Apuntes sobre la correlación entre pensar y ser en la ontología realista

José Juan Escandell

Nada hay más amplio que la suma de pensar y ser. Todo, tanto lo real, como lo irreal, tanto lo existente como la nada, se sitúa en uno de esos dos ámbitos, y no hay más. Tomarlos en consideración es abarcarlo todo y no cabe totalidad más amplia. Sin embargo, la suma de pensar y ser no es una totalidad, en el sentido de que haya un género al que pertenezcan dos especies, respectivamente el pensar y el ser. Se trata de una totalidad sólo en el sentido de que cualquier "dato" pertenece a uno u a otro ámbito; es una totalidad meramente cuantitativa y, por ello, abstracta.

Las páginas que siguen se interesan por comenzar a aclarar cuál sea la relación en que se encuentran entre sí el pensar y el ser. No pretenden recorrer todos los aspectos del asunto, pero sí tocar los puntos característicos. Se deja de lado la indagación histórica, tan importante, pero tan extensa, y se limita a procurar mostrar los rasgos sobresalientes de la relación pensar-ser compatibles y requeridos por el "realismo metafísico"[1]. Entiendo por tal realismo, desde un punto de vista historiográfico, el que se encuentra principalmente en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Desde un punto de vista dogmático, es el que admite la posibilidad de la metafísica, esto es, de la ciencia del ser en cuanto tal. Claro que, dentro de este camino existen numerosas variantes incompatibles entre sí en algunos puntos no secundarios ni

1. Entre los realismos los hay de diversa condición. Cf. L. E. Palacios, *Estudio preliminar sobre la gnoseología de Etienne Gilson*, en E. Gilson, *El realismo metódico*, trad. V. García Yebra, Rialp, Madrid, 4ª ed., 1974, 13-14 y 36.– Tomo la expresión "realismo metafísico" de Millán-Puelles (por ejemplo, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, 13).

Espíritu LIX (2010) · nº 140 · 399-433

pequeños. Este trabajo navega a través de las amplias aguas del "realismo metafísico" y se interesa tan sólo, como se ha dicho, por establecer un mapa fundamental del tema, sin que pueda ahora ocuparse de la imprescindible discusión de estos problemas aparentemente internos de la tradición aristotélico-tomista.

El "problema" del pensar y del ser es ejercido por el pensar. Es un problema para el pensar, pues el ser mismo no cuestiona al pensar. El pensar se cuestiona su relación con el ser en cuanto que el pensar se entiende a sí mismo como una modalidad de ser, como una particular manera de ser y, por otro lado, en cuanto que el pensar se sitúa en el horizonte del pensar el ser, es decir, en la medida en que el pensar quiere ser un pensar el ser. Se trata, pues, de un problema inicialmente planteado desde el pensar y para el pensar. Es el pensar entero, de entrada, lo que está en cuestión, cuando él mismo se cuestiona por el ser.

El principio de inmanencia permanecerá por los siglos al menos como tentación para la filosofía. La filosofía puede siempre encontrar atractiva la idea de que el ser se reduce al pensar. Ese atractivo puede resultar de diversas causas. Una está en la inseguridad en el pensamiento, cuando el pensar ha comenzado a desconfiar de sus certezas porque alguna vez se ha visto confundido. Otra está en la arrogancia, cuando el pensar se pone a sí mismo como juez de la realidad y quiere sobre todo someterla y controlarla. Además, el principio de inmanencia es un sofisma, en cuanto que fácilmente extravía al filósofo mismo.

Pero, dicho todo esto, hay que añadir que, en cualquier caso, hay presente en el principio de inmanencia algún elemento de auténtica valía filosófica. No es este principio un sofisma bizantino ni caprichoso. Brota de un fondo problemático tal que, incluso aunque pueda resultar calor y evidente el carácter erróneo del principio mismo de inmanencia, no por eso queda desactivado. Ese fondo de verdadera inspiración sobre el que se yergue el inmanentismo gnoseológico lo es porque contiene alguna interrogación verdadera. Por eso, para el realismo filosófico negar ese inmanentismo es algo necesario, en honor de la verdad, pero insuficiente, en honor de la filosofía. Es preciso rescatar y depurar ese fondo inspirador y satisfacerlo, y esa es tarea que debe realizar el realismo genuinamente filosófico, por mucho que rechace a la vez el principio de inmanencia.

No se entienda mal lo que con ese rescate se propone. Esta circunspección con el principio de inmanencia puede ser mal entendida, como sucede si por ese intento de preservar la fuente originaria del inmanentismo gnoseológico se entiende el realismo crítico. La dificultad del realismo crítico estriba en que, pretendiendo ser una tentativa de superación del inmanentismo, no consigue desprenderse de él. Un realismo plenamente separado del inmanentismo, aunque distinto también del realismo crítico, no debe desentenderse de la problematicidad originadora del inmanentismo. Hacerse cargo de esa problematicidad no es lo mismo que aceptar las soluciones que el inmanentismo propone. Se puede rechazar el inmanentismo y mantener viva, a la vez, su originaria problematicidad.

El problema radical del pensamiento y el ser es previo al inmanentismo y es independiente de él. Ese fondo problemático al que el inmanentismo responde a su modo es el de las relaciones entre el pensar y el ser. Este es el asunto del que se ocupa este escrito, cuyo supuesto fundamental es la tesis del realismo metafísico. Ahora bien, este realismo ha de ser propuesto con la necesaria precisión. El inmanentismo gnoseológico reduce el ser al pensar. Habitualmente se dice que el realismo se le opone con la tesis de que el ser no se reduce al pensar. Para el realismo así caracterizado por su enfrentamiento con el inmanentismo, el ser es *irreductible* al pensar. Es decir, la tesis inmanentista *identifica* pensar y ser, frente a lo cual el realismo los *separa*. Con esta expresión parece quedar bien sentado el rotundo enfrentamiento entre realismo e inmanentismo. Los realistas quieren distinguirse con nitidez y desvincularse por completo de la tesis de la inmanencia, y puede pensarse que están por ello obligados a negar cualquier posible aproximación entre pensar y ser, sino que tienen que afirmar absoluta y terminantemente la *separación* entre ambos.

Ahora bien, al principio de inmanencia, según el cual el ser se reduce al pensar, no solamente se opone la *completa* separación entre pensar y ser, sino también la distinción. La negación de la identidad es compatible con la afirmación de la proximidad o semejanza, así como con la afirmación de la total distancia o separación. La tesis de que el pensar no se identifica con el ser es tan sólo un juicio negativo o de separación, y no determina, sin embargo, en qué relación mutua se encuentran los extremos no idénticos. Podrían ser completamente

disparatados o, por el contrario, podrían tener coincidencias en algunos puntos. La tesis negativa no tiene una clara contrapartida positiva. Podría decirse: "De acuerdo, el ser no es el pensar. Pero, ¿ha de pensarse entonces que no tienen nada que ver entre sí pensar y ser?". Ante el inmanentismo cabe un realismo *extremo*, que niega cualquier clase de nexo entre pensar y ser, y un realismo *moderado*, que admita, supuesta la no identidad de pensar y ser, una relación positiva entre ambos elementos. Un realismo que se limite a negar la reducción del ser al pensar es un realismo puramente negativo e indeterminado.

A la afirmación "ser no es pensar" no sigue "pensar no es ser". La negación del inmanentismo no comporta la tesis de una *tajante* y omnímoda independencia entre ser y pensar. Más aún: es que una tajante y rotunda independencia entre pensar y ser no puede ser admitida, porque si el pensar no tiene nada que ver con el ser, el pensar *no es*; y si el ser nada tiene que ver con el pensar, entonces en el pensar no tiene lugar la *verdad*, dado que ésta es el simple reconocimiento de "lo que es". El realismo ha de sostener que no hay identidad entre pensar y ser, pero tampoco puede admitir, en rigor, que entre ellos hay una total incompatibilidad. Frente a un realismo extremo, es preciso dejar señalada que la separación entre pensar y ser ha de ser relativa, no absoluta, también frente a la posibilidad de que alguna forma de realismo perezoso, o meramente defensivo, amparado en la evidencia de que el ser no es el pensar, se satisfaga con ello y se concentre en recalcar la distancia que hay entre ambos, frente al inmanentismo. Que el ser no se reduzca al pensar no significa que entre pensar y ser no haya ninguna conexión positiva.

¿Es tan fundamental el ser –como podría sostenerse– que a él se subordina universalmente todo pensar? ¿Tan secundario es el pensar –si se lo considera tan sólo espectador del ser– que no es nunca capaz de encontrarse originariamente con el ser? El realismo debe resolver estas cuestiones si quiere ser una respuesta *determinada* al problema de las relaciones entre pensar y ser. Dicho con otras palabras: la idea realista de la irreductibilidad del ser al pensar debe prolongarse y completarse con la de la *correlación* entre pensar y ser. Porque, en rigor, pensar y ser están ciertamente separados, pero no pueden estar esencialmente incomunicados. El ser tiene que ver con el pensar y el pensar tiene que ver con el ser.

I. El pensar requiere el ser

Con la expresión "correlación entre pensar y ser" se quiere significar que el ser tiene que ver con el pensar y que el pensar tiene que ver con el ser. No se trata de retóricos –por vacíos– juegos de palabras ni gusto por las simetrías. El realismo metafísico no se puede limitar a asegurar que el ser no se reduce al pensar, sino que también debe reconocer nexos positivos, unitivos, entre pensar y ser. No se trata de nexos simétricos, porque los extremos son desiguales. Sólo en abstracto puede concebirse que se trata de relaciones simétricas, pero en concreto no lo son. Para mostrar todo esto, primero inspeccionaremos cómo y en qué medida el pensar *requiere* el ser, y luego se hará lo mismo en la dirección inversa, es decir, se verá cómo el ser *requiere*, a su modo y manera, el pensar, dentro del marco de un genuino realismo metafísico.

