

La identidad de ser y pensamiento en Dios

José J. Escandell

La cuestión de que trata este trabajo es la del sentido y valor de la afirmación de que Dios es Entendimiento perfecto. No trato propiamente de demostrarla, sino más bien de comentarla. Aristóteles sostiene que Dios es *Nóesis nóeseos nóesis*¹. Santo Tomás defiende que el *Ipsium Esse Subsistens* es Entendimiento eternamente en acto cuyo objeto es Dios mismo². Porque, como dice V. Rodríguez:

Que en Dios se dé *conocimiento intelectual perfectísimo*, siempre actual, realmente *identificado con su ser personal*, actualidad pura, sustancial y simplicísima, resultaba obvio para *Santo Tomás*, teólogo y metafísico, bien atento a los datos de la divina Revelación y al fundamento del conocimiento, que es la inmaterialidad³.

Un motivo de la utilidad de esta reflexión viene dado por el hecho de que, entre algunos destacados tomistas, que Dios sea Entendimiento no es una afirmación más entre todas las referidas a los atributos divinos. En concreto, el autor de los influyentes *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, establece como una de las tesis centrales de la teología filosófica la siguiente:

Artículo recibido el día 29 de agosto de 2014 y aceptado para su publicación el día 1 de octubre de 2014.

¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. XII, 9.

² Por ejemplo, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 14; *CG I*, 44-50. Etc.

³ V. RODRÍGUEZ, *El conocimiento analógico de Dios*, 14-15. Reiterado en V. RODRÍGUEZ, *Existencia y naturaleza de Dios*, 39-40.

La esencia metafísica de Dios 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 intelección⁴.

Gredt llama en su apoyo a la autoridad de V. Ferre, P. Godoy, Juan de S. Tomás, J. B. Gonet, C. R. Billuart y la escuela benedictina de Salzburgo⁵. A esa nómina pueden añadirse Cayetano, Arrubal, Arriaga, Isambertus, Maquart, Finlayson⁶, los Salmanticenses, el Ferrariense y Gardeil⁷. El insigne tomista sitúa el entender de Dios en una peculiar identidad con su propio ser, y excluye de esa misma y específica identidad los demás divinos atributos entitativos y operativos. Es cierto que la simplicidad divina requiere afirmar que todos los atributos divinos se identifican entre sí. Mas también enseña la teología filosófica que hay entre los atributos de Dios una cierta

⁴ “Thesis 33: *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*, t. II, 240.

⁵ “Thomistae omnes [...] essentiam divinam unica formalitate constitui docent. Quam tamen formalitatem non omnes eodem modo assignant. Multi eam in aseitate seu in *esse a se* inveniunt. Ita Capreolus, Caietanus, D. Bañez (1528-1604). Quam sententiam etiam plures extra scholam thomisticam sequuntur, ut Molina, Toletus, J. B. Franzelin (1816-1886). Aliqui Thomistae recentes, distinguentes *esse a se* ab ipso *esse subsistente*, docent non in illo, sed in hoc seu in reali identitate inter *essentiam* et *existentiam* consistere metaphysicum constitutum *essentiae divinae*. Alii Thomistae distinguunt inter *essentiam* divinam stricte sumptam, quae est primum principium in linea entitativa, et *naturam*, quae est primum in linea operativa, et *naturae* constitutum in intelligere reponunt sive radicali —ita V. Ferre (+ 1682) et P. Godoy (+ 1677)—, sive actualissimo —ita Ioannes a S. Thoma, J. B. Gonet (1616-1681), C. R. Billuart (1685-1757). Intelligere hoc radicale explicant per immaterialitatem in summo, intelligere actualissimum per intelligere deputatum imperfectione accidentalitatis et egressionis ex potentia aliqua intellectiva seu per intelligere subsistens. Et hi quidem concedunt *essentiae* stricte sumptae constitutum *esse aseitatem*, et in Deo *esse et intelligere formaliter* identificari”, J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, t. II, 241. Hechas estas presentaciones históricas, añade el propio Gredt por su cuenta: “Quare nos thesi nostra, abstrahendo a distinctione inter *naturam* et *essentiam* [...], cum theologis scholae benedictinae thomisticae Salisburgensis P. Mezger (1637-1702) et Pl. Renz (+ 1748) statuimus *essentiam Dei metaphysicam* consistere in *esse a se*, quod formaliter identificatur cum ipso *esse subsistente* et intelligere subsistente sui ipsius”, *Ibidem*.

⁶ J. HELLÍN, *Theodicea*, 136, nota 2. Un examen sintético de esta y otras posiciones puede encontrarse en R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*, 126-131.

⁷ P. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*, II, 725 y 728.

jerarquía según nuestro modo de conocerlos: unos son anteriores y otros posteriores al menos en razón de que unos fundamentan a otros, en lo que se refiere a nuestro conocimiento de ellos. He aquí por qué es posible preguntar cuál es el constitutivo formal o la esencia metafísica de Dios. Para Gredt, son formalmente idénticas las ideas de la Aseidad y de la Inteligencia Subsistente.

Hay que reconocer que la posición de Gredt no es muy común. Él mismo señala que un importante grupo de autores sitúan la esencia metafísica de Dios en la Aseidad, entre los que nombra a Capreolo, Cayetano⁸, Báñez, Molina, Toledo y J. B. Franzelin. Puede añadirse los nombres de Álvarez, Gotti, G. de Valencia, F. Suárez⁹, P. Descoqs y muchos más¹⁰. En nuestros días F. Canals, J. García López, Á. González Álvarez y Á. L. González¹¹ defienden que el constitutivo formal de Dios es el Ser Subsistente, como asimismo hace Maritain¹². Otros autores (que Gredt no menciona, y que bien pudieran ser N. del Prado¹³ y sus seguidores) enseñan que ese constitutivo es la identidad real en Dios entre esencia y existencia. Millán-Puelles siguió a Gredt durante un tiempo, pero en una de sus últimas obras escribió:

Quienes afirman que el entender subsistente (= intelección absoluta), e incluso el absoluto entendimiento son el constitutivo formal del ser de Dios no tienen en cuenta que entre ese entender y ese entendimiento, por

⁸ Cf. J. HELLÍN, *Theodicea*, 136, nota 2. Incluye a Cayetano entre quienes ponen la esencia metafísica de Dios en “intelligere radicali remoto quod est spiritualitas”.

⁹ Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos*, tomo II, *La articulación de los conceptos extracategoriales*, 107-108.

¹⁰ Cf. P. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*, II, 728.

¹¹ F. CANALS, *La definición metafísica de Dios*, 323-329; J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento filosófico de Dios*, 133. Explícitamente declara que el “constitutivo formal de Dios” debe ser “un atributo entitativo y no operativo”. J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento filosófico de Dios*, 128. Á. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de metafísica. Teología natural*, 329-336; Á. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, 192-196.

