



## La analéctica como método de una metafísica realista en A. Millán-Puelles

*Jesús Villagrasa, L.C.*

El realismo metafísico de *Teoría del objeto puro (TOP)*<sup>1</sup> postula, como intrínseca exigencia, una explícita y sistemática elucidación de lo irreal. Aunque lo irreal es un objeto puro y simplemente objetual, su esencial relación con los objetos transobjetuales, con lo real, proporciona a su tratamiento un valor metafísico<sup>2</sup>. La elucidación de lo irreal ha de analizar las condiciones gracias a las cuales es posible que lo irreal llegue a instalarse – constituido en objeto, a pesar de su irrealidad – en la esfera de lo dado o manifiesto a alguna subjetividad consciente en acto. El darse ante la conciencia acomuna a lo real con lo irreal y permite a la metafísica su ulterior oposición.

La asunción del análisis fenomenológico-ontológico como método de *TOP* supone que hay distinción y continuidad entre la fenomenología y la metafísica y que es posible transitar de una a otra gracias al análisis ontológico de los datos descubiertos en el análisis fenomenológico. *TOP* realiza el análisis fenomenológico de la objetualidad como referencia a la conciencia y de la determinación del sujeto por el objeto. La pregunta por el *valor ontológico* de esa referencia y de esa determinación sale de los límites de la fenomenología. «El mero análisis fenomenológico de estos datos, aunque irreductible a su tratamiento ontológico, no lo impide en manera alguna y, aunque es cierto que

---

<sup>1</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, 836 pp. (abreviado en texto y notas con *TOP*). *The Theory of the Pure Object*, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1996, 911 pp. (*ThPO*).

<sup>2</sup> «Sólo en su oposición a lo real puede lo irreal ser entendido, condición obviamente imprescindible para que sea atendido; y esa constitutiva oposición impide el mutuo aislamiento» (*TOP*, p. 34).

no lo incluye, lo permite y hasta lo prepara y favorece al roturar y disponer el campo donde se ha de cumplir»<sup>3</sup>. Es más, supuestos ontológicos ya implícitos en la fenomenología, que Husserl y muchos de sus discípulos no quisieron atender, son la doctrina del «ser ideal» y de la «relación»<sup>4</sup>. *TOP*, en su análisis ontológico, concluye que la objetualidad es mera *relatio rationis* y que la determinación del sujeto por el objeto no implica el *real* influjo del objeto en cuanto tal sobre el sujeto.

*La filosofía es últimamente ontología, metafísica*<sup>5</sup>. Los demás conocimientos filosóficos – no inmediata o estrictamente ontológicos – son ontológicos en sentido amplio pues, al ocuparse de determinados tipos de entes, no pierden de vista que son entes, modos especiales de *ser*. Incluso el tema de «la *apariencia* en general» – en *apariencia* estrictamente fenomenológico – es, también, un tema ontológico, pues no cabe referirse a la *apariencia* en cuanto *apariencia* sin referirse a lo real, al ser. Toda *apariencia* es *últimamente* *apariencia* de ser, no *apariencia* sólo de *apariencia*. Cuando la *apariencia* no es considerada en general y cuando las *apariencias* no son consideradas ni como falsas ni como verdaderas – es decir cuando no se las toma por algo que encubre o descubre al ser – no son tratadas ontológicamente. La fenomenología que renuncie a compromisos ontológicos trata de este modo no ontológico a la *apariencia*. La *epojé*, haciendo abstracción de la existencia, atiende sólo a los fenómenos, precisamente para la ideación o intuición de las esencias. La *epojé*, primer paso de la reducción fenomenológica trascendental, consiste en un trasladarse desde el objeto que se encuentra ante la conciencia hasta la subjetividad que lo hace posible precisamente como objeto ante ella. La *epojé* consiste en la abstención o suspensión de la actividad natural enderezada al mundo y vitalmente comprometida con él; «es un “libérrimo” gesto de autoafirmación del mismo *ego* que efectivamente la realiza»<sup>6</sup>. El fenomenólogo voluntariamente – y no siempre provisionalmente – evita los

---

<sup>3</sup> *TOP*, p. 136.

<sup>4</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, C.S.I.C., Madrid 1947, pp. 8-9.