El pensar requiere el ser, lo necesita, y ello en dos sentidos, que cabe llamar "subjetivo" y "objetivo". El pensar, subjetivamente considerado, es una clase del ser. Hay en la realidad piedras, zanahorias, mariposas, medusas, osos... y pensamiento. Hay el pensar como hay el hombre, la arena o el aire. El pensar es la índole o esencia de ciertos seres, como asimismo sucede que no todos los seres son pensamientos (en sentido subjetivo) o piensan. Podrá decirse que tomar nota de esta observación lo es de algo tan obvio, vulgar e irrelevante que ni merece la pena hacerlo. El caso es que, siendo el pensar una particular zona o sector de la realidad en su conjunto, habrá que preguntar también cómo es ello posible y por qué sucede. Hay que dar cuenta de la presencia del pensar en el marco del ser. El hecho de que el pensar no cubra toda la realidad, sino que haya realidades no pensantes, y el hecho de la coexistencia de seres pensantes y seres ciegos habrá de tener un sentido, que ha de remitir en resolución al ser mismo.

En sentido objetivo, el pensar requiere el ser en cuanto que el pensar es por esencia pensar del ser.

II. El realismo ante las relaciones entre pensar y ser

Es conveniente destacar que la irreductible y, además, *correlativa* diferencia entre pensar y ser en las que se asienta el realismo supone, para comenzar, que "pensar" y "ser" se toman respectivamente en sus

valores más amplios e irrestrictamente universales. Para justificar la correlación entre pensar y ser es imprescindible comenzar por precisar sus respectivos alcances y significaciones. Hay que entender aquí por "pensar", el ámbito de la totalidad de lo ideal, y por "ser", el ámbito de la totalidad de lo real. Es decir, pertenece al pensamiento la totalidad de las "ideas" y corresponde al ámbito del ser toda "cosa real y efectiva". Pensar y ser son ámbitos totales.

En primer lugar, el ámbito del ser es completo y total: lo contiene todo. Pues no hay, en efecto, nada que no sea. Si es ser todo lo real, entonces lo que no-es no es real y no pertenece a su ámbito. Es evidente que *fuera* del ser no hay *nada* y que, correlativamente, dicho de forma afirmativa, *todo* está *dentro* del ser, por pura necesidad del significado mismo de la palabra "ser". El carácter irrestrictamente universal del ser queda así mostrado y es esa una tesis común en el realismo metafísico.

En segundo lugar, también es a su modo una totalidad irrestricta la del pensar, o, en otros términos, el ámbito de las ideas. Claro que, de inmediato, brota de esa afirmación la perplejidad, porque resulta chocante que pueda haber una pluralidad de totalidades; sin embargo, conviene primero dejar explicado con alguna precisión en qué consiste esa totalidad de la que el pensar se tiene por dueño y señor. El caso es que, según el realismo, "todo ser puede, en principio, ser objeto de intelección"[2], o, equivalentemente, que todo ser puede ser objeto del pensar. En consecuencia, el ámbito del pensar viene a ser una especie de "duplicación" del ámbito del ser, en cuanto que el ser no sólo es, en sí mismo, presencia *real*, sino que asimismo es *posible* presencia en el pensar. Una doble forma de presencia corresponde al ser, una (efectiva) que le corresponde "en cuanto tal", y otra *diferente*, que le es posible en cuanto existe el pensar y el ser puede darse en él. Pero es imprescindible que la presencia del ser en el pensar *no sea real*. Por sorprendente que ello pueda parecer, esa presencia tiene que ser, sin duda, presencia, pero –asimismo– no real. Ello es inevitable, por paradójico que pueda parecer, porque al ser le pertenece "por definición" la totalidad de su presencia *efectiva* y, si no, no es ser. Esa "presencia real" del ser hace

2. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos,* Tomo I: *La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid, 2002, 24.

imposible, por así decir, cualquier otra modalidad de presencia *real* del ser. Por lo tanto, sólo queda –para salvar la contradicción– que la *nueva* presencia que el ser pueda tener en el pensar sea una presencia que *no-es*, una *no-presencia*, en el sentido de que es una presencia *irreal*. Esa presencia irreal puede ser llamada "objetiva".

La totalidad de lo realmente presente es el ámbito del ser; la totalidad de lo objetivamente presente es el ámbito del pensar. Se trata de dos totalidades distintas. A la totalidad del ser no añade nada la totalidad de las ideas, ni el conjunto de las ideas tiene incremento alguno si se le suma la totalidad de los seres. Son conjuntos heterogéneos. Por eso cabe decir que la ciencia de la totalidad de lo real (la metafísica) y la ciencia de la totalidad de lo ideal (la lógica) son, al tiempo que ciencias universales, también rotundamente diversas entre sí[3].

No hay un *tertium quid* que constituya como el terreno común superior, englobante, que reúna tanto el pensar como el ser; si lo hubiera, pensar y ser no serían totalidades *irrestrictas* o totales. No son especies de un mismo género, dos parcelas de un mismo territorio, dos modalidades de una misma cosa. No hay unidad entre pensar y ser, no hay síntesis, híbridos o mixtos. Es imposible un "más allá" de la pareja pensar-ser.

Lo cual no puede ser obstáculo para que, sin merma alguna de la rotundidad de lo establecido, haya que añadir que entre pensar y ser ha de haber algún nexo o correlación. Esto es imprescindible e inexorable, y lo es por razón de la índole respectiva del ser y del pensar. La realidad de las cosas y de las ideas lleva al reconocimiento de un nexo entre ser y pensar. Si es verdad que el ser es el ser y el pensar es pensar, entonces ambos son a la vez mutuamente dependientes e independientes. Es esto lo que habrá que mostrar con el suficiente detalle a continuación. Que, por un lado, el pensar requiere el ser y que, por otro, el ser requiere el pensar. Dependientes e independientes entre sí, el pensar y el ser están *correlacionados* en el realismo metafísico.

Posiciones como la del "realismo metódico" de Gilson son realismos insuficientes, en la medida en la que subrayan la separación y

3. Son "dos ciencias irrestrictamente universales": Cf. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, 11-32.

descuidan la correlación entre pensar y ser. Su realismo es negativo. Gilson sostiene que "todo puede ser crítico en una filosofía realista, menos su propio realismo"[4]. Ciertamente es verdad que, del mismo modo que el Barón de Munchausen a caballo no puede sacarse a sí mismo de la charca tirando de su propia coleta, tampoco el ser puede ser encontrado a partir del pensar; no puede haber una verdad que haga posible la verdad. El ser es, para el pensar, un punto de partida, y no el punto de arribada de un proceso preliminar a oscuras de la verdad del ser. El ser ya estaba, por así decir, antes de que el pensar desplegara su vuelo, pues el pensar no es más que testimonio del ser. Pero, ¿se queda el pensar en mero espectador distante del ser?, y ¿tiene el ser algo que decir acerca del pensar?

Creo que esa insuficiente atención a la relación positiva entre pensar y ser –a su *correlación*– está en la raíz de algunas ambigüedades importantes en la manera como a veces se presenta la tesis realista frente al inmanentismo. Por ejemplo: según Gilson, "una doctrina es idealista en la medida en que, ora con relación a nosotros, ora en sí, convierte el conocer en condición del ser"[5] .– A tan universal afirmación habría que contraponer que, en la metafísica realista y, en particular, en la tomista, el conocer (de Dios) es condición del ser (de lo finito). Aquella rotunda tesis debería haber sido suficientemente matizada. Asimismo, poco más adelante del anterior texto, puede leerse: "la dificultad de salir del sujeto cognoscente para llegar a la cosa conocida"[6].– Puede alegarse que si se trata de la "cosa conocida", ya está en el sujeto cognoscente por definición: pues por ser "conocida" se entiende que está en el conocimiento.

No se trata aquí, por tanto, de acusar al realismo de "ingenuidad". Se ha distinguido habitualmente entre realismo ingenuo, realismo natural y realismo crítico[7]. Es ingenuo el realismo espontáneo, vivido, ejercido y precientífico con que cualquier ser humano se mueve

---

4. E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, J. Vrin, Paris, 1939, 160, cit. en español en L. E. Palacios, *Estudio preliminar,* 27.

5. E. Gilson, *El realismo metódico*, 63.

6. *Ibidem.* No dispongo del texto original francés para asegurar la veracidad de la cita, si bien el traductor, V. García Yebra, es digno de toda confianza.

7. Cf. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 13ª ed., 2000, 469-471.

en la realidad, sin que para vivirlo y ejercerlo le sea preciso contar con una reflexión y justificación de que el conocimiento muerde en lo real. La acusación de ingenuidad no se refiere, como es lógico, a ese realismo, sino al llamado "natural", que es ya doctrina filosófica, explícita y manifiesta. Ahora bien, este realismo natural sería ingenuo si se limitara a *suponer* la vivencia inmediata del realismo y no ejerciera sobre él reflexión alguna. Pero es el caso que "el realismo aristotélico y tomista no es solamente un realismo naíf de sentido común, porque examina metódicamente (cosa que no hace el sentido común) las objeciones de los escépticos y de los idealistas subjetivistas y muestra que este idealismo se encierra estérilmente en sí mismo y no puede llegar a ningún conocimiento de lo real"[8].– Lo que se quiere señalar en este trabajo es que, además, el realismo metafísico ha de llevar a cabo una indagación de las relaciones entre pensar y ser, de manera que el problema del conocimiento tenga un marco de discusión adecuado, porque con ello puede evitar ambigüedades e imprecisiones como las indicadas, y porque en esa base general encuentra los principios que hacen posible abordar el problema gnoseológico con rigor y precisión. Naturalmente, no se pretende decir que la tradición realista no se ha ocupado en absoluto de reflexionar acerca del conocimiento y el ser.