¹² J. MARITAIN, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, 359.

¹³ En *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, N. DEL PRADO toma como referencia (vid. p. XXVI) el *De ente et essentia*, y por eso hace de la distinción esencia-ser el eje de la metafísica tomista. Se diría que la identidad esencia-ser fuera para Del Prado la esencia metafísica de Dios, cuando escribe que “Identitas esse et essentiae in Deo constituit illud in quo, tamquam in sua radice ac demonstrativa ratione, continentur reliqua quae Deo attribuuntur”, 290. Sin embargo, también reconoce que “Esse Subsistens est ratio propria Divinitatis”, *ibidem*.

un lado, y por otro lado la misma aseidad divina, hay una distinción conceptual irreductible¹⁴.

Es, desde luego, muy conocido el texto de S. Tomás, en *S. Th.*, I, q. 13, a. 11, en el que el Doctor Angélico subraya que el nombre más propio de Dios es *Qui est*, de acuerdo con la manifestación de la Zarza Ardiente a Moisés en el libro bíblico del *Éxodo* (3, 13-14). Y en este lugar principal se apoyan los muchos tomistas que hacen girar el constitutivo formal de Dios alrededor del ser, en cualquiera de sus variantes: *Ipsium Esse Subsistens*, *Ens a se*. Pero nada de esto impide que, junto a ello, deba reconocerse en el aristotelismo tomista una importante e íntima conexión entre ser y pensar¹⁵, que es el asunto que aquí se quiere estudiar.

I. La existencia de lo inmaterial: el conocimiento

La costumbre de movernos en lo mundano y nuestro propio cuerpo nos pueden inclinar a pensar, sin haber reflexionado mucho sobre ello, que lo que propia y seriamente existe es lo corpóreo o material. Incluso aunque no nos lleguemos a declarar materialistas, es fácil pensar que las auténticas realidades son las que pertenecen a “este mundo”, constituido por las irresistibles cosas materiales. Por supuesto, el hombre práctico, entregado a sus quehaceres, procura no despegarse de las realidades palpables, contantes y sonantes, y siempre encuentran irrefutable la inexorable solidez de una piedra o de los números de la cuenta corriente. Lo inmaterial nos parece, en un primer momento al menos, como algo menos rotundo, más impreciso y vago, si no ilusorio y onírico. Se nos hace difícil concebir lo no material, admitamos luego, o no, su existencia.

En la filosofía aristotélica las realidades inmatrimales no aparecen como ensoñaciones, como trascendencia imaginativa de una realidad demasiado

¹⁴ A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos*, tomo II, *La articulación de los conceptos extracategoriales*, 158. Sin embargo, en *Fundamentos de filosofía*, 406-407, (ed. cit.; obra cuyas ediciones se extienden entre 1955 y 2000) y en *Léxico filosófico* (de 1984 y 2002) había defendido la posición de Gredt. En *Léxico filosófico* escribió: “Al enumerar los atributos divinos no se incluye entre ellos el Entendimiento [...] porque se identifica formalmente —y no sólo realmente— con la Aseidad”, 52.

¹⁵ Cf. El interesante y sólido planteamiento de D. TORRIJOS, *Más allá de Aristóteles: Un análisis metafísico del entendimiento*, 353 ss.

dura y demasiado indiferente hacia nosotros. El argumento filosófico realista se apoya en la conjunta comprensión del alcance de tres conceptos: ser, materia y conocimiento. El aristotelismo sostiene que las cosas materiales son algo a la vez real e inteligible, pues afirma que los cuerpos son realidades constituidas en su ser por un principio inteligible llamado “forma”. Y afirma asimismo que la forma de los cuerpos, es decir, lo inteligible de ellos, es lo que les confiere el ser y es en ellos un principio *en sí mismo inmaterial*. En el aristotelismo, sorprendentemente, lo inmaterial aparece en lo íntimo de lo material mismo como aquello que a la vez le confiere el ser y lo hace inteligible.

La forma es a la vez lo que da el ser y lo que hay de inteligible en los cuerpos porque lo que da el ser es inteligible y es inteligible lo que da el ser. La razón de esta identidad¹⁶ se encuentra, desde el punto de vista del entender, en la tesis de que *el objeto propio del entender es la realidad misma de las cosas*. El conocimiento verdadero es aquel en el que la mente se ajusta con lo real. La inteligencia es, pues, onto-lógica por definición. Este es el principio central del realismo aristotélico-tomista.

Queda en los cuerpos un reducto en sí mismo ininteligible, no por opacidad a la mente, sino por falta de realidad propia, y ese reducto es la materia primera. No es inteligible porque es un no ser, y constituye, justo por eso, el principio de la limitación propia de los cuerpos. De lo que resulta, por cierto, que aun siendo la materia primera en sí misma ininteligible, lo es, sin embargo, de manera indirecta, como negación del ser.

Por otro lado, para el aristotelismo es una convicción sólida que el conocimiento es incompatible con la materia. El conocimiento es, en sí mismo considerado, un orden de realidad incontaminado de materia. Es “antimaterial”, “hyléfobo”, pues, según la conocida fórmula, el conocimiento, sea sensorial o intelectual, es “la operación por la que un ser se hace presente una forma, de un modo inmaterial”¹⁷, o, en pocas palabras, es la posesión inmaterial de una forma. La condición esencial de esa manera de poseer que es el conocimiento estriba en la ausencia de materialidad¹⁸. Por tal ausencia

¹⁶ La diferencia entre esta tesis realista y la del idealismo inmanentista se puede resumir en los siguientes términos: para los realistas, ser no es “ser entendido” ni tampoco entender. Lo real en cuanto tal no es lo inteligible en cuanto tal.

¹⁷ A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 242. Remite a *De veritate*, q. 2, a. 2. La fórmula no aparece en la fuente tomasiana *ad pedem litterae*, pero es fiel a lo que en ese lugar se sostiene.

¹⁸ “Si l’on veut aller au fond de cette doctrine [se refiere a la doctrina aristotélico-tomista del conocimiento], il faut voir dans l’*immatérialité* même de la représentation le

deben entenderse dos cosas: por un lado, ausencia de materia por parte de la forma poseída en cuanto poseída (inmaterialidad del objeto *ut sic*); por otro lado, ausencia de materia en el sujeto receptor en cuanto receptor (inmaterialidad del sujeto *ut sic*). El conocimiento, tanto objetiva como subjetivamente, es “hyléfobo”.