<sup>5</sup> «La filosofía es, en el sentido más riguroso y fuerte, ontología» (A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 134). Heidegger usa términos semejantes: «“Metafísica” è il titolo per indicare la cerchia delle domande vere e proprie della filosofia» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1995<sup>2</sup>, p. 374).

<sup>6</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *prólogo* a I. GÓMEZ ROMERO, *Husserl y la crisis de la Razón*, Ediciones Cincel, Madrid 1986, pp. 13-14.

problemas ontológicos. E. Husserl *evita la ontología* a pesar de que sus análisis suscitan problemas ontológicos.

Analizada ya la posibilidad y legitimidad de una superación metafísica de la fenomenología, en el artículo *El análisis fenomenológico-ontológico: método de Teoría del objeto puro*<sup>7</sup>, objeto del presente artículo es mostrar la *congruencia* del análisis fenomenológico-ontológico, primero, con el *objeto* de investigación – con la metafísica en general y con *TOP* en particular (cf. n. 1) – y, segundo, con el sujeto que investiga, el hombre, *animal metaphysicum* (cf. n. 2). La doble exigencia de *TOP* – la *superación de la fenomenología* y la *conservación de los datos* adquiridos en el análisis de la actividad constitutiva de la conciencia – se expresa metodológicamente en *el mantenimiento de la tensión de las perspectivas lógica y ontológica* en los análisis metafísicos. La naturaleza de esta dialéctica onto-lógica, será precisada en la tercera parte de este artículo, cuando se la distinga de otros tipos de dialécticas entre opuestos (cf. n. 3). Dicha dialéctica es propiamente analéctica (cf. n. 4).

## 1. La dialéctica onto-lógica en *TOP* y en la metafísica

Para una metafísica realista, a cuyo servicio es elaborada *TOP*, el mantenimiento de la dialéctica onto-lógica – entre las perspectivas lógica y ontológica – es necesaria, «radicalmente decisiva para la función de la teoría del objeto puro dentro del realismo metafísico»<sup>8</sup>; y esto por dos motivos principales: porque no todo objeto considerado por el entendimiento es ente y porque todo objeto es considerado por el entendimiento a modo de ente (*ad instar entis*); o, también, dicho en términos de *TOP*: porque la noción de «objeto» es fenomenológica, mientras que la de «objeto puro» es ontológica, y porque la metafísica tiene que pensar lo irreal, que es, a la vez, ontológicamente nada y lógicamente algo. Este «algo» de lo irreal no es propiamente ser: el objeto puro sólo de forma metafórica e impropia es llamado por Tomás de Aquino *ens debilissimum*:

«No se entiende mejor, sino peor, lo que es la realidad de la conciencia si la ontológica nada de los objetos puros se traduce en un enigmático *ens debilissimum* (al propio Santo Tomás habría que reprocharle el uso de esta expresión, *In IV Metaphys.* lc. 1, n. 540<sup>9</sup>,

<sup>7</sup> «Alpha Omega» VI (2003) pp. 361-391.

<sup>8</sup> *TOP*, p. 263.

<sup>9</sup> *TOP* dice «*In VII Metaph.*». *ThPO* corrigió este lapsus en p. 304, nota 46.

si hubiese en verdad motivo, que ciertamente no existe, para verlo como algo más que como el empleo de una metáfora), que se aproxima al “algo” de la perspectiva lógica; y también la realidad de la conciencia se comprende peor, y no mejor, si ese lógico “algo” de lo irreal es negado (como ya vimos que hacen quienes rechazan los objetos inexistentes), o bien si es interpretado como una especie de noción umbrátil, poco más que una nada de concepto, cuando, por el contrario, el concepto mismo de la nada es una idea cabal: no la casi absoluta falta de una idea, sino la idea, bien perfilada y clara, de una falta absoluta»<sup>10</sup>.