III. El pensamiento es pensamiento del ser

Con la fórmula "correlación entre pensar y ser" se quiere significar que el ser tiene que ver con el pensar y que el pensar tiene que ver con el ser. No se trata de retóricos juegos de palabras ni de gusto por las simetrías. El realismo metafísico, como vengo manifestando, no se limita a sostener que el ser no se reduce al pensar, sino que también reconoce lazos positivos, unitivos, entre pensar y ser. No se trata de lazos simétricos, porque los extremos que se enlazan no son intercambiables. Sólo en abstracto puede idearse que se trata de relaciones

8. "On reconnaît aujourd'hui que le réalisme aristotélicien et thomiste n'est pas seulement un réalisme naïf de sens commun, car il examine méthodiquement (ce que ne fait pas le sens commun) les objections des sceptiques et des idéalistes subjectivistes et montre que cet idéalisme s'enferme stérilement en lui-même et ne peut arriver à aucune connaissance du réel", R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Desclée de Brouwer, Paris, 1932, 153.

simétricas, porque en concreto no lo son. Para mostrar todo esto, de manera esquemática pero suficiente, primero sondearemos cómo y en qué medida el pensar *requiere* el ser, y luego se hará lo mismo en la dirección inversa, es decir, se estudiará cómo el ser, a su modo y manera, *requiere* a su vez del pensar, dentro del marco de un genuino realismo metafísico.

El pensar *requiere* el ser, lo necesita, de modo que sin el ser no es posible el pensar. El ser tiene, en este sentido, la condición de *a priori* necesario del pensar. Esta relación entre pensar y ser tiene dos aspectos, que pueden ser llamados subjetivo y objetivo (o formal y objetivo, o psicológico y lógico)[9]. Desde un punto de vista subjetivo, el ser también es ser del pensar. El pensar es una clase del ser, un tipo de entidades. Hay en la realidad piedras, zanahorias, alondras, rinocerontes... y pensar. Hay pensar como hay el hombre, la jirafa o el aire. El pensar es, en este sentido, la índole, esencia o naturaleza de ciertos seres y sólo de estos. No todos los seres de la realidad son pensar ni tienen pensamiento, como es evidente.

Podrá decirse que la anterior observación lo es de algo tan obvio como insignificante. El caso es, sin embargo, que siendo el pensar una zona o sector de la realidad en su conjunto, será preciso preguntar a continuación qué sentido tiene. Porque el pensar no es una modalidad *más* del ser, sino una modalidad especial y destacada. Es lo que se echa de ver cuando se considera la dimensión objetiva de la relación del pensar respecto del ser. En sentido objetivo, el pensar requiere del ser porque el ser es el objeto del pensar, según el realismo metafísico. Todo ser es una concreción o contracción del ser en toda su universalidad; pero el pensar lo es y, a la vez, es por esencia el "lugar" en el que el ser, además de concretarse, también se hace presente en toda su universalidad. En el pensamiento el ser se hace presente, no según el ser, sino según el pensar. Los seres ciegos de pensamiento, simplemente son, hacen presente el ser según una determinación. Los seres pensantes hacen presente el ser según la determinación en que consiste ser pensante, pero, además, hacen presente el ser según toda su

9. Acerca de todo lo que sigue, Cf. J. García López, *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*, Eunsa, Pamplona, 1997, 65-101.

universalidad: en el pensar el ser se re-presenta. La pregunta que luego habrá que responder es: ¿y qué significa eso para el ser mismo?

No hay que pasar adelante de este asunto sin hacer algunas puntualizaciones que aquilaten el significado y alcance de la dimensión objetiva de la relación pensar-ser. Como se reconoce en el realismo, "el objeto formal del entendimiento humano es [...] el ente en cuanto ente"[10] o, lo que es lo mismo, entender es "*conocer el ser*"[11]. La doctrina aristotélico-escolástica sobre el conocimiento intelectual trasciende los planteamientos funcionalistas y biologistas frecuentes en las ciencias humanas[12] y liga resueltamente el pensar al ser. Como el color es a la vista, es el ser a la inteligencia. La referencia al ser es pues, para el pensar, una referencia *esencial* en el realismo aristotélico. No es que eventualmente el pensar se refiera al ser, como tampoco es accesorio ni contingente que el ver se remita al color, ni siquiera cuando el pensar y el ver yerran o se desvían de su objetivo. Tanto lo "normal" como lo "patológico" del pensar y del ver se encuentran estrictamente dentro del marco de sus respectivos objetos formales. Es que el pensar está instalado constitutivamente en el ser, *vive en el ser*, como la vista en el color. Todo el ser del pensar reside en su remitir al ser.

Incluso los errores, incluso las ficciones. Es una idea recurrente del realismo aristotélico-escolástico que todo contenido del pensar es el ente o algo *ad instar entis*[13]. No le es posible al pensamiento *salirse* del

---

10. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, 358. Remite a Aristóteles, *De anima* III, 6, 430 b 28 y a S. Tomás, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 7.

11. *Ibidem.*

12. "Uno de los aspectos más débiles de la psicología actual es su concepción de la inteligencia. Podemos afirmar, sin temor a errar, que prácticamente ninguno de los psicólogos contemporáneos más influyentes tiene una concepción del entendimiento humano que haga justicia a su más auténtica y profunda dimensión", dice M. F. Echavarría en *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad Católica de La Plata, La Plata, 2009, 127. Y añade, en referencia asimismo a la psicología actual: "La concepción más común es la del carácter subalterno del intelecto a las finalidades vitales del organismo. El intelecto humano no sería otra cosa que la capacidad de adaptar el organismo al medio" (*ibidem*), cosa que muestra en particular para el caso de J. Piaget.

13. La expresión latina se debe a F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. I y LIV. También lo emplea Juan de Santo Tomás en su *Cursus philosophicus*.–

ser, aunque el pensamiento es capaz, *a partir del ser*, fingirlo. Así, pues, las ficciones, es decir, los seres irreales (los círculos cuadrados, la nada, las negaciones, Don Quijote, etc.) son imitaciones del ser y, en cuanto tales, por un lado se le subordinan y lo suponen, y, por otro y a la vez, son no-seres, "nadas" y no amplían *realmente* el ámbito del ser. Amplían el ser en el ámbito irreal del pensar. Porque estar en la mente o en el pensar es, objetivamente hablando, un no-estar real. Por eso el realismo puede decir que lo que no es en el pensamiento puede ser pensado. Para que ello sea posible, sin que el ser deje de ser, es preciso que el pensamiento no sea un ámbito real, sino irreal: un ámbito de *no ser*. En efecto, la presencia en la mente es una presencia irreal: lo conocido está en la mente que lo conoce, pero no está en ella con su presencia real, sino con una presencia ficticia.

En segundo lugar, el estudio de la relación objetiva entre pensar y ser también tiene que ver con el concepto de la *verdad lógica*. Lo que se suele denominar "verdad" más exactamente se llama "verdad lógica". A su respecto señala Santo Tomás que "puesto que la verdad del intelecto es *adecuación del intelecto y la cosa, en cuanto que el entendimiento dice que es lo que es o que no es lo que no es*, la verdad pertenece en el intelecto a lo que el intelecto dice, no a la operación en la cual lo dice. Pues no se exige para la verdad del intelecto que el entender mismo se iguale a la cosa, dado que mientras la cosa misma puede ser material el entender es inmaterial; sino que aquello que el intelecto dice y conoce al entender ha de igualarse con la cosa, de modo que en la realidad sea lo mismo que lo dicho por el intelecto"[14].

Cf. A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 2ª ed., 2002, 240. Lo irreal en el pensamiento, lo "irreal inteligible" se divide, según A. Millán-Puelles, en dos clases: la de los *entia rationis* (lo irreal apodícticamente inexistente) y la de lo irreal fácticamente inexistente. Respecto de los *entia rationis*, Millán-Puelles se adhiere a la tradición escolástica, particularmente rigurosa en el *Cursus philosophicus* de los Complutenses: "La más fundamental y radical de todas las ideas sostenidas en el análisis escolástico del origen del ente de razón es la expresada en la tesis según la cual lo que carece de ser no puede ser-entendido si no queda fingido como algo que lo posee" (*Teoría del objeto puro*, 692). Por otro lado, también el conocimiento de lo fácticamente inexistente se remite, en última instancia, al ente real, vid. *Teoría del objeto puro*, 720-721.

14. "Cum enim veritas intellectus sit *adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est*, ad illud in intellectu

No es pertinente desgranar con el detalle de suyo necesario el contenido de esta noción de la verdad, sino tan sólo referirla al problema propuesto, que es el de la conexión entre el pensar y el ser. Entendida la verdad (lógica) como *adaequatio*, consiste en una conexión entre el pensar y el ser, y una conexión en la que el ser constituye el punto de referencia o, como a veces se dice, la medida[15]. Es verdad cuando lo que se *piensa* es lo que *es*: cuando el pensar se ajusta al ser. Ciertamente, no de una manera física, como advierte Santo Tomás en el texto transcrito, sino de una manera ajustada a la naturaleza del pensar, es decir, de una manera lógica u objetiva.

La idea de la verdad como *adaequatio* es lo mismo que el llamado "ser veritativo"[16], o "*ser como logos*"[17], que es el ser como cópula verdadera en la proposición. La verdad es lo mismo que el ser veritativo, pero el ser veritativo constituye una ficción del ser, un pseudoser. "El ente y el ser –dice Santo Tomás– se dicen de dos maneras, como deja claro Aristóteles en el libro V de la Metafísica. Pues a veces significa la esencia de la cosa, o el acto de ser; mientras que, en otras ocasiones, significa la verdad de la proposición, referente incluso a las cosas que no tienen ser; como cuando decimos que existe la ceguera, porque es verdad que un hombre es ciego"[18]. El ser de la verdad es lógico, esto es, irreal, ficticio.

---

veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit", S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 59 (ed. Leonina manual, Librería Vaticana-Desclée-Herder, Roma, 1934).– La fórmula de la *adaequatio* es remitida por Santo Tomás a Isaac Israeli, a la que une la de Aristóteles.

15. Cf. p. ej., J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Barcelona, 13ª ed., 1961, § 636; A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 437-438.

16. Cf. T. MELENDO, J. LEIZAOLA (colab.), *Metafísica de lo concreto (Sobre las relaciones entre filosofía y vida... y una pizca de logoterapia*, Eiunsa, Madrid, 2ª ed., 2009, 240-241.