Que las formas de lo material son cognoscibles equivale a decir que esas mismas formas pueden existir sin materia. No, desde luego, en un “cosmos noetós”, sino tan sólo en el “interior” de un sujeto inmaterial. Aunque subjetivamente necesitadas de materia para existir en la realidad del mundo físico, las formas precisan ser lo opuesto para existir en el orden de los objetos. Esta “existencia subjetiva” es la que el sujeto confiere a la forma separada de la materia. A su vez, la inmaterialidad del objeto se corresponde con la del sujeto. Es preciso que el sujeto de conocimiento sea, en cuanto cognoscitivo, una realidad inmaterial, no porque en general no pueda tener materia alguna en su ser, sino en el sentido de que recibe la forma conocida sin acogerla como la materia acoge a la forma con la que instaura un complejo sustancial.

A la posesión material de una forma sigue constituir con ella una efectiva realidad corpórea particular: esa posesión es la unión de materia y forma en la síntesis sustancial o accidental. Se trata de una recepción de un acto en una potencia, de un sujeto que recibe un ser y se comporta con él como soporte. Por el contrario, a la posesión inmaterial de una forma lo que sigue es el constituir con ella un acto de conocimiento, y no una síntesis de potencia y acto, sino esa unidad *sui generis* que es el conocer. En el conocimiento, quien conoce no se transforma realmente en lo conocido, sino que el objeto se hace presente en él sin que ninguno de los dos pierda ni renuncie a lo que por naturaleza es. Pues la asimilación hilemórfica genera un ser físico, mas la asimilación cognoscitiva “tan sólo” otorga al objeto un ser inmaterial en el sujeto del conocimiento.

El examen ontológico del conocimiento obliga, según la escuela aristotélico-tomista, a admitir la existencia entre los cuerpos de entidades que no son cuerpos, y no lo son porque son entidades cognoscitivas. El tacto, la memoria o el pensamiento son realidades inmateriales. He aquí la sorprendente estructura del mundo físico para esta Escuela. Por un lado, en él hay dos niveles de inmaterialidad. El primero y más elemental es el de las formas

principe de sa capacité *représentative*”, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence et sa nature*, I, 136.

que dan el ser y la cognoscibilidad a los cuerpos. El segundo es el de los seres que tienen conocimiento, gracias al cual son capaces de poseer de manera no material las formas de lo material, de modo que, por lo tanto, éstas son a su vez aptas para existir sin la materia. En ambos casos resulta que la inmaterialidad penetra lo material y que en el mundo físico no es posible, en este sentido, trazar una frontera neta entre materia y no materia (como, por el contrario hace Descartes). Sin embargo, y por otro lado, la nitidez de la diferencia entre lo material y lo inmaterial se da en el plano de las respectivas naturalezas propias de lo que, en un caso, tiene ser material y de lo que, en otro, tiene capacidad de conocer.

La “hilefobia”¹⁹ del conocimiento es compatible además, como muestran los hechos y sostienen los aristotélicos, con una cierta peculiar compenetración entre lo material y lo inmaterial, aun en el conocimiento mismo. Los hechos que obligan a aceptar esto son dos. En primer lugar, el conocimiento sensorial. En segundo lugar, el conocimiento intelectual ligado a los sentidos.

II. Compenetración entre materia y conocimiento

Precisemos que la “hilefobia” del conocimiento ha de entenderse en sentido estricto, pues es el caso que el conocimiento sensorial es orgánico, de modo que las respectivas facultades tienen un necesario ingrediente material. La vista incluye esencialmente el ojo. No obstante, como ver es acto cognoscitivo y, por eso, posesión inmaterial, el acto de esta facultad ha de ser concebido, en su núcleo esencial, no como una presencia física, sino inmaterial, de lo visto. Por lo tanto, el órgano material viene a ser medio indispensable de un acto inmaterial, pero sólo eso. En el caso del conocimiento intelectual, ni siquiera hay órgano corpóreo: no pensamos “con el cerebro”.

Como se ha mostrado anteriormente, el conocimiento sensorial, aun siendo propia y rigurosamente conocimiento (y, por lo tanto, aun siendo una capacidad de presencia inmaterial de formas), requiere por esencia de un órgano corporal. Pues bien, que el conocimiento sensorial tenga una semejante dependencia orgánica significa que, aunque las formas conocidas

¹⁹ A mi juicio, las críticas de F. CANALS (*Sobre la esencia del conocimiento*, 121ss) y de E. FORMENT (*Metafísica*, 124-125) al “intuicionismo” equivale a defender la inmaterialidad del conocimiento, la “hilefobia”.

no dejen de ser recibidas inmaterialmente, son poseídas, según dice Santo Tomás, “con las condiciones materiales”²⁰. Es decir, el conocimiento sensorial tiene dos esenciales limitaciones: sólo puede hacerse presente formas de seres materiales (dada la necesaria mediación del órgano material), y se las hace presentes tan sólo según su mero aparecer. Esto último quiere decir que los sentidos no conocen el ser de los objetos, sino sólo su fenómeno²¹, su mera presencia en el correspondiente órgano. Los sentidos no conocen formalmente el ser de las cosas, aunque lo que conocen sea, normalmente, cosas que son. Los sentidos se hacen presentes formas, y lo hacen de manera inmaterial (como no puede ser de otro modo); sólo que esa presencia mantiene la “oscuridad” de la materia de lo conocido y del sujeto que las conoce. Volveré sobre esto mismo enseguida.

El otro hecho, sin duda prodigioso, es el de la existencia en el mundo de seres que, estando dotados de conocimiento rotundamente inmaterial, sin embargo no pueden conocer sino a partir de lo material. Me refiero, como es claro, al ser humano. Según nuestra esencial constitución, somos animales racionales. Poseemos inteligencia por ser racionales, y en nuestra situación natural corpórea (por ser animales, es decir, vivientes sensitivos), precisamos de los sentidos para que nuestra inteligencia pueda alcanzar su objeto. Aquí, de nuevo, y en términos mucho más complejos, lo material y lo inmaterial se tocan y compenetran. Como es sabido, la naturaleza a la vez sensorial e intelectual del hombre es lo que determina la existencia, en él, del entendimiento agente, innecesario para los ángeles y para Dios.

De ambos hechos (el conocimiento sensorial y el conocimiento intelectual sensorialmente condicionado), el más relevante, a los efectos del tema de este trabajo, es la realidad específica del conocimiento intelectual. No será necesario recordar ahora con detalle la idea que de este tipo de conocimiento tiene el realismo aristotélico-tomista. Tan sólo un rasgo: que el conocimiento intelectual es absolutamente inmaterial y, por ello, específi-

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 2 c. Cf. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 290.

