad. Con el cristianismo desaparece la religión como búsqueda, pues es Dios quien se revela a los hombres. Posteriormente, en la modernidad, se mitiga la aptitud

³⁶ A distinción de la fe intelectual, «la fe en la revelación no es resultado de búsqueda alguna, ni es un saber lúcido para nosotros. La fe en la revelación es acatamiento intelectual de lo que no podemos ni podremos saber por nosotros mismos más que si lo acatamos. La fe en la revelación acata personalmente la autoridad de una persona. Por tanto, es primero y principalmente creer a Dios por ser quien es; en cambio, la fe intelectual no es primero creer a Dios, sino creer en lo que cabe averiguar cuando se va más allá de las evidencias objetivas» (Polo, 2015d, p. 74).

³⁷ « El egoísmo es impaciencia e imprudencia. El tema tiene indudable relevancia ética. Tiene también importancia para la filosofía de la religión, pues es obvio que en la entrega a su naturaleza la persona queda perdida e incapaz de saber de salvación» (Polo, 2015c, p. 65).

³⁸ «El yo como adoración es más alto que la virtud de la religión» (Polo, 2015a, p. 240).

religiosa, fomentándose concepciones distorsionadas del ser divino que desembocan en la desconfianza en la capacidad del ser humano para conocer a la divinidad.

2. La religión es una virtud ética, de la esencia del hombre, por tanto, distinta de la piedad, pues su fin es solo la divinidad, no los padres o la patria. Esta virtud se externaliza en el cumplimiento de los diez mandamientos, que es consecuencia de la apertura personal a Dios, cuyo fin es la búsqueda de réplica personal.
3. La persona es ser-con y, por tanto, únicamente se entiende en relación con Dios. El conocimiento en esa relación para la persona creada es llamado fe, que puede ser natural o revelada. La fe natural o intelectual es el máximo grado de conocimiento de la intelección humana y su tema es el Dios personal susceptible de manifestar enteramente el ser personal que cada uno es. La fe intelectual es elevada por la fe sobrenatural, don divino por medio del cual no es la persona humana la que busca personalmente al Dios personal, sino Dios quien toma la iniciativa y, mediante esa fe otorgada, busca manifestar su intimidad a la persona humana; ahora bien, la fe sobrenatural exige la fe intelectual.

Referencias

- Aquino, T. (2000a). *Contra gentiles, I–III. Corpus Thomisticum*. <https://www.corpusthomisticum.org/scg1001.html>
- Aquino, T. (2000b). *In Boethium, Super de Trinitate* [En Boecio. Sobre la Trinidad]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/cbh.html>
- Aquino, T. (2000c). *Quaestiones disputatae, De malo* [Cuestiones disputadas sobre el mal]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/qdm08.html>
- Aquino, T. (2000d). *Quaestiones disputatae, De potentia* [Cuestiones disputadas sobre la potencia]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/qdp8.html>
- Aquino, T. (2000e). *Quodlibet IX. Corpus Thomisticum*. <https://www.corpusthomisticum.org/q09.html>
- Aquino, T. (2000f). *Scriptum super Sententiis: Liber III* [Comentario a las Sentencias: Libro III]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/spd3023.html>

- Aquino, T. (2000g). *Summa theologiae: Pars I* [Suma teológica: Parte I]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/sth1028.html>
- Fernández, S. (2017). *Gabriel Biel, Lutero y la justificación por la sola fe*. Scripta Theologica, 30(3), 891-896. <https://doi.org/10.15581/006.30.10701>
- Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura* (Prólogo a la segunda edición). Alfaguara.
- Piergiovanni, E. (1967). *La metamorfosi dell'etica medievale*. Secoli XIII-XV: Il totale predominio della volontà e l'autonomia della fede in Gulielmo di Ockham. 8, 41-58.
- Polo, L. (s. f.). *Antropología y ética* [Pro manuscrito].
- Polo, L. (2015a). *Antropología trascendental*, I (1.ª ed., vol. 15). Eunsá.
- Polo, L. (2015b). *Antropología trascendental*, II (1.ª ed., vol. 15). Eunsá.
- Polo, L. (2015c). *El acceso al ser* (3.ª ed., vol. 2). Eunsá.
- Polo, L. (2015d). *Epistemología, creación y divinidad* (1.ª ed., vol. 27). Eunsá.
- Polo, L. (2015e). *Estudios de filosofía moderna y contemporánea* (1.ª ed., vol. 24). Eunsá.
- Polo, L. (2015f). *La persona humana y su crecimiento*. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia (1.ª ed., vol. 13). Eunsá.
- Polo, L. (2015g). *Lecciones de ética* (1.ª ed., vol. 11). Eunsá.
- Polo, L. (2015h). *Nominalismo, idealismo y realismo* (1.ª ed., vol. 14). Eunsá.
- Polo, L. (2015i). *Quién es el hombre. Presente y futuro del hombre* (1.ª ed., vol. 10). Eunsá.
- Polo, L. (2017). *Persona y libertad* (1.ª ed., vol. 19). Eunsá.
- Polo, L. (2018a). *Escritos menores (1991-2000)* (1.ª ed., vol. 16). Eunsá.
- Polo, L. (2018b). *Escritos menores (2001-2014)* (1.ª ed., vol. 26). Eunsá.
- Polo, L. (2018c). *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos* (1.ª ed., vol. 11). Eunsá.
- Polo, L. (2019a). *Curso de teoría del conocimiento IV* (1.ª ed., vol. 7). Eunsá.

- Polo, L. (2019b). *El hombre en la historia. Ayudar a crecer*. Antropología de la acción (1.ª ed., vol. 18). Eunsa.
- Polo, L. (2022). *Artículos y conferencias* (1.ª ed., vol. 30). Eunsa.
- Polo, L. (2024). *Conferencias y textos breves* (1.ª ed., vol. 38). Eunsa.
- Ratzinger, J. (2006). *Mi vida* (1.ª ed.). Encuentro.
- Scheler, M. (1940). *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*. Revista de Occidente.
- Sellés, J. F. (2001). *De veritate, cuestión 22*. El apetito del bien. Introducción, traducción y notas. Universidad de Navarra.
- Sellés, J. F. (2012). *El hombre como relación a Dios según Kierkegaard*. Scripta Theologica, 44(3), 561–582. <https://doi.org/10.15581/006.44.1183>
- Sellés, J. F. (2013). *Fe versus razón según Kierkegaard*. Anuario Filosófico, 8, 351–370.

Derechos de Autor (c) 2024 Juan Fernando Selles



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.