17. A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, 150-151.

18. "[...] ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V Metaph. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent: sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum", S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7,

IV. El ser requiere el pensar: la verdad trascendental

También incluye el realismo metafísico la idea de que "el ser requiere el pensar". Hay significaciones aceptables de esa frase, a pesar de una primera apariencia inmanentista. Un realismo suspicaz puede entender que, si el ser requiere el pensar, es que se está sugiriendo que el ser está en dependencia del pensar y en subordinación a él, lo cual sin duda es inadmisible; sino que el realismo debería rechazar *toda* forma de dependencia del ser respecto del pensar. En su intención idealista, el *esse est percipi* reduce el ser al pensar y hace del pensar *principio ontológico* del ser. Por huir del principio de inmanencia, ese realismo se considera en la obligación de ponerse en el extremo completamente opuesto negando, como digo, que el ser tenga alguna clase de dependencia. Pero la tesis inmanentista no se distingue por afirmar una dependencia del ser respecto del pensar, sino por decir que esa dependencia es de reducción. Por el contrario, con la idea de que el ser requiere el pensar no se quiere sugerir nada que se aproxime a la tesis inmanentista. *No toda* relación de dependencia del ser respecto del pensar contiene un inmanentismo. Es precisamente aquí en donde se manifiesta la ambigüedad de algunas fórmulas del principio de inmanencia, así como las limitaciones de algunas formas de realismo. El realismo metafísico no rechaza, ni puede rechazar, *toda* forma de dependencia del ser respecto del pensar.

La necesaria dilucidación de la tesis de que "el ser requiere el pensar" ha de hacerse, al menos, según dos direcciones que pueden ser denominadas "cualitativa" y "cuantitativa". Por un lado, en su condición de *posible objeto* de un pensar, el ser es verdadero, con verdad ontológica o trascendental. Por otro lado, en su totalidad real y efectiva, el ser encuentra su plenitud y perfección en el pensar. La dimensión cualitativa de la relación ser-pensar es la *veritas transcendentalis*. La dimensión cuantitativa consiste en que el pensar es la cima del ser. Consideremos ambas cosas por separado.

La tesis de la *veritas transcendentalis* consiste en la idea de que todo

---

a. 2 ad 1. Empleo la traducción al español de A. LLANO en *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, 242. Es errónea la referencia que da a pie de página en nota 121.

ente tiene, por ser ente, una "radical aptitud para ser bien captado por el logos"[19]. No es que el ser consista en una verdad, es decir, en un juicio verdadero, ajustado a la realidad. Habría entonces un círculo vicioso entre ser y verdad. Además, por cuanto el ente es real y la adecuación que se da en la verdad lógica es irreal, si el ente fuera la verdad lógica, el ente sería real e irreal al mismo tiempo. El realismo metafísico distingue con todo cuidado la verdad lógica, esto es, la verdad en la mente, y la verdad ontológica, o la verdad en el ser. La verdad que se dice propiedad de todo ser, la *veritas transcendentalis*, se ha de entender, más bien, en el sentido de que todo ente está disponible ante el pensamiento, está abierto a la operación del pensar, como que se deja traspasar por la mirada intelectual. Más exactamente, esta condición inseparable de todo ser se denomina "verdad ontológica causal"[20]: todo ser es capaz de *causar* una "correcta comprensión" de lo que él es. Los seres son capaces de causar siempre una "buena impresión".

El realismo metafísico concibe así el ente porque en el pensar lo que se manifiesta es el ser. El ser efectivo de cada realidad *coincide por principio* con el ser verificado por el pensar. Lo contrario supondría que el ser de cada cosa se manifiesta como un no-ser ante el pensar, siendo así que el pensar lo es del ser; y por lo tanto, lo que cada cosa es coincidiría radicalmente con lo que cada cosa no-es: una contradicción. La *falsitas transcendentalis* significaría que todo ente es constitutivamente algo roto e incoherente, ser y no-ser a la vez, por ser algo que es y que no es. El ser sería algo por completo ilegible para un pensar del ser.

La verdad trascendental se identifica con el ser. *Ens et verum convertuntur*. Se reconoce con esto una estricta *identificación* entre ser y pensar, aunque, de acuerdo con lo que se ha explicado, no se trata de una identificación en cualquier sentido, sino en uno muy determinado y particular que es rotundamente contrario al que a esa identificación le da el inmanentismo. Según el realismo, *todo ente en cuanto ente es causalmente un pensar verdadero*. Con la precisión de que se trata de la verdad *en el sentido causal*, se reconoce una distancia entre el ente y

19. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos.* 291, Cf. *Ibidem*, 289-301.

20. Cf. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, §§ 634-638.

el pensamiento, pero, al mismo tiempo, se pone al ente mismo *dentro* de la verdad. El realismo sostiene que el ser-conocido es *denominatio extrinseca*. Ser-conocido no es nada real en lo conocido. Ahora bien, esta indiferencia del ente ante la verdad lo es por lo que se refiere a la verdad lógica, es decir, a su irreal presencia en la mente. Sin embargo, el ente no es indiferente respecto del pensar, sino que es fundamento de una relación con él. La tesis de la verdad ontológica causal significa que, de una u otra manera, el ente está abierto respecto del entendimiento que quiera conocerle.

Importa asimismo advertir que la *veritas transcendentalis*, en el sentido de la verdad ontológica causal, es una característica que el ser tiene tan sólo respecto del entendimiento humano[21]. Respecto de un entendimiento que no esté a la escucha del ser, sino que sea el Ser que es Palabra o Logos, el ser no tiene condición de causa de la verdad, sino de efecto. Por eso la escolástica realista habla en este caso de "verdad ontológica formal". Respecto del Ser, la verdad del ser es *mensura mensurata* y no *mensura mensurans*. En consecuencia, habrá que reconocer que la *convertibilitas* entre ser y verdad tiene dos fachadas o vertientes, pero siempre sobre la base de la radical *distinción* entre la realidad del ser y la irrealidad del pensar.

V. La pluralidad jerárquica del ser

"El ser requiere el pensar" y, como se ha explicado, esto es así en un sentido "cualitativo", en cuanto que todo ente es *ontológicamente* verdadero. Igualmente lo es en el sentido que he denominado "cuantitativo". En este sentido, que el ser requiere el pensar significa que el pensar es la cima del ser. Esto es lo que se trata de explicar ahora, para completar el esquema de las correlaciones entre el pensar y el ser.

El pensar, cuantitativamente considerado, es una modalidad del ser, según se ha dicho antes. Pero con esto no está dicho todo, porque no se puede sostener que el pensar es una modalidad más, entre otras

21. Lo subraya, por otra parte, M. Heidegger en *Ser y tiempo* (trad. J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 3ª ed., 2002), § 4, 37. Añade, tras explicar la posición de Santo Tomás: "La primacía del "Dasein" sobre todo otro ente, que aquí aparece pero que no queda ontológicamente aclarada, no tiene evidentemente nada en común con una mala subjetivización del todo del ente".

muchas, del ser. No es el pensar una clase de seres en pie de igualdad con la clase de las piedras, la de las marsopas o la clase de las acelgas. No le da lo mismo a la totalidad de la realidad que hayan seres pensantes o que hayan ciervos. Las perfecciones que intrínsecamente incluyen materia, como las acelgas, los ciervos o las secuoyas, no forman parte de la estructura *necesaria* de la realidad. Podría haber mundo sin que hubiera naranjas, pinsapos o ballenas. No es necesario que el ser material se diversifique según las numerosísimas especies que de hecho componen los reinos vegetal y animal y que configuran un cuadro sobrecogedor e inmenso lleno de variedades inimaginables. Las especies vivientes podrían ser otras, según las infinitas posibilidades de la materia y del ser. Sin embargo, el pensar es un elemento que pertenece al orden de lo necesario en el ser: no puede haber ser sin pensar. Claro que hay especies de pensamientos que son contingentes y salvo la Inteligencia Absoluta, ninguna conciencia finita tiene una existencia por completo necesaria. Con todo, tampoco esa contingencia de los pensares finitos es la misma que la de las acelgas, los naranjos o las ostras: incluso un pensar finito es inmortal.

Habrá de quedar presentada aquí esta tesis realista del nexo "cuantitativo" del ser respecto del pensar en términos sumarios y esquemáticos. Un boceto cuyo desarrollo es muy conveniente, aunque imposible en este momento. Se marcarán ahora tan sólo las líneas fundamentales que conducen a aquella conclusión –la de que el ser requiere "cuantitativamente" el pensar– y con las que quedan descritos con suficiente pulcritud (relativa) su significado y alcance. Esas líneas fundamentales son dos: la doctrina de *la escala de los seres* y la de *Dios como pensamiento*. El realismo aristotélico-tomista defiende que entre los múltiples seres la diversa intensidad del acto de ser funda, además de la diferencia entre todos los seres, una jerarquía de perfecciones, cuya cumbre es por completo necesaria. Pero en la cumbre, Dios no sólo es *Ipsum Esse Subsistens* sino, a la vez, pensamiento que se piensa a sí mismo. Veamos a continuación cada una de estas dos ideas.

Primero, el pensamiento como cima de la escala de los seres. Para el tomismo, el concepto de ser es análogo[22]. Esta condición *lógica* del

22. "Santo Tomás construyó todo su sistema metafísico y teológico con el

(concepto de) ser es la traducción al orden del pensar, la consecuencia, el trasunto o la contrapartida en el plano del *logos*, del carácter *ontológica*mente participado de los seres que no son Dios. La participación del ser es una modalidad especial de la participación, y a esa modalidad se la denomina, desde Fabro, participación *trascendental*[23]. Por lo que respecta al asunto que aquí nos ocupa, se alude ahora a la participación trascendental porque es ella fundamento y expresión de que la diferencia entre los seres se corresponde con una *gradación* en la intensidad del acto de ser que cada uno posee[24]. El acto de ser es intensivo, es decir, admite el más y el menos, y no es igual para todos los seres; por consiguiente, no es lógicamente unívoco[25]. Las diferencias entre los seres se resuelven en diferencias en intensidades, y esto implica que entre los seres hay una relación de jerarquía. Mayor o menor intensidad en el ser comporta más elevado o más bajo puesto en la totalidad de los seres. Es esta idea de la escala de los seres un tópico del pensamiento

---

método analógico, que permite superar la antinomia entre la unidad y la multiplicidad. Así, la analogía permite que el pensar humano reconozca y «diga» el devenir y la pluralidad de los entes, y sea capaz de afirmar el fundamento permanente y unitario que explique la totalidad de los entes. Es, en definitiva, un camino de síntesis que permite la sistematización metafísica", E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, PPU, Barcelona, 1986, 176.