²¹ “Son objet formel [e. d., de la inteligencia] est plus profond que celui des sens, intelligence veut dire en effet lire au-dedans (intus legere), et pour que cet objet lui soit proportionné il ne saurait être formellement sensible, mais intelligible. Cet objet formel qu’elle atteint d’emblée, sans aucun raisonnement, c’est l’être *intelligible*, dont les phénomènes ne sont que la manifestation extérieure. L’intelligence ne se conçoit pas sans relation à l’être intelligible, comme le sens sans relation au phénomène sensible, la vue sans relation à la couleur”. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence et sa nature*, I, 122.

camente distinto del conocimiento sensorial. Recordemos que el conocimiento es presencia *inmaterial* de *formas*, y las formas son el *ser* de las cosas del mundo físico. Así que hacerse presentes formas de manera inmaterial es tanto como hacerse inmaterialmente presente el ser de las cosas. Pues, ciertamente, en el conocimiento sensorial el ser real de las cosas se hace presente de manera inmaterial, *pero no según su realidad*. Este es el rasgo decisivo y específico de lo sensorial respecto de lo intelectual. Quien conoce con los sentidos, conoce seres, pero no conoce que son seres; quien conoce con los sentidos, conoce realidades, pero no conoce que son realidades. Es lo mismo que se quiere expresar cuando se dice que los sentidos permanecen en el fenómeno o apariencia de las cosas. El precio que los sentidos pagan por ser materiales es que, lo que se les hace presente de modo inmaterial, queda desconocido en su realidad misma. Dicha presencia es imperfecta o incompleta; es una presencia acompañada de un ocultamiento radical.

Por eso es acertado que la inteligencia sea una capacidad de “lectura interior” (*intus-lectio*) de las cosas que se le presentan, una capacidad cognoscitiva que penetra la cáscara de lo real para hacerse con lo que en ello hay de más profundo: su ser. El conocimiento intelectual tiene por objeto formal el ser mismo de las cosas. En el caso de la inteligencia, su naturaleza es tal que lo que se le presenta lo hace según su ser: en la mente las formas lucen en su pura totalidad.

Para lo cual es indispensable que la mente sea capaz de *posesión inmaterial estricta y cabal*. Lo muestra con claridad, según lo entienden Aristóteles y Santo Tomás, el hecho de que la inteligencia es capaz de conocer cualquier cosa, mientras que los sentidos están en cada caso circunscritos a un orden de objetos particular. La apertura de la inteligencia al ser de las cosas significa, pues, por un lado, una ilimitación o, en rigor, una infinitud, puesto que no hay más que ser, y, por otro, su absoluta “hilefobia”²².

III. Lo espiritual

La esencial diferencia que media entre lo sensorial y lo intelectual autoriza, sin menoscabo de sus conexiones e interpenetraciones mutuas, a distinguir, en el seno del mundo físico, un ámbito de pura inmaterialidad,

²² Cf. ARISTÓTELES, *In III De anima*, lect. 7, especialmente nn. 677-686; TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles*, 398-402.

ajeno al de las demás realidades materiales. Como una capa de aceite que sobrenada una base de agua. Este ser tan mestizo que es el hombre, tiene un cuerpo físico vivo y sensorial que le es esencial y, al mismo tiempo, dispone de una mente cuya naturaleza propia es por completo ajena a la materia.

Aun así, las formas, como acto de la materia primera, son una primera leve grieta en un posible monopolio de la materia como principio del ser del mundo físico. El conocimiento sensorial agranda esa grieta al mostrar que hay en medio de las sustancias materiales la capacidad de conseguir posesiones inmateriales de formas. Pero definitivamente queda rota toda posibilidad de materialismo cuando se descubre el conocimiento intelectual como rotunda y estricta inmaterialidad. Está entonces del todo justificado que, para ese ámbito especial de la realidad física se emplee un nombre especial: “espiritual”. Se trata de una palabra ciertamente peligrosa, pero irrenunciable, que conviene aclarar.

La palabra “espíritu” presenta hoy numerosas dificultades de variado origen. En ocasiones, la desfiguración del concepto de “espíritu” procede de un abandono de la tradición cristiana y un rebrote del paganismo. En otras, la deformación del concepto es fruto de una imaginación desbocada, o de la simpleza arrogante del positivismo o del pragmatismo. La explicación que la Real Academia Española de la Lengua ofrece de esta voz se atiene en rasgos generales a la concepción escolástica. Según el *Diccionario de la Lengua*, “espíritu” es, en su primera acepción, “ser inmaterial y dotado de razón”²³. A los diccionarios lingüísticos no hay que pedirles definiciones reales, sino tan sólo nominales. Para que la fórmula que la Academia elabora fuera realmente más acertada debería evitar dar a entender alguna diferencia entre la inmaterialidad y la razón. De todos modos, esta fórmula resulta, en el peor de los casos, como el tuerto en el país de los ciegos. En el uso ordinario del lenguaje, en los medios de comunicación y en ambientes culturales, “espíritu” es frecuentemente asociado con “fantasma”, “alma”, “demonio”, “entidades metafísicas” o “sobrenaturales”. Abundan leyendas, novelas y películas de cine, tanto de terror como de comedia, que sitúan a los espíritus en mundos horribles o risibles. En semejantes representaciones, los espíritus forman a menudo un segundo mundo, réplica en general de este primero humano y plenamente real, pero lo alteran con rasgos misteriosos, con leyes distintas de las leyes ordinarias entre los hombres, si no del todo imposibles. Todo lo cual no tendría mayor importancia, y tan

²³ *Diccionario de la Lengua*, 21ª ed., 2001.

sólo tendría valor de entretenimiento, si no fuera porque, además, gurúes, asesores y entrenadores personales, visionarios y guías espirituales, asocian al concepto de lo espiritual su palabrería, a la que no falta a veces alguna pizca de verdad oculta. Por lo que respecta al realismo aristotélico-tomista, nada aficionado al yoga, al reiki y al LSD, lo espiritual se toma en rigurosa equivalencia con lo intelectual, lo racional, lo mental o lo lógico²⁴.

Para una investigación filosófica de lo espiritual, una dificultad importante que puede llevar a errores es el hecho de que lo intelectual que existe en este mundo físico es, en primera instancia, un accidente y no una entidad sustantiva. Quiero decir: el ser humano, el único ser material en el que hay inteligencia, realiza actos intelectuales que no son la sustancia misma de cada hombre. Nuestros diversos actos de pensar son otros tantos episodios o momentos de nuestras vidas, tan profundos y relevantes como se quiera, pero siempre erguidos sobre nuestro ser previo y fundamental de hombres. En nosotros, pensar y ser son distintos. Esta convicción es reforzada, además, por la idea popularizada —y falsa en general— según la cual nuestros pensamientos no tienen que ver con nuestra intimidad vital. La razón, frente al corazón, es fría e impersonal, según dicen muchos. Tanto la experiencia como la costumbre nos incitan a opinar que nuestra inteligencia es tan sólo una parte de nuestras vidas y de nuestro ser. Así que, a lo sumo estamos dispuestos a admitir que en nosotros hay un elemento espiritual, pero no nos es fácil aceptar que somos seres espirituales. Podemos asimismo recelar de llamarnos “espíritus” por temor a que ello suponga una caída en el platonismo y un desprecio del mundo físico en general y de nuestro cuerpo en particular. Las vindicaciones insistentes hoy del carácter esencialmente corpóreo del hombre, nos hacen mirar con recelo, si no con rechazo, la afirmación de que somos espíritus. Y quienes tenemos por verdadera la teoría hilemórfica de la sustancia material también encontramos en ella ocasión para resistirnos a reconocer la realidad de nuestro espíritu, pues dado que las formas corpóreas tienen su ser en la materia, puede parecer inverosímil que una forma —el alma humana— tenga realidad fuera de la materia. Que seamos “esencialmente” corpóreos resulta una dificultad para reconocernos espirituales.