El realismo metafísico, si ha de pensar lo irreal, exige el mantenimiento simultáneo – mutuamente complementario – de las perspectivas ontológica y lógica. El inicio fenomenológico está ordenado a suscitar esta tensión que la metafísica realista ha de saber mantener. El enfrentamiento de problemas metafísicos resultará más provechoso cuanto mejor acierte a conservar la fecunda tensión entre lo ontológico y lo lógico (dando al último término su más ancha acepción). El realismo no estriba «en eliminar esa tensión, sino en saber ordenarla, es decir, en fundar el *logos* en *el ser*»<sup>11</sup>. Un realismo que no prestase una rigurosa atención al ser mismo de la conciencia que hace intencionalmente presente tanto lo real como lo irreal no sería un genuino realismo, pues éste tiene que mantener a la vez:

«a) La negación (ontológica) de que los objetos inexistentes sean de algún modo reales o tengan alguna esencia verdadera; b) la afirmación (lógica) de que esos mismos objetos son, sin embargo, *algo* en la conciencia y para ella y por ella»<sup>12</sup>.

La tensión onto-lógica es mantenida en la conciencia, que es el lugar de la síntesis, y está implícita en la definición de lo irreal que Millán-Puelles da: «objeto inexistente». La fórmula suministra una idea simultáneamente fenomenológica y ontológica, vinculando de este modo dos perspectivas irreductiblemente distintas pero que no han de separarse. Habría que llegar al absurdo – tanto para el realismo como para el idealismo – de negar la conciencia para poder desconectar ambas perspectivas. Si con el fin de entrelazar mejor las perspectivas se relajan sus exigencias, tampoco se llega a una comprensión de

<sup>10</sup> TOP, pp. 255-256.

<sup>11</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Metafísica y lenguaje*, en «Anuario Filosófico» 18 (1985) p. 194.

<sup>12</sup> TOP, p. 255.

lo irreal, de la conciencia y de una tesis fundamental de *TOP*: lo irreal es ontológicamente nada y, sin embargo, lógicamente algo.

No es admisible que la inexistencia impida la objetualidad, o que la objetualidad suponga necesariamente la existencia. Lo uno como lo otro sería confusión, no síntesis, de las perspectivas ontológica y lógica: una confusión, por cierto, en la que incurren no solamente quienes niegan la objetualidad de lo irreal, sino también quienes, al mantenerla, atribuyen a lo irreal un verdadero ser. *TOP*, al tomar la existencia *sensu stricto*, pretende eludir estas tergiversaciones y equívocos, y sobre todo destacar, por contraste, el valor de la pura objetualidad, es decir, el valor de la objetualidad de los objetos inexistentes.

Para mantener la tensión de las perspectivas lógica y ontológica, *TOP*, en vez de centrarse en la contraposición metafísica habitual entre esencia y existencia, enfoca su atención en el contraste entre el *ser-conocido* (objetualidad) y la existencia (transobjetualidad) como efecto formal del *esse*, y más específicamente entre la transobjetualidad y la pura objetualidad. El mutuo esclarecimiento de estas dos nociones es «uno de los casos de la dialéctica de los opuestos. Cada opuesto destaca y ratifica su propio perfil inteligible en el contraste con el opuesto respectivo»<sup>13</sup>.

La dialéctica conceptual de opuestos se mantiene en el plano de la objetualidad, es decir, en el del «ser-conocido». Diversamente, «en el caso de la existencia y la pura objetualidad el plano común donde el contraste se efectúa viene proporcionado por el carácter extraquidditativo de la una y la otra»<sup>14</sup>. Ha de advertirse, sin embargo, que el valor de la existencia «no es solamente extraquidditativo, sino también extraobjetual o transobjetual»<sup>15</sup>. *La dialéctica onto-lógica, es decir, entre el ser y el ser-conocido, entre transobjetualidad y objetualidad, no es una dialéctica meramente conceptual.*

La distinción entre existencia y objetualidad es análoga a la dada entre la consideración *secundum rem* y *secundum rationem*, y ha sido omitida sistemáticamente por la filosofía de la conciencia – por consiguiente, también por la filosofía trascendental – y a ella se acerca la filosofía analítica al distinguir el ser-en-las-proposiciones del ser-real<sup>16</sup>. «Distinguir no es separar, y el nexo que en este caso ha de afir-

---

<sup>13</sup> *TOP*, p. 263.

<sup>14</sup> *TOP*, p. 263. «Ni la objetualidad ni la existencia son, consideradas en sí mismas, determinaciones auténticamente quidditativas, por más que sea posible utilizarlas, dentro de un juego puramente conceptual, como si en verdad tuviesen ese valor» (*TOP*, p. 337).