23. "Io ho intrapreso la mia non lieve fatica nella persuasione che sia possibile una ricostruzione e difesa a fondo, sia teoretica come storica, del Tomismo a partire dalla nozione tomista di partecipazione", C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, a cura di C. FERRARO, EN C. FABRO, *Opere complete*, vol. 3, EDIVI, Segni, 2005, 14. En la *Introducción* presenta Fabro lo más relevante de la investigación sobre la participación en S. Tomás de Aquino. Puede verse un resumen apretado de la doctrina de Fabro en B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica. Volume 3 Ontologia y Metafisica*, Ed. Studio Domenicano, 1999, 164-168.

24. Hay que tener en cuenta que "en las cosas que encontramos en el mundo podemos observar diferentes tipos de perfecciones. De éstas hay unas que no pueden ser graduadas, como las perfecciones esenciales (genéricas o específicas); así, filosóficamente no se puede decir que uno es más hombre que otro; se tiene la naturaleza humana o no se tiene, no cabe un término medio. Hay otras perfecciones que pueden ser graduadas, que se dan según *magis et minus*», Á. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, Eunsa, Pamplona, 1985, 145. Véase luego lo que se dice acerca del concepto de la perfección.

25. La expresión "acto intensivo" es también de Fabro. Cf. T. MELENDO, J. LEIZAOLA (colab.), *Metafísica de lo concreto (Sobre las relaciones entre filosofía y vida... y una pizca de logoterapia*, 300-301.

aristotélico-tomista[26], en la que se enlazan, como puede verse, muchos otros temas típicos de esta corriente filosófica.

Que la pluralidad del ser implica una jerarquía equivale a la necesidad de contar con el no-ser como necesario principio ontológico de diversificación. Siendo el ser lo perfecto *simpliciter*, lo perfecto sin más, su encuentro con el no-ser relativo, con el ser en potencia, es lo que en cualquier caso lo rebaja y multiplica. Tan sólo lo diferente del ser puede en el ser mismo provocar su disgregación o multiplicidad. El ser es uno si no es más que ser; para que se disperse en una multiplicidad es preciso que tenga, por así decirlo, algún comercio con el no-ser, porque únicamente el no-ser se *distingue* del ser. La pluralidad del ser (así como su variación) precisa del no-ser[27]. Hay que añadir que este no-ser cuyo efecto es la irradiación del ser no es, ni puede ser, el no-ser absoluto, esto es, la nada *simpliciter*. Porque lo que en absoluto no es por eso mismo nada puede añadir ni quitar al ser. Con un cuchillo que no es nada no se puede cortar nada. El no-ser con el que el ser entra en comunicación ha de ser un no-ser relativo: exactamente, lo que en el léxico escolástico se denomina "ser en potencia"[28]. No es una nada de ser, sino una casi-nada. Y así, la jerárquica disposición de la totalidad de los seres viene a consistir, en el fondo, en una especie de arco iris en el que, arrancando de un ser mínimo, se llega al Ser máximo a través de las múltiples proporciones en la hibridación entre ser y no-ser. Desde el casi-nada hasta el Todo, pasando, por así decirlo, por lo medio-nada-medio-todo. Planteada de muy diversos modos en el ámbito del realismo metafísico, la jerarquía de los seres es una jerarquía en la perfección.

Precisemos un poco el concepto de la perfección. Hay la perfección en el sentido de la *nobleza* (*"perfectum ut nobile", ἄξιος*) y la

---

26. Un referente fundamental en este punto es J. Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones "Cristiandad", Barcelona, 1950.

27. Cf. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, 444-448.– De todos modos, cabe un "no-ser relativo" que sólo es *limitativo* en unos seres y no en el Ser. Dios no es sujeto real de ningún no-ser, si bien es radicalmente diferente de los *demás* seres (Cf. *Ibidem*, 575-577).

28. Estrictamente, en potencia *pasiva*. Vid., por ejemplo, J. García López, *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, Eunsa, Pamplona, 1995, 211-227.

perfección como *acabado* (*"perfectum ut consummatum", τέλειον*)[29]. En este segundo sentido, la perfección viene determinada o medida por la naturaleza de cada cosa. Es perfecto, así, "aquello a lo que nada falta de lo que su naturaleza requiere"[30]. Esta perfección es, para cada cosa, absoluta, pero respecto del ser es relativa. En efecto, lo que conviene a una tormenta perfecta es algo muy distinto de lo que conviene a, por ejemplo, una golondrina perfecta. Lo que hace perfecta a una golondrina no es lo mismo que lo que hace perfecta a una tormenta. Lo que absolutamente perfecciona a cada cosa le es relativo, pues cada cosa es relativa a su propia naturaleza. Pero si se toma la perfección en el sentido de lo valioso, poderoso o eminente[31], el punto de referencia lo es lo absolutamente absoluto, esto es, el ser, y en ese sentido, "según cada cosa tiene ser, así es su grado de nobleza"[32].

¿Cuáles son estas perfecciones y cuál es la escala de sus varias intensidades? Habitualmente los escolásticos distinguen entre perfecciones *simpliciter simplices*, o *puras*, y perfecciones *mixtas*[33]. Son perfecciones de la primera clase las que en su razón formal no incluyen imperfección alguna[34]: perfecciones sin imperfección, perfecciones

29. Cf. J. Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, 15-18.

30. "Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quae ad ipsum pertinent", S. Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 8, c. Cit. en J. Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, 15.

31. Cf. J. Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, 17.

32. "Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat", S. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 28. Cit. en J. Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, 17. Desde luego, puede tomarse "nobleza" en sentido relativo o absoluto. Por ejemplo, cabe distinguir grados de perfección técnica o artística. Está claro que en este texto de S. Tomás, y en el de Bofill, "nobleza" se toma en sentido absoluto.

33. Cf. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, cit., § 796.7.

34. Cf. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos,* tomo II: *La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2003, 215-224.

perfectas. Son mixtas las perfecciones que incluyen por definición alguna imperfección. Por ejemplo, es perfección *pura* entender y es perfección *mixta* razonar. A su vez, las perfecciones puras, según explica A. L. González, "pueden ser trascendentales (se encuentran en todas las cosas) o no trascendentales (se refieren a unos determinados entes). Son perfecciones trascendentales: el ser, la verdad, la bondad, la belleza. Son perfecciones puras no trascendentales: la vida, el entender, el querer, etc."[35]. No todos los escolásticos hacen esta imprescindible distinción, sin la cual se pierde la posibilidad de desarrollar con detalle el cuadro de la escala de los seres. A esta distinción hay que añadir que las perfecciones no trascendentales se dividen en dos: las perfecciones propias y exclusivas de Dios, y las perfecciones puras que se encuentran en Dios y en algunos seres finitos. Se trata, por un lado, de perfecciones únicas (sólo presentes en Dios) y, por otro, de perfecciones restringidas (presentes en Dios y en algunos seres, pero no en todos)[36]. En resumen: las perfecciones absolutas, o "noblezas", pueden ser puras o mixtas. Las perfecciones puras son trascendentales o no trascendentales. Y las perfecciones no trascendentales son únicas o restringidas.

Las perfecciones puras trascendentales son el ente y las perfecciones que son propiedades suyas, a saber, *res, unum, aliquid, verum* y *bonum*. Como ya se ha dicho, estas perfecciones admiten diversidad de intensidades y, lógicamente consideradas, son análogas. Precisamente, su despliegue en grados queda con toda exactitud marcado por *la serie de las perfecciones mixtas y las perfecciones puras no trascendentales*. Esta es, en pocas palabras, la escala de los seres. Que haya dos tipos de perfecciones además de las trascendentales (e. d., las mixtas y las no trascendentales) no debe extrañar. Todo lo contrario: hace patente que la finitud es asimismo de dos tipos.

La forma más finita de la finitud es la que se empareja con las perfecciones mixtas, que tienen como rasgo característico el tener como

35. Á. L. González, *Teología natural*, 146.– No discutiré ahora los ejemplos aducidos. Cf. J. García López, *El conocimiento filosófico de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1995, 104-105.

36. Cf. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos.* Tomo II: *La articulación de los conceptos extracategoriales*, 10-11.

fundamento la materia. Las perfecciones mixtas son *intrínsecamente* finitas porque contienen una dependencia esencial respecto de la materia, la cual es, por cierto, la más "perfecta" modalidad de ente en potencia, pero no es posible una materia absolutamente perfecta. Las perfecciones mixtas componen el nivel más bajo de la escala de los seres, pues su mezcla con el no-ser (relativo) es más intensa. Hay la finitud de lo material, pero hay la finitud de realidades que, sin ser materiales, no son rotundamente perfectas.

Con las perfecciones mixtas se solapan algunas de las perfecciones puras no trascendentales que pueden tener modalidades finitas. Naturalmente, las perfecciones que Dios tiene en exclusiva, sólo virtual y eminentemente tienen que ver con las perfecciones mixtas.[37] Pero las perfecciones puras que hemos denominado "restringidas" también pueden darse en seres materiales y en seres no materiales que tampoco son Dios. Evidentemente, la finitud que presentan estas perfecciones en esos casos no es intrínseca, sino extrínseca. Considérese a este respecto, por ejemplo, la perfección pura no trascendental y restringida llamada *vida*. Su definición, según Millán-Puelles, es "acción inmanente"[38]: "Indudablemente, la vida vegetativa y la de los animales todos –la del hombre también, no sólo en lo que coincide con los demás animales– son algo en lo que se dan imperfecciones y, por tanto, no son perfecciones puras o simples, sino mixtas; mas ello no se debe a que los seres en los que éstas se dan son seres vivos, sino al modo (limitado o relativo, no absoluto) de su propio vivir. Así, pues, la vida en tanto que vida, no en cuanto dada en las plantas, en los animales no humanos y en los hombres, tiene el carácter de una perfección pura o simple, lo cual permite atribuirla a Dios, en quien ninguna imperfección es posible y donde todas las perfecciones que no incluyen ningún defecto son realmente (no conceptualmente) idénticas entre sí, a la vez que a su poseedor"[39]. En el caso en que la vida se dé realmente en una modalidad finita (es el caso de los seres

37. Cf. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, § 796.7.

38. A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, ed. J. Mª Barrio, Rialp, Madrid, 2008, 43-49; cf. asimismo A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos,* tomo II: *La articulación de los conceptos extracategoriales*, 273-279.