Pues bien, a pesar de tantos inconvenientes, frente a tan variadas y potentes resistencias, permanece Santo Tomás convencido de que el alma humana es sustancia espiritual. En *De ente et essentia*, las “sustancias sepa-

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De spir. creat.*, q. un., a. 1; TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 1, cap. 44.

radas”, esto es, inmunes de materia, son tres: “el alma intelectual” del hombre, las “inteligencias” o ángeles, y la “causa primera”, esto es, Dios²⁵. En *De spiritualibus creaturis* justifica Santo Tomás que el hombre está constituido por una “sustancia espiritual” que es forma de un cuerpo:

La más perfecta de las formas, a saber, el alma humana, que está en la cima de todas las formas naturales, tiene una operación por completo desbordante de la materia y que no se realiza por órgano corporal, que es entender. Y como, según se ha dicho, el ser de cada cosa es proporcional a su obrar, dado que cada cosa obra en la medida en que es ente, es preciso que el ser del alma humana sobrepase la materia corporal y no esté totalmente abarcado por ella, aunque en alguna medida sea afectado por ella. De manera que, en cuanto que supera el ser de la materia corporal, siendo capaz de subsistir y obrar por sí misma, el alma humana es sustancia espiritual. Y en cuanto que es afectada por la materia y le confiere su ser a ella, es forma del cuerpo²⁶.

Un vocabulario semejante puede encontrarse en la *Q. disp. de anima*, cuando discute acerca de si los ángeles y el alma humana son de la misma especie. Santo Tomás responde negativamente, pero a ambas se refiere con la denominación “sustancia inmaterial”²⁷. Etc.

Nuestra convicción usual e imprecisa de que lo intelectual en nosotros es sólo parcial y episódico tiene que ver sobre todo con nuestro modo de habérselas con el flujo ordinario de nuestras vidas en el mundo físico. Vemos nuestras capacidades en función de nuestras acciones, y vemos nuestras acciones en función de nuestros intereses o metas, sin pararnos a reflexionar sobre la diferencia entre un sentimiento, un razonamiento o una

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. IV, n. 22; “Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima”.

²⁶ “Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritalis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma”, *De spirit. creat.*, q. un., art. 2 c.

²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. disp. de anima*, q. un., art. 7.

percepción. Pero, en realidad, entre estas cosas hay diferencias importantes. La operación intelectual humana, por completo inmaterial según antes se ha dicho, aun siendo en cada ocasión un accidente del sujeto que la ejerce, testimonia que ese mismo sujeto tiene en su sustancia misma algo de no material especial. Es una razón de ello que una operación inmaterial ha de suponer un agente inmaterial. Y así, partiendo del obrar accidental del entendimiento se llega al conocimiento del ser sustancial del hombre. El alma humana, la única capaz entre todos los vivientes de una operación estrictamente inmaterial, por ello mismo ha de tener una existencia estrictamente independiente de la materia²⁸.

He aquí, entonces, un descubrimiento que supone una inversión de las apreciaciones ordinarias. Frente a la convicción corriente según la cual lo existente de manera contante y sonante es lo material, la naturaleza del conocimiento confirma que el ser está ligado a la inmaterialidad, y tanto más se manifiesta esto cuando más perfecto es un ser. La inmaterialidad escasa de las formas materiales (en cuanto contradistintas de la materia) no sólo es correlativa de una escasa entidad, sino también de una escasa cognitividad: sólo son inteligibles en potencia. Las formas que tienen conocimiento sensorial tienen un correlativo distanciamiento respecto de la materia (puesto que conocer es tener presencia inmaterial), pero dependen de la materia tanto en su propio ser como en el de sus objetos. Finalmente, tal distancia se hace abismal en el caso de las formas intelectuales, las cuales no dependen de la materia ni en su ser ni en su obrar propio y estricto. Sin embargo, en la sustancia espiritual humana nos encontramos con un ser que, junto a lo espiritual, posee materia, y no por mero accidente. El hombre no es un espíritu puro. En la ontología hilemórfica la materia no es secundaria o accidental en el compuesto sustancial, y tampoco lo es en el hombre, cuya estructura sustancial no es una excepción en el mundo físico. No es el hombre un “espíritu encarnado” en el sentido de que su sustancia espiritual adopte

²⁸ E. FORMENT, *Tomás de Aquino esencial. El ente es el objeto propio del intelecto*, 40, advierte: “[...] puede demostrarse la existencia del alma espiritual humana. Es posible por dos procedimientos. En uno, asumiendo la antropología de Aristóteles, se parte de la naturaleza de los objetos entendidos para conocer la naturaleza de sus actos; a partir de estos, la de las facultades; y desde ellas, la substancia del alma. El segundo modo, que tiene su origen en San Agustín, proporciona una certeza más inmediata. Se basa en el conocimiento directo, aunque limitado, del alma. El hombre conoce de manera inmediata la existencia del alma, porque tiene una percepción intelectual de la existencia causada por el ser de su propia alma”. Me he limitado en este trabajo a seguir la primera de estas dos vías.

la carne como un añadido a su esencia²⁹. Pertenece a la esencia del hombre tener cuerpo, aunque su ser sea espiritual.

Mas con el hombre no se ha llegado, ni mucho menos, a la cima de la escala de los seres que tienen conocimiento y de los espíritus.

IV. Las reflexividad de las inteligencias puras

La filosofía aristotélico-tomista admite la existencia de espíritus puros. Son lo que en la tradición cristiana se llama “ángeles”. Es cierto que hay seguidores de Aristóteles y Santo Tomás para quienes la existencia de los espíritus puros no es asequible a la razón humana y sólo puede ser alcanzada por la fe sobrenatural. Santo Tomás ofrece prueba de la existencia de los ángeles, basada en la armónica jerarquía de la creación: según esta idea, y en resumen, piensa el Doctor Angélico que si no existieran espíritus puros faltaría a la creación —que es manifestación en la diversidad de la simple perfección de Dios— un sector enorme y de gran importancia, medianero entre el mundo material y el inmaterial *Ens a se*³⁰.