<sup>15</sup> *TOP*, p. 262.

<sup>16</sup> Cf. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1997<sup>2</sup>, p. 92.

marse consiste en la fundamentación del ser veritativo en el ser real»<sup>17</sup>.

Millán-Puelles ha rastreado en el hombre *la razón de esa dialéctica onto-lógica* y la encuentra en el mismo carácter onto-lógico de su ser y comportarse como «logos» del ser en general y del propio ser, para quien el ser no puede reducirse a mero ser-pensado<sup>18</sup>, y que, por lo mismo, es capaz de rectificar los errores cometidos bajo el imperio de la apariencia. A este aspecto de la antropología de Millán-Puelles está dedicado el siguiente apartado.

## 2. Subjetividad y apariencia

La expresión antropológica más evidente de la dialéctica onto-lógica consiste en un hecho: en la subjetividad misma, el *cogitans* (facticidad del yo) y el *cogitatum* (su constitución *objective*) no se puedan identificar *simpliciter*. Por más que la subjetividad pueda ser también constituida de una manera objetiva, no se limita a esta eventualidad<sup>19</sup>. De todas formas, hay un fenómeno analizado en *La estructura de la subjetividad* – la obra de antropología metafísica más importante de Millán-Puelles – que, en mi opinión, expresa de forma más esencial esa dialéctica: la constitución de la apariencia y su superación. A. Llano sintetiza así las tesis centrales:

---

<sup>17</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Metafísica y lenguaje*, p. 188.

<sup>18</sup> «La reducción de todo ser al ser-pensado llevaría por fuerza a una consecuencia paradójica: la pérdida, para el hombre, de la posibilidad de comportarse como un efectivo “logos”: una posibilidad que le define, no por completo, más sí necesariamente, como un ser en principio abierto al ser. Sin este fundamental hallarse abierto, que es un hecho ontológico y que, en consecuencia, no depende de ningún acto de la voluntad, el hombre carecería de la presencia de sí, justo en la misma medida en que tampoco le sería posible la presencia de ningún otro ser» (A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976, pp. 19-20).

<sup>19</sup> «El carácter de constituido únicamente de una manera objetiva no puede identificarse con la facticidad del yo, por dos razones: 1ª, porque un *factum* es algo que, aunque también puede ser constituido *objective* no se limita a esto, sino que estriba ante todo, justamente por su facticidad, en ser lo hecho en un efectivo hacer; 2ª, porque también la constitución de la subjetividad empírica por la trascendental debería entenderse como meramente objetiva en el sentido de que no habría otra, de que no podría darse la que determinara a la facticidad como tal y no como objetividad; y ello es algo que no puede convenir a la subjetividad empírica, pues si bien ésta puede ser un *cogitatum* para otra subjetividad o para sí misma, antes que nada es *cogitans* y, en su virtud, algo por completo irreductible a la condición de un puro y simple pensamiento» (A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 99; en adelante abreviado en texto y notas como ES).

«La subjetividad tiene necesariamente un carácter “onto-lógico”: es capaz de aprehender realidades *ut sic* y de reconocer e incluso forjar irrealidades. Justo por esa índole “onto-lógica”, la subjetividad puede detectar la inadecuación de su propia conciencia y simultáneamente su referencia intencional a algo distinto de sí y de sus propias determinaciones. Sólo a una subjetividad “onto-lógica” le cabe tomar algo aparente por real, y posteriormente rectificar esa apreciación. La apariencia – tomada *obiective tantum* – es un *neutrum* de realidad e irrealidad. Ante ella, nuestra subjetividad es, hasta cierto punto, libre de tomarla por real o por irreal»<sup>20</sup>.

En el análisis del fenómeno de la constitución de la apariencia, del incurrimiento en el error y de su ulterior superación, las nociones de ser y apariencia son contrapuestas, de modo análogo a como *TOP* contrapone lo real y lo irreal, la transobjetualidad y la pura objetualidad. Ser y no-ser pueden ser contrapuestos de un modo meramente conceptual, gracias a la analogía: «La analogía, meramente conceptual, del no-ser con el ser hace posible y, a la vez, necesario concebir como un ser real, como un auténtico ser, al simple ser-concebido»<sup>21</sup>.