39. A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, 48-49.

vivos que no son Dios), no es la finitud algo *derivable* propiamente de la índole misma del vivir, sino algo añadido o adventicio. Por ejemplo, es finita la vida del caracol porque, por un lado, es vida de un ser corpóreo y, por otro, lo es de un ser contingente; es finita la vida del espíritu puro (del ángel) porque, aun no siendo corpóreo, es de todos modos un ser contingente. El caracol tiene dos principios de finitud; el ángel tan sólo una. Los principios limitativos de la vida en el caracol (en cualquier viviente material en cuanto tal) son la materia y la esencia; el principio que limita la vida en el ángel es tan sólo la esencia.

VI. La escala de los seres y el puesto del pensar

Estas dos modalidades de la finitud y, correlativamente, de la perfección, tienen su frontera en el *movimiento físico sustancial*. Hay movimiento de esta clase sólo en el plano más bajo del ser, en el que éste se mezcla con la materia, mientras que en el plano de los espíritus finitos, aunque hay movimiento, éste es sólo accidental. Únicamente en el orden divino el movimiento físico (sustancial o accidental) está por completo excluido: en Dios no es posible movimiento físico alguno. Claro que aún el movimiento físico sustancial, el movimiento de generación y corrupción es una perfección, perteneciente a la clase de las perfecciones mixtas. Según la conocida fórmula aristotélica, el movimiento es "acto de un ente en potencia en cuanto que está en potencia"[40]. Supone, en los seres que lo tienen, una composición real de dos principios, que son la materia primera y la forma sustancial. De estos dos, la materia primera tiene como rasgo constitutivo ser un "casi-no-ser". Es el sujeto que, antes del cambio, es una cierta sustancia (por ejemplo, madera) y que después del cambio es otra (ceniza y humo). Se casa con todos, lo cual equivale a decir que la materia primera es *perfecta* plasticidad y *completa* indeterminación de suyo. Constituye, por ello, el lastre y, a la vez, la realización de aquello en lo que se encuentra. Nada hay para el realismo metafísico más bajo, menos ser, que la materia primera.

---

40. "Actus entis in potencia prout in potentia", J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, § 279. Remite a *Física* III, 1, 201 a 10. Más exactamente, se trata del movimiento en sentido transeúnte, transitivo o predicamental, Cf. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, § 281.

El estrato inferior de la realidad lo ocupan las sustancias materiales inertes, que están sujetas a la posibilidad de los cambios sustanciales. Por encima de ellas se encuentran las sustancias *vivientes*, entre las cuales destacan, a su vez, las sustancias *sensitivas* (los animales), sobre las cuales, en fin, están las *racionales*. ¿Por qué se trata de modalidades de ser sucesivamente más perfectas? – Para serlo han de cumplir la condición de tener "más ser" las superiores que las inferiores, y se ha establecido que los seres totalmente materiales son los que tienen más "cantidad" de no-ser, a saber, la materia primera. Justamente por eso, los seres inertes son móviles, con movimiento físico. En consecuencia, a mayor perfección, menor dosis de no-ser y menor movilidad física. Pues bien: la vida supone un distanciamiento y superación, al menos parcial, del mero movimiento físico, dado que, como se señaló, el vivir es movimiento no físico, sino inmanente. Es el movimiento físico síntoma de inferioridad, y el movimiento inmanente lo es de superioridad. Correlativamente, menos no-ser, menos materia o más inmaterialidad, y, en resumen, mayor perfección.

El movimiento inmanente significa que en el viviente sus operaciones "de ese ser procede y en él quedan"[41]. Así, el viviente es capaz de "una modalidad de mutación, que es más íntima y suya que la que conviene al ser inerte. La mutación que un ser se da a sí mismo es, en efecto, 'más suya' que la que sólo es recibida de otro"[42]. La vida aporta la novedad de dirigir la existencia del ser vivo hacia sí mismo, en el sentido de hacerle más autocéntrico o autorreferencial; en comparación, el ser puramente inerte, el ser que es tan sólo apto para cambios físicos transitivos, es disperso y casi por completo heterocéntrico.

Luego, cuando además de vida se tiene conocimiento, hay una intensificación de la perfección[43]. El viviente sensitivo mejora absoluta-

41. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, 303. L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento,* Tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984, 29-32, etc., ha insistido acertadamente en el carácter central de la inmanencia en la explicación del conocer, aunque no muestra con la misma atención que la inmanencia es un rasgo general de lo viviente.

42. *Ibidem*, 312.

43. Es digna de consideración la *continuidad* que Aristóteles mismo reconoce entre la vida y el conocimiento. Este rasgo lleva a algunos autores a hablar de un «biologismo» aristotélico que puede resultar engañoso, en la medida en que

mente al viviente vegetativo, cuyas posibilidades amplifica y eleva. Conocer es, en su sentido más general, "la operación por la que un ser se hace presente una forma, de un modo inmaterial"[44]. Se trata de algo que hace retroceder a la materia –al no-ser–, que intensifica la inmanencia del viviente y su inmovilidad física, y que hace al viviente más protagonista de su vivir. Conocer, en su modalidad más modesta y limitada, esto es, el conocer sensitivo, es ya una operación por la cual cualquier animal adopta, junto a su propia forma sustancial, formas accidentales ajenas, y lo hace, no para realizarlas, sino para poseerlas como ajenas. Por ejemplo, el color amarillo captado por la vista existe realmente en la cosa vista (una pared, una pluma, etc.) pero no existe con su ser real en la vista que lo capta; si tal fuera el caso, la vista se haría efectivamente amarilla. La presencia del color amarillo en la vista es una presencia distinta a la que el color mismo tiene en la realidad; se trata, al cabo, de una presencia irreal, inmaterial e intencional. En virtud del conocimiento sensitivo, el animal se hace irrealmente lo conocido.

Con el conocimiento sensitivo el ser encuentra un perfeccionamiento superior al de la vida. No sólo hay en el animal la vida corpórea, en la que el no-ser de la materia es sometido y llevado a su máximo,

---

por tal cosa se pueda entender alguna clase de reduccionismo. (Sobre la biología como ciencia reductiva, cf. M. W. WARTOFSKI, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1981, 444-474). Así, por ejemplo, como escribió E. Cassirer, Aristóteles, al comienzo de la *Metafísica*, "trata de explicar el mundo ideal, el mundo del conocimiento en términos de vida. Según Aristóteles, en ambos reinos encontramos la misma continuidad ininterrumpida. En la naturaleza, lo mismo que en el conocimiento humano, las formas superiores se desarrollan a partir de las inferiores. Percepción sensible, memoria, experiencia, imaginación y razón se hallan ligadas entre sí por un vínculo común; no son sino etapas diferentes y expresiones diversas de una y la misma actividad fundamental, que alcanza su perfección suprema en el hombre, pero en la que de algún modo participan los animales y todas las formas de la vida orgánica", E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, México, 1994, 17. En rigor, no se trata de que el conocimiento se *reduzca* a una «actividad fundamental» (la vida), sino que, para Aristóteles, el conocimiento, siendo *distinto* de la vida (pues no todo viviente conoce), hace que el vivir sea más perfecto. El conocimiento perfecciona el vivir, sin reducirse a él.

44. *Ibidem*, 330. Remite a S. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.*, q. 2, a. 2 y a A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, 118-119.

sino que hay en él también una *positiva* inmaterialidad, gracias a la cual el animal tiene de sí mismo una posesión o dominio superior. La vida misma del animal es más vida que la del vegetal por cuanto el animal es más dueño de su obrar que el mero vegetal, y vivir es automovimiento. En este sentido, el conocimiento sensorial no es algo que trasciende el vivir, sino que es una intensificación suya.

Ahora bien, por encima del vivir animal, esto es, de la vida con conocimiento sensitivo, el realismo aristotélico reconoce, en un plano específicamente superior, el vivir racional. Porque en las criaturas nada es más noble y perfecto que el pensar, y ello a su vez porque el pensar es en sí mismo una actividad por completo alejada de la materia, intrínsecamente separada de cualquier órgano corporal[45]. Gracias a eso el pensar es aquel tipo de operación en virtud del cual se hace presente "el ente en cuanto ente", y si el pensar tuviera la más leve conexión con la materia su operación, que tiene un alcance universal, no sería posible. Reducido el pensar a función biológica por las ciencias humanas, o a mecanismo de transmisión puramente material según las neurociencias[46]; despojado de alcance real por el subjetivismo en todas sus variantes, es proclamado por el realismo metafísico como el vértice en el que convergen perfectamente lo real y lo ideal, de tal modo que no sólo no hay nada que le sea más perfecto, sino que es imposible que haya nada más perfecto que el pensar.

Considerado el asunto desde la perspectiva del vivir y de la operatividad, nada hay más perfecto que el pensar. Pero, ¿qué significa eso?

---

45. Cf. por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, 68, *in fine*. Debido a que el pensar está operativamente separado de la materia puede probarse que el alma racional –el alma humana– es inmortal, vid. *Summa contra gentiles*, II, 79.