Sea de ello lo que fuere, ya las averiguaciones que sobre lo intelectual se han hecho permiten llegar a ver que, en sí mismo considerado, según su propia naturaleza, lo intelectual, que es necesaria y completamente “hilefóbico”, por eso mismo es por sí mismo existente. Para el caso del compuesto hilemórfico humano ha podido decirse que tiene una sustantividad independiente de toda materia, de modo que su alma, su forma sustancial, tiene el ser por sí (de donde se sigue, por cierto, que es inmortal). Porque el caso contrario es el de las sustancias materiales no espirituales. En ellas, la sustantividad pertenece al compuesto y las formas materiales no tienen subsistencia sin la materia. Sin embargo, si hay alguna forma que demuestre no estar completamente comprometida existencialmente con la materia, y tal es el caso del alma humana,

²⁹ Cf. E. FORMENT, *Tomás de Aquino esencial. El ente es el objeto propio del intelecto*, 40. “La profunda unión de lo espiritual y de lo material es sorprendente. Hay una auténtica unidad de dos órdenes distintos, de lo substancial entitativo y de lo material, que siempre es parte de la esencia substancial. Con el hombre aparece en la escala de los entes una “conexión admirable”. El hombre es como un anillo que enlaza el espíritu y la materia, pero sin confundirlos, en una unión que parece extraña”.

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 5, en donde S. Tomás desarrolla tres argumentos y rechaza los de Anaxágoras, Platón y Aristóteles. En *Summa contra gentes*, l. 2, cap. 46 se encuentran seis, aunque alguno se refiere a las criaturas espirituales en general, incluido el hombre.

entonces tienen subsistencia propia. Porque, como señala S. Tomás: “Como cada cosa obra en la medida en que está en acto, es preciso que el alma intelectual tenga ser por sí absoluto, no dependiente del cuerpo³¹.”

Habida cuenta de que lo intelectual es absolutamente “hilefóbico”, podrá decirse a continuación que lo intelectual es subsistente por sí; su independencia de la materia se traduce en suficiencia entitativa. Así que no sólo hay congruencia en admitir la existencia de inteligencias puras, sino que lo natural es que las haya, con mayor razón que hay sustancias materiales. Hay más razón de ser en el ángel que en la piedra, porque mientras la inmaterialidad justifica por sí sola la subsistencia, la materialidad requiere, para subsistir, la concurrencia simultánea de la forma con la materia. Siendo así que las formas intelectuales por naturaleza tienen subsistencia propia, ¿qué de extraño habrá en que existan los ángeles?

Por lo que respecta a este estudio, la consideración de la naturaleza angélica interesa porque con ello se descubren las condiciones en que, aislada de toda materia, puede existir y operar una inteligencia. En el hombre, la conexión natural de la inteligencia con el cuerpo hace que la inteligencia esté volcada originalmente hacia lo sensible. ¿Cómo funcionará una inteligencia que no tenga este condicionamiento? Lo primero que seguramente vendrá a la mente es que los ángeles habrán de tener alguna especial vía de acceso al mundo, dado que, no teniendo cuerpo, tampoco tienen órganos sensoriales; y dado asimismo que, en nuestra experiencia, la inteligencia está primariamente volcada al conocimiento del mundo. Los seres humanos nos abrimos a la realidad que nos rodea gracias a las ventanas que son los sentidos: ¿cómo se las arreglarán unos seres que no las tengan, pero que sean inteligentes? Esta interrogación puede llevar a conjeturar si estas sustancias, desprovistas de sentidos, no serán semejantes a las mónadas “sin puertas ni ventanas” de que habla Leibniz. ¿O serán acaso los ángeles como almas desencarnadas, como almas de difuntos? En esto nuestra imaginación puede resultar desorientadora. Un alma humana está naturalmente hecha a existir con la materia y a relacionarse con el mundo circundante. Por el contrario, y por definición, los ángeles son espíritus puros a los que por naturaleza pertenece el ser del todo incorpóreos.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Q. disp. de anima*, q. un., a. 1 c; “Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore”.

Los ángeles son sustancias intelectuales, y lo son porque son del todo in-materiales. Más aún: hay que afirmar, de acuerdo con lo que sabemos acerca de la naturaleza de la inteligencia, que si algo es por completo inmaterial, y es subsistente, no puede ser más que una inteligencia. Todo lo inmaterial, en cuanto tal, es inteligente. El obrar del ángel consiste, pues, en la operación intelectual, y no puede ser de otra forma. Pero, ¿qué es lo que el ángel entiende?, ¿qué puede conocer? La respuesta al problema se puede alcanzar si se recuerda la tesis, anteriormente asentada, de que las cosas inmateriales son por sí mismas *inteligibles*³². Ello supuesto, si el propio ángel es por esencia inmaterial, es inmediatamente inteligible. Como, por otra parte, es una inteligencia, no otra cosa conocerá ésta más que la esencia misma del propio ángel. ¿Qué otra cosa de inteligible tiene el ángel más próximo a sí mismo, más “a mano” para conocer, que a sí mismo, siendo además que está desprovisto por completo de materia? Ha de sostenerse, por tanto, que las formas subsistentes inteligentes son autointelectivas, son conocimiento de sí mismas o, más exactamente, son intelección de sí mismas³³. La tesis ontológica fundamental es expresada por S. Tomás de una manera sintética y drástica de esta manera: “Si existiera un baúl sin materia y subsistente por sí, sería inteligencia de sí mismo”³⁴. He aquí la ecuación entre inmaterialidad, inteligencia y ser, que aparece en el orden mismo de los entes finitos, y que presenta al ser inmaterial a la vez como inteligente y como inteligible y, por ello, como pensamiento de sí mismo. El concebir a los ángeles como intelección de sí mismos no es, pues, sino una coherente consecuencia de aquella ecuación.

Pero no es que los ángeles sean entidades aisladas en su autocontemplación. Puesto que su inteligencia es superior a la del animal racional, no es posible que su radio de acción sea menor³⁵. También conocen las demás

³² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 2 c.

³³ TOMÁS DE AQUINO, I, q. 56, a. 1; “Sic igitur et si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intellige seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat”.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, q. un., a. 1 ad 12; “[...] si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam; quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis. Et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili”.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, I, q. 57, a. 1; “[...] talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus: et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit, in libro De div. nom.- Angelus autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores: unde et

cosas creadas y a Dios, y lo hacen de manera más perfecta que los hombres. Porque, según sostiene S. Tomás, aunque incapaces por sus propios medios de adquirir las especies impresas de las cosas, también resulta que las poseen de modo innato y casi natural, como algo que les corresponde por su propia constitución esencial³⁶. En cuanto al conocimiento natural de Dios (al margen, pues, de la visión beatífica), los ángeles son capaces de él en cuanto que causa de su propio ser³⁷. Los ángeles, siendo inteligencias puras, entienden mucho mejor que nosotros la totalidad del ser.