46. "La concepción más común [en la psicología actual] es la del carácter subalterno del intelecto a las finalidades vitales del organismo. El intelecto humano no sería otra cosa que la capacidad de adaptar el organismo al medio", M. F. Echavarría, *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 127. Cf. nota 12; A. Pithod, *El alma y su cuerpo*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994, 229-255. L. Prieto, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid, 2008, 514-519 y 522-525. J. Arana, *¿Existe algo así como una* explicación neuronal *de la conciencia?*, en C. Diosdado, F. Rodríguez Valls, J. Arana (eds.), *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*, Thémata-Plaza y Valdés, Sevilla-Madrid, 2010, 203-215.

La afirmación de que el pensar se encuentra en la cima de la realidad no se limita al reconocimiento de que hay unos seres –los pensantes– dotados de unas cualidades que los hacen superiores a los demás. Eso es verdadero, pero no toca el fondo del asunto, sino que deja fuera el hecho esencial de que, con el pensar, el ser alcanza su máxima condición de ser. En el pensar el ser muestra su más profunda posibilidad, pues ser, entonces, no consiste simplemente en presencia de sí mismo, sino que es también autopresencia y autoposesión[47]. El pensar es aquello en virtud de lo cual el ser que lo posee es autopresente y autoposeedor o, si se quiere, dueño de sí mismo. Ahora bien, si el ser que piensa es autoposeedor, entonces es disponible para sí mismo, es decir, es libre. Por el pensar, el ser es libre. Sólo el ser racional es propiamente dueño cabal de su ser. Y de ello resulta que sólo el ser racional, el ser pensante, es propietario y poseedor de derecho[48].

Nos encontramos en el ápice de la escala de los seres. En la cima se halla el ser racional. A este ser, desde Boecio, se le denomina "persona": la sustancia individual de índole racional[49]. No precisa así

---

47. El nexo del ser y el autoposeerse se da por supuesto en este fragmento: "Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem", Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, Proemium. Vid. *Summa contra gentiles*, III, 112. Sobre el nexo entre pensar y querer, vid. J. J. Escandell, *Sobre la fundamentación de la teoría tomista de los apetitos naturales: Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio (S. Th. I, q. 80, a. 1)*, en *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), sobre Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Cuadernos de «Espíritu» 4, Ed. Balmes, Barcelona, 1994, Vol. I, 309-315; Id., La autonomía de la razón, en A. Pérez de Laborda (ed.), Jornada de filosofía cristiana, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004, 113-122.

48. "También las piedras, las plantas y los animales han sido creados, y sin embargo, nadie se atreverá a sostener que, en un sentido estricto, les sea debida cosa alguna. Ser debido significa tanto como corresponder y pertenecer. Pero de un ser que no sea espiritual no puede decirse, en rigor, que haya nada que le pertenezca; por el contrario, más bien será la verdad que el ser en cuestión pertenece a alguien, por ejemplo, al hombre", J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 1990, 91.

49. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 1.

ninguna nueva justificación la afirmación de que "persona significa lo que hay de más perfecto en la totalidad de la naturaleza"[50].

VII. El *ens a se* es pensamiento

El último paso que ha de darse en esta ascensión por la escala del ser es el que llega hasta Dios. Demos por sentada su existencia, la cual es para el realismo metafísico tan sólo una conclusión de demostraciones *a posteriori*. Toda la enorme y variada serie de los seres finitos pende de la existencia del Ser, de modo que, sin éste, no habría aquéllos. Una correcta comprensión de la postura del realismo metafísico requiere considerar al menos dos asuntos cruciales, desconocidos los cuales es muy fácil no entender bien cuál es el puesto de Dios en la realidad. El primero se refiere al cauce a través del cual conoce el hombre a Dios, y el segundo tiene que ver con la índole misma del Ser Supremo.

Para el realismo aristotélico-tomista, la situación del hombre es tal que su conocimiento "natural"[51] de Dios es necesariamente indirecto. Pero, por ser Dios la realidad auténtica, y el mundo la realidad derivada y contingente, la situación del hombre resulta ser la de quien vive y experimenta lo secundario y tan sólo atisba e infiere lo principal, la auténtica Realidad. Por eso, la pregunta por el ser es, en boca del ser humano, una pregunta hecha por algo secundario, desde lo secundario y en medio de lo secundario. "¿Por qué es el ente y no más bien la nada?"[52] es, de este modo, una pregunta que sólo puede ser ontológica, pero no metafísica. Es una pregunta en la que el ser por el

---

50. "... persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura", Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3 c. Adviértase que, en este contexto, la "totalidad de la naturaleza" significa el conjunto de los seres finitos, excepto Dios.

51. "Ciertamente, la vía filosófica o metafísica hacia Dios es el máximo conocimiento natural o racional que del Absoluto puede alcanzar el hombre; y en eso consiste su grandeza; su miseria radica en que como Dios excede completamente a todo lo que nuestro entendimiento puede comprender, lo que podemos conocer de Dios es muy escaso", Á. L. González, *Teología natural*, 20.

52. Originaria de Leibniz, esta pregunta ha sido explotada por Heidegger como "la pregunta fundamental de la metafísica", cf. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 1998, 11 ss.

que se pregunta es tan sólo el ser finito, y no puede ser de otra manera. Si se la quiere referir al Ser Infinito, resulta una pregunta completamente absurda o impertinente, sólo posible cuando no se ha alcanzado a entender qué significa ser infinito. Dios no es una alternativa a la nada.

Aquí tan sólo interesa analizar el puesto de Dios en el conjunto de la realidad por lo que respecta a la correlación entre pensar y ser y, más exactamente, según venimos haciendo, en la medida en que el ser requiere "cuantitativamente" el pensar. A tal fin, es oportuno notar que algunos realistas dan por culminado su teología filosófica en la idea de que la esencia metafísica de Dios estriba en ser el *Ipsum Esse Subsistens*. Esta teología, una vez establecida la existencia de Dios y determinado el núcleo determinante de la divinidad, pasa a continuación a desgranar los variados atributos, entitativos y operativos, del *Ens a se*. Previamente se ha reconocido que la naturaleza de Dios sólo indirecta e imperfectamente es cognoscible y, asimismo, que la totalidad de los atributos divinos se funden en la unidad perfectamente simple del Ser Irrestricto. En tales condiciones, el examen filosófico de la naturaleza divina acaba adquiriendo el aspecto de un cajón en el que caben todas las exaltaciones y todos los infinitos en una enumeración sin orden o estructura. La simplicidad de Dios viene a ser la excusa para acomodarse a una oscuridad en la que todos los atributos divinos son pardos[53]. Frente a esto, es preciso buscar un

53. Garrigou-Lagrange critica esta postura con rotundidad. "*Nominales* responderunt [a la cuestión del constitutivo de la naturaleza divina]: Deus est collectio perfectionum, nec inquirenda est prioritas logica unius perfectionis per respectum ad alias. Esset inanis quaestio. Imo nominales dixerunt: inter attributa divina non datur nisi distinctio rationis ratiocinantis, et verbalis, sicut inter Tullium et Ciceronem, ex hoc sequeretur quod nomina divina sunt synonyma (cf. infra I, q. 13, a. 4). Haec opinio nominalistarum ducit ad agnosticismum, nam aequivalenter dici posset: Deus punit per misericordiam et parcet per justitiam. Rueret tota scientia de Deo et propter hunc agnosticismum nominales ejecti sunt olim ex parisiensi universitate", R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae*, Bibliothèque de la Revue Thomiste-Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1938, 127.– De todos modos, la *esencia física* de Dios es el conjunto de sus atributos, mientras que la esencia *metafísica* se refiere al principal: "*Essentia metaphysica* seu constitutivum metaphysicum naturae est id, quo primo constituitur res seu ab omnibus aliis distinguitur, quodque est

principio ordenador, que articule y dé sentido a la multiplicidad de los nombres de Dios.

Por otra parte, nuestro propósito en estas páginas hace recomendable poner a la vista un rasgo importante de la índole misma del Ser Supremo, según antes se ha anunciado. Dios no es propiamente un ser, no es un ente; ni siquiera es el Ente Infinito o el Ente Perfecto, como si Él fuera un ente más, solo que lleno de perfecciones. Como un automóvil maravilloso totalmente equipado. Como si Dios fuera una suerte de "Super-ser", un ser del mundo en el que se diera un poder enorme, superior al de cualquier otro ser. Como si, en fuerza, fuera Dios un ser tan musculoso que fuera capaz de levantar montañas con una sola mano; como si, en inteligencia, fuera más penetrante que Einstein o que el mejor computador de última generación; como si, en bondad, fuera más dulce que el más amable ancianito adorable; como si, en sagacidad, fuera más previsor y persuasivo que la asamblea entera de todos los mejores gestores del mundo... Por el contrario: Dios está fuera de toda comparación, fuera de toda escala, fuera de toda serie. Dios no es medido con nada ni por nada, sino que, precisamente porque es Dios, es la medida de todo. Y así, el *Ens a se* es ente, Ente Infinito, Ente Perfecto, Poder, Sabiduría y Sagacidad, no como el máximo, sino como el origen de todo ser, poder, sabiduría y sagacidad. No es medido, no es comparado, sino que es Medida y Modelo. No es un ente, sino que es el Ser.

Supuesto que Dios es principal y nuclearmente "El que es" (*Éxodo*, III, 14), *Ens a se*, *Ipsum esse subsistens*, se pregunta ahora qué puesto ocupa el pensar entre todos los nombres divinos. En casi todos los tratados de teología filosófica escolástica es el pensar divino el primer atributo que se toma en consideración. Cabe, sin embargo, ir más allá y sostener, con J. Gredt, que "la esencia metafísica de Dios

---

prima radix ceterorum, quae de re concipiuntur. Essentia Dei physica consistit in simplicissima unitate omnium perfectionum, inter quas tamen datur distinctio rationis cum fundamento in re. Quodsi datur distinctio, datur etiam prius et posterius eodem modo, i. e. cum fundamento in re inter diversas perfectiones, ita ut dici possit secundum nostrum modum concipiendi, cum fundamento tamen in re, unam perfectionem fluere ex altera, seu unam, quae dicitur prior, esse rationem alterius, quae illa posterior dicitur", J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, § 799.

no consiste en el cúmulo de todas las perfecciones, ni en la infinitud radical, ni en el entender radical, sino en ser por sí, lo cual se identifica formalmente con el ser mismo subsistente y con la intelección subsistente de la intelección"[54]. De este modo, como señala Millán-Puelles, "al enumerar los atributos divinos no se incluye entre ellos el Entendimiento [...] porque se identifica formalmente –y no sólo realmente– con la Aseidad"[55]. Para estos autores, pues, no es el Pensar divino un atributo de Dios, ni siquiera el primer atributo de Dios, sino que es lo mismo que la esencia metafísica del Ser por sí. En este sentido, en Dios pensar y ser se identifican formalmente: Dios es porque (se) piensa y (se) piensa porque es. La Intelección Subsistente es "la que el Ser-por-sí no se limita a tener, sino que Él mismo la es. Y, a la inversa, solamente cabe concebirla como el absoluto Ser-por-sí, como aquel que consiste formalmente en su cabal presencia ante sí mismo, en su plena autointelección"[56].