A todo lo cual debe añadirse que los ángeles son seres finitos. No tienen el ser por esencia, sino por participación; de lo contrario serían lo mismo que Dios. Los ángeles son criaturas y, en cuanto tales, también sus respectivas esencias son receptoras y limitadoras del acto de ser recibido del Creador. Y por lo mismo, su obrar no coincide con su ser. Sólo el ente que es del todo su ser es también del todo su obrar. Los ángeles, como las demás criaturas, se relacionan con sus acciones como la sustancia con el accidente³⁸. En consecuencia, la reflexión intelectual que les caracteriza no es sustancial: no son por esencia pensamiento en acto de sí mismos, sino tan sólo en potencia.

V. El Entendimiento divino

La reflexividad propia del ángel es, a su vez, imagen y anuncio de la reflexividad perfecta en que Dios consiste. La del ángel es una inteligencia

plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit, 4 cap. Cael. hier. Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus; multiplicius autem et imperfectius quam in Deo”.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, I, q. 55, a. 2; “Substantiae vero superiores, idest angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes: et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura”.

³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, I, q. 56, a. 3.

³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, q. un., a. 11; TOMÁS DE AQUINO, I, q. 54, a. 1- Lo recuerda Canals cuando dice que “[...] el acto de entender no puede identificarse, entitativamente, con el acto sustancial de cualquier ente finito, porque en este caso sería contradictorio que se diese línea alguna de potencialidad ni subjetividad, ni receptividad respecto de objetos, en un cognoscente creado, lo que es contradictorio. En el fondo se trata de patentizar la limitación, correlativa a su carácter entitativamente inherente, de todo conocer de un ente finito, en razón de que, el conocer en sí mismo y en cuanto tal es propiamente infinito, concebido formalmente en la línea de su propia actualidad, es decir, como *acto inteligible*”, F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 305.

muy superior a la humana, por su subsistencia puramente inmaterial, pero no deja de ser una inteligencia finita. En cuanto finita, aun siendo pensamiento del pensamiento, no lo es esencialmente en acto, como se ha dicho, sino tan sólo en potencia; es decir, es también siempre, a su modo, conciencia incompleta o inadecuada. Ahora bien, el Acto Puro de Ser, sin mezcla, no sólo de materia, sino también de cualquier otra clase de potencialidad, es *ipso facto* Conciencia en acto de Sí mismo, Pensamiento subsistente del propio pensamiento. Según lo que venimos viendo, la demostración de que Dios es inteligente no es muy diferente del que se emplea para mostrar cómo es la inteligencia angélica. Que Dios es inteligencia no es una novedad ontológica que aparece al margen de la escala del ser. También aquí basta con hacer ver que, si Dios es el Ser Puro, es Inteligencia Pura, pues el ser sin mezcla de potencia, el ser que es del todo inmaterial es, por ello mismo, intelección e inteligible y, por tanto, es un pensarse a sí mismo. He aquí por qué la afirmación de que Dios es *Ipsum esse subsistens* apenas dista de la afirmación de que Dios es *Nóesis nóseos nóesis*.

Los partidarios, como Gredt, de un doble constitutivo formal de Dios (Ser Subsistente y Entendimiento Subsistente) pueden apoyarse en la identidad, necesaria en Dios, entre ser y obrar. Lo que en este caso resultaría explicitado es que, siendo el ser de suyo actividad, en Dios tal actividad tiene carácter sustancial, y no accidental. Las naturalezas finitas no son actividad por esencia, sino tan sólo en potencia, de modo que sus operaciones son siempre actos accidentales y el respectivo autor en cada caso permanece siempre como fuente y sujeto, como sustancia en potencia que eventualmente los ejecuta³⁹. En este sentido es actividad el ser del ente finito, esto es, tan sólo como naturaleza que tiene la posibilidad de actuar. Por el contrario, en Dios la actividad es ser y el ser es plena actividad. Por ello, por ser actividad, el ser de Dios ha de consistir en la actividad de pensar, pues sólo ella es plena y absolutamente actividad. Ser es Pensar y Pensar es Ser, en Dios.

Es por eso perspicaz D. Torrijos cuando escribe que “El ser perfecto es naturalmente entendimiento. O sea, la forma más originaria de ser es el entendimiento”⁴⁰. O también: “El ser, según su modo radicalmente más acabado, no es mera subsistencia, puro hecho sino primordialmente es conocimiento”⁴¹. En rigor, la “mera subsistencia” o la “pura facticidad” son

³⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, I, q. 55, a. 1.

⁴⁰ D. TORRIJOS, *Más allá de Aristóteles: Un análisis metafísico del entendimiento*, 358.

⁴¹ D. TORRIJOS, *Más allá de Aristóteles: Un análisis metafísico del entendimiento*, 359.

inconcebibles para el realismo aristotélico tomista, en la medida en que esas subsistencia y facticidad sean entendidas como modos de realidad *por completo* al margen de la inteligencia. En el peor de los casos, por así decir, subsistencia y facticidad son *inteligibles*. En el mejor —es decir, en el caso de Dios—, subsistencia y facticidad son además *inteligencia*. El realismo metafísico no escinde entre sí pensamiento y ser, ubicándolos en esferas independientes entre sí, sino que ambos elementos son, en puridad, haz y envés de lo mismo. Se invierte así el principio de inmanencia, y el realismo exhibe, con un significado particularmente agudo, la afirmación de que *percipi est esse*. En otras palabras, y como señala F. Canals:

[...] en la *Escala de los seres* la intelectualidad no es nunca un “accidente” o capacidad sobrevenida a la naturaleza del sujeto intelectual, ni tampoco una determinación genérica o específica, sino la aptitud para recibir y la ordenación a poseer, *como desarrollo y enriquecimiento de su ser*, la actualidad inteligible⁴².

A su vez, esta ontología del pensar permite acoger la teoría clásica de la persona. Esto es relevante por cuanto no es infrecuente escuchar que la idea metafísica de Dios —el “Dios de los filósofos” escolásticos— ofrece de Él una imagen fría, distante, demasiado “intelectual” y, al cabo, impersonal, poco apta para suscitar la emoción de la religión o la devoción⁴³. La identificación ser-pensar en Dios autoriza, y obliga, a decir que el Ser Subsistente es Persona⁴⁴, si por persona se entiende, claro está, la sustancia individual de naturaleza racional. No es que la filosofía logre averiguar que el *Ipsum Esse Subsistens* es una Trinidad de personas en la Unidad de su esencia. La distribución trinitaria del Ser divino es del todo inalcanzable por la razón

⁴² F. CANALS, *Cuestiones de fundamentación*, 24.

⁴³ Al menos son confusas declaraciones como ésta: “[...] el ser no explica todo en Dios; el que sea *Ipsum esse subsistens* resulta insuficiente para un cristiano. Como veíamos, Dios es además persona y nos muestra su rostro”, P. BLANCO SARTO, *La teología de la persona en Joseph Ratzinger*, 358.