---

54. "Essentia Dei metaphysica non consistit in cumulo omnium perfectionum neque in infinitate radicali neque in intelligere radicali, sed in esse a se, quod formaliter identificatur cum ipso esse subsistente et cum subsistente intellectionis intellectione", J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, *Thesis 33*.

55. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 52. Añade: "Ya Aristóteles afirma que Dios consiste en su «entenderse a sí mismo»: νόησις νοήσεως (*Met.*, XII, 9, 1074 b 34). Lo mismo sostiene Tomás de Aquino, según el cual «la autointelección divina es la esencia y el ser de Dios» (*ipsum eius intelligere, eius essentia et esse, Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 4; y también en la primera parte de esta obra, q. 27, a. 2, dice que en Dios son lo mismo el entender y el ser: *in Deo idem est intelligere et esse*). Para el maestro ECKHARDT, «Dios consiste en la pura intelección, y su íntegro ser es su propio entender» (*Obras lat.*, edic. J. KOCH, II, 314). Aunque en un contexto muy distinto del aristotélico-tomista, Fichte mantiene la tesis de que «el pensamiento puro es el ser de Dios, y, a la inversa, el ser de Dios no consiste inmediatamente en otra cosa que en el puro pensar» (vol. V, 131, de la edic. Medicus de las *Obras* de Fichte). Y HEGEL, en un contexto relativamente similar al de Fichte, concibe a Dios como «el Ser cuya determinación es el consistir en la Idea Absoluta» (*Vorles. über die Philos. der Relig.*, IV, 38)". Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 569-570. Partidarios de esta tesis son, asimismo, Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Gonet, Billuart y otros: cf. J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, § 799. Para una crítica de esta posición, vid. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae*, 127 y 129-130.

56. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*.

La identificación formal entre *Ens a se* e *Intelección subsistente de la intelección* tiene en Gredt la siguiente justificación: "el ser que es en sí inmaterialmente, es decir, que se tiene a sí mismo inmaterialmente como acto segundo, es formalmente intelección subsistente de sí mismo"[57]. ("Acto segundo" quiere decir: acto en ejercicio). Esto significa que la identificación formal entre ser y pensar en Dios no constituye una simple y feliz *coincidencia*, sino, por el contrario, una exigencia derivada de la índole misma del ser y del pensar. El ser que se tiene a sí mismo es pensamiento de sí; y el pensar que es puro pensar, es su mismo ser.

No obstante, la identificación formal entre *Ens a se* y *Pensamiento pleno del pensamiento* no implica que en la cima de la escala de los seres idealismo y realismo se funden e identifican. "Aun en el caso de Dios, donde no es posible ningún ser sin ser –por Él– conocido, la

57. **"Prob. VI p.: Esse a se seu esse subsistens formaliter identificatur cum subsistente intellectionis intellectione.** Ex eo quod esse a se significat actum secundum subsistentem immaterialiter: Esse, quod est in se immaterialiter, seu habet se ipsum immaterialiter ut actus secundus, est formaliter subsistens intellectio sui ipsius (cf. n. 466, 3). Atqui esse subsistens est formaliter esse, quod est in se immaterialiter, seu habet seipsum immaterialiter ut actus secundus. Ergo esse subsistens formaliter identificatur cum subsistente intellectionis intellectione", J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, § 800 (la negrita, en el original). En el lugar de referencia, para probar la primera premisa, dice: "Forma habetur immaterialiter aut ab alio, est in alio: haec est cognitio alterius; aut habetur a se, est in se, i. e. subsistit: haec est cognitio sui. Quatenus forma subsistit immaterialiter, i. e. non recepta in materia, habet seipsam immaterialiter seu ut forma. Forma enim, quae non est in se, sed in alio, in eo potest esse immaterialiter aut materialiter; ita figura est in visu immaterialiter, in cera autem materialiter tamquam actus cerae seu evolutio potentialitatis cerae. Sed forma, quae est in se, necessario semper est immaterialiter in se, quia per subsistentiam formae removetur omnis potentia, quacum communicaretur et cuius evolutio esset: cum nullo omnino communicatur subiecto, ac proinde est in se immaterialiter seu obiective, i. e. cognoscit se. Forma igitur subsistens est substantialis cognitio sui ipsius –sive in actu primo, si forma subsistens est actus primus, sive in actu secundo, si forma subsistens est actus secundus seu esse subsistens. Esse subsistens (Deus) est intelligere actuale subsistens sui ipsius; forma subsistens, i. e. actus primus subsistens (angelus, anima separata), est subsistens intelligere sui in actu primo seu radicale, i. e. substantia, ex qua promanat intellectus determinatus ad hanc substantiam iugiter cognoscendam perfecte seu quidditative et comprehensive", *Ibidem,* § 466.3.

distinción que se opone al principio de la inmanencia continúa siendo válida. Ya el ser mismo de Dios, aunque idéntico a su propia intelección [...] no consiste en su ser-por-Él-entendido. Esto último es sólo una determinación puramente ideal y, en consecuencia, no puede identificarse con la pura realidad del ser de Dios"[58].

En coherencia con el realismo metafísico, que el ser requiere "cuantitativamente" el pensar equivale a que, si el ser se da en plenitud, entonces se identifica con el pensamiento y, de este modo, en la cumbre trascendente de la realidad, el máximo ser es el máximo pensar. Hay que añadir que, si Dios es Pensamiento Subsistente de Sí Mismo, es también requerido en cuanto tal por la realidad que no es Él. Dicho de otro modo: la identidad teológica pensar-ser se amplía en la necesidad de afirmar, asimismo, que las cosas del mundo existen porque Dios las piensa. El ser requiere el pensar significa también que el ser de lo finito necesita el pensar divino como su fuente y origen. Si Dios no pensara las cosas, no existirían; si existen es porque Dios las piensa (y, además, las produce).

Dr. José Juan Escandell
Universidad CEU San Pablo (Madrid)
jjescandell@ceu.es

[artículo recibido el 6 de agosto de 2010 y aceptado para su publicación el 8 de noviembre de 2010]

Referencias bibliográficas

Arana, J., *¿Existe algo así como una* explicación neuronal *de la conciencia?*, en Diosdado, C.; Rodríguez Valls, F.; Arana, J. (eds.), *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas*, Thémata-Plaza y Valdés, Sevilla-Madrid, 2010.

Aristóteles, *De anima*, cit. por *Acerca del alma*, intr., trad. y notas T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1ª ed., 1ª reimpr., 1983.

Aristóteles, *Física*, cit. por *Physique*, trad. H. Carteron, 2 vols., Les Belles Lèttres, Paris, 1990-1986.

58. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos.* Tomo I: *La lógica de los conceptos trascendentales*, 16.

Bofill, J., *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones "Cristiandad", Barcelona, 1950.

Echavarría, M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad Católica de La Plata, La Plata, 2009.

Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, a cura di C. Ferraro, en C. Fabro, *Opere complete*, vol. 3, EDIVI, Segni, 2005.

Forment, E., *El problema de Dios en la metafísica*, PPU, Barcelona, 1986.

García López, J., *El conocimiento filosófico de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1995.

García López, J., *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*, Eunsa, Pamplona, 1997.

García López, J., *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, Eunsa, Pamplona, 1995.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae*, Bibliothèque de la Revue Thomiste-Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1938.

Garrigou-Lagrange, R., *Le réalisme du principe de finalité*, Desclée de Brouwer, Paris, 1932.

Gilson, E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, J. Vrin, Paris, 1939.

González, Á. L., *Teología natural*, Eunsa, Pamplona, 1985.

Gredt, J., *Elementa philosophiae aristotelico*-thomisticae, Herder, Barcelona, 13ª ed., 1961.

Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 1998.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 3ª ed., 2002.

Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.

Melendo, T.; Leizaola J. (colab.), *Metafísica de lo concreto (Sobre las relaciones entre filosofía y vida... y una pizca de logoterapia*, Eiunsa, Madrid, 2ª ed., 2009.

Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 13ª ed., 2000.

Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

Millán-Puelles, A., *La inmortalidad del alma humana*, ed. J. Mª Barrio, Rialp, Madrid, 2008.

Millán-Puelles, A., *La lógica de los conceptos metafísicos.* Tomo I: *La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid, 2002.

Millán-Puelles, A., *La lógica de los conceptos metafísicos.* Tomo II: *La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2003.

Millán-Puelles, A., *Léxico* filosófico, Rialp, Madrid, 2ª ed., 2002.

Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

Mondin, B., *Manuale di filosofia sistematica. Volume 3 Ontologia y Metafisica*, Ed. Studio Domenicano, 1999.

Palacios, L. E., *Estudio preliminar sobre la gnoseología de Etienne Gilson*, en E. Gilson, *El realismo metódico*, trad. V. García Yebra, Rialp, Madrid, 4ª ed., 1974

Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 1990.

Pithod, A., *El alma y su cuerpo*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994.

Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento. Tomo I*, Eunsa, Pamplona, 1984.

Prieto, L., *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid, 2008.

Tomás de Aquino, *Opera omnia* en http://www.corpusthomisticum.org/

Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* ed. Leonina manual, Librería Vaticana-Desclée-Herder, Roma, 1934.

Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, BAC, Madrid, varios años.