⁴⁴ “La interpretación del ser subsistente es de una metafísica elevadísima y rigurosamente filosófica, pero esta misma conceptualización da fundamentación coherente a la tesis de que Quien dice de Sí mismo ‘Yo soy Quien soy’ es Alguien en Quien podemos reconocer, como en el primer analogado, la verdad de que ‘el ser consciente de sí mismo no es sino subsistir en sí mismo’. Es decir, que el Dios que verdaderamente habla a Moisés es verdaderamente un ente personal [...]”, F. CANALS, *La definición metafísica de Dios*, 329.

filosófica, únicamente apoyada en la experiencia y en sus fuerzas naturales. No obstante lo cual, la filosofía tiene capacidad y autoridad suficiente para convencer rigurosamente de que Dios, en su unidad única, es substancia personal⁴⁵.

Reconozcamos, sin embargo, que la idea de Dios como Autointelección Perfecta resulta poco simpática a un modo de entender la teología filosófica, muy frecuente en nuestros días, como un saber antropomórfico. Quiero decir: lo que no tiene que ver con el hombre y lo que no se le parece, no es ni digno de atención, ni realmente verdadero. El giro trascendental kantiano también es un giro antropocéntrico, porque contiene la declaración de que nada fuera del hombre tiene sentido para el hombre. Una parte importante de la moderna teoría de la religión, al menos en sus corrientes principales, ya desde el siglo XVIII, ha dejado de indagar qué conexiones hay entre Dios y el hombre, sino que se limita a preguntar qué significa Dios para el hombre: lo que en sí mismo sea Dios resulta irrelevante y muy probablemente falso. Busca un Dios a la medida del hombre. La antropología, sustituta de la metafísica, impone este reduccionismo que, en lo que respecta al conocimiento filosófico de Dios, acaba por dar la razón a Feuerbach y a tantos otros para quienes la idea de lo divino es tan sólo el resultado de una idealización del hombre.

En consecuencia, decir que Dios es el Motor Inmóvil no es tomado hoy como una mera pedantería, ni siquiera como una anticuada impiedad, sino como un error ridículo. Lo mismo sucede cuando se pretende decir que Dios es “Pensamiento sustancial del pensamiento”. Con todo, es al Motor Inmóvil al que elevó S. Tomás su mente y al que entregó su vida. Es al “Pensamiento sustancial del pensamiento” al que S. Tomás reconoció uno en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

José J. Escandell

Instituto Santo Tomás de Balmesiana

jjescandell@gmail.com

⁴⁵ A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, 396-421. Ofrece una extensa prueba de la existencia de Dios en la que este es alcanzado como Persona Absoluta.

Referencias bibliográficas

BLANCO SARTO, P. (2007). La teología de la persona en Joseph Ratzinger. En J. F. SEYÉS (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)*, Pamplona: Eunsa.

CANALS, F. (1981). *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.

— (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: PPU.

— (2004). La definición metafísica de Dios. En *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona: Scire.

DESCOQS, P. (1932). *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*, 3 vols., Paris: Beauchesne et fils.

FORMENT, E. (2009). *Metafísica*, Madrid: Palabra.

— (2008). *Tomás de Aquino esencial. El ente es el objeto propio del intelecto*, introd. y antología E. Forment, Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural.

GARCÍA LÓPEZ, J. (1995). *El conocimiento filosófico de Dios*, Pamplona: Eunsa.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1938). *De Deo Uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae*, Paris : Bibliothèque de la Revue Thomiste - Desclée de Brouwer et cie.

— (1950). *Dieu. Son existence et sa nature*, 2 vols., Paris: Beauchesne, 11ª ed.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á. (1968). *Tratado de metafísica. Teología natural*, Madrid: Gredos.

GONZÁLEZ, Á. L. (1985). *Teología natural*, Pamplona: Eunsa.

GRETT, J. (1961). *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 13ª ed., ed. E. Zenzen, Barcelona: Herder.

HELLÍN, J. (1957). Theodicea. En *Professores Societatis Iesu Facultatum Philosophicarum in Hispania, Philosophiae Scholasticae Summa*, vol. III, Madrid: BAC.

MARITAIN, J. (1978). *Distinguir para unir o Los grados del saber*, trad. J. M. FONTENLA, Buenos Aires: Club de Lectores.

MILLÁN-PUELLES, A. (2013). *Fundamentos de filosofía*. En *Obras completas*, II, Madrid: Rialp.

— (1994). *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid: Rialp.

— (2003). *La lógica de los conceptos metafísicos*, tomo II, *La articulación de los conceptos extracategoriales*, Madrid: Rialp.

— (2002). *Léxico filosófico*, Madrid: Rialp, 2ª ed.

PRADO, N. DEL (1911). *De veritate fundamentali philosophiae christiana*, Friburgi Helveticorum: Consociationis Sancti Pauli.

RODRÍGUEZ, V. (1995). *El conocimiento analógico de Dios*, Madrid: Speiro.

— (2001). Existencia y naturaleza de Dios. En A. LOBATO (dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. Tomo II: El hombre y el misterio de Dios*. Valencia: Edicep.

TOMÁS DE AQUINO, S. (1979). *Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles*, ed. bilingüe, trad. y notas M. C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, estudio prelim. G. P. BLANCO. Buenos Aires: Fundación Arché.

— (1954a). De ente et essentia. En R. SPIAZZI (ed.), *Opuscula philosophica*. Taurini: Marietti.

— (1954b). De substantiis separatis seu de angelorum natura ad Fratrem Reginaldum socium suum carissimum. En R. SPIAZZI (ed.), *Opuscula philosophica*. Taurini: Marietti.

— (1950). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M-R. CATHALA-R. SPIAZZI, Taurini-Romae: Marietti.

— (1953a). Quaestio disputata de anima. En P. BAZZI-M. CALCATERRA-T. S. CENTI-E. ODETTO-P. M. PESSION (eds.), *Quaestiones disputatae*, Volumen II, 9ª ed. revisada. Taurini: Marietti.

— (1953b). Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. En P. BAZZI - M. CALCATERRA - T. S. CENTI - E. ODETTO - P. M. PESSION (eds.), *Quaestiones disputatae*, Volumen II, 9ª ed. revisada. Taurini: Marietti.

— (1957) *Summa theologiae*, ed. bilingüe en 16 vols., Madrid: BAC.

— (1964) *Quaestiones disputatae de veritate*. En R. SPIAZZI (ed.), *Quaestiones disputatae*, Volumen I, 10ª ed. Taurini: Marietti.

— (1967) *Suma contra los gentiles*, ed. bilingüe de L. Robles y A. Robles, 2 vols., Madrid: BAC.

TORRIJOS, D. (2009). Más allá de Aristóteles: Un análisis metafísico del entendimiento. En A. PÉREZ DE LABORDA (ED.), *El Dios de Aristóteles: νόησις νοήσεως*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”.