En el puro nivel de los conceptos es inevitable que el entendimiento, por su misma naturaleza, conozca todo lo que conoce como ente<sup>22</sup>. No se trata de una ilusión lingüística o de una trampa del lenguaje, sino de una inevitable *ilusión conceptual*: «Aun superando toda ilusión lingüística, no podemos dejar de incurrir en una ilusión conceptual cuando concebimos el no-ser como ser y, por ende, también cuando concebimos como una efectiva realidad a la objetualidad, al puro y simple ser-representado»<sup>23</sup>. El fenómeno de sufrir una ilusión conceptual y la imposibilidad de superarla en el puro nivel de los con-

---

<sup>20</sup> A. LLANO, *Objetividad y libertad: La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles*, en «Anuario Filosófico» 27 (1994) p. 240.

<sup>21</sup> *TOP*, pp. 157-158.

<sup>22</sup> Se trata de una tesis común en Tomás de Aquino: «Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit» (I-II, q. 94, a. 2). «Illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens» (*De Veritate*, q. 21, a. 4, ad 4). Cf. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 2; q. 16, a. 4, ad 2; *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad 16; *In X Metaph.*, lc. 4, n. 15; *In I Sent.*, d. 24, a. 3, ad 2.

<sup>23</sup> *TOP*, pp. 157-158. En un texto en el que Millán-Puelles analiza las condiciones para una semántica realista advierte que «si bien el análisis lingüístico ayuda a la reflexión metafísica, los problemas filosóficos no se resuelven por el solo expediente de remitirlos al lenguaje, como quiera que estos problemas vuelven a aparecer en el lenguaje usado para resolverlos» (A. MILLÁN-PUELLES, *Metafísica y lenguaje*, p. 18).

ceptos es análogo al fenómeno de la imposibilidad de excluir las meras «apariencias engañosas» que en determinadas circunstancias nos ofrece la experiencia sensible. En la introducción de *La estructura de la subjetividad (ES)*, titulada *Realidad, apariencia y subjetividad*, Millán-Puelles analiza juntos los fenómenos del sufrir la apariencia y de la rectificación; en ella se hallan algunas claves – expuestas a continuación – usadas dos décadas después en *TOP*.

La subjetividad empírica o humana es el lugar de jurisdicción de la apariencia; es la realidad donde la apariencia puede presentarse de dos modos: sólo *materialmente* (la apariencia sufrida), o *material y formalmente* (en el hecho de superarla):

«*Mi estar siendo víctima de la apariencia no es algo que me ocurriera “en apariencia” sino efectiva y verdaderamente; y, sin embargo, no me ocurría formalmente en el momento del “poder de la apariencia”*»<sup>24</sup>.

La apariencia sufrida no es *sensu stricto* real, pero sufrirla es, en cambio, un hecho indubitable. El efectivo engaño de la conciencia es incompatible con la conciencia efectiva del engaño. Algo análogo sucede con el conocimiento de lo real: «No es lo mismo conocer algo real que conocer que es real lo que se conoce»<sup>25</sup>. La rectificación es la superación y anulación de la apariencia. Para ello se requiere la mediación lógica – no ontológica – de algo formalmente negativo: el no-ser de la apariencia como tal. La oposición entre realidad y apariencia y entre ente y no-ente puede ser calificada como «jerarquizada»:

«En sí, la realidad no implica a la apariencia. Es algo equiparable a lo que ocurre en la necesaria oposición del ente respecto del no-ente, como necesidad de la dicción, del “logos”. Con esto no se trata de afirmar que se quede en meramente subjetiva en el peor sentido de la palabra. La verdad lógica del supremo principio *ens non est non ens* es, digámoslo así, tan verdadera, pero a la vez tan “lógica” – tan del logos – que de ninguna forma intrínseca y propiamente real consiste el ente en su no-ser el no ente. La realidad no es, desde luego, el peculiar no-ser que es propio de la apariencia; pero tanto y de tal modo no lo es, que ni siquiera estriba en no serlo»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> *ES*, p. 16.

<sup>25</sup> *ES*, p. 23.

<sup>26</sup> *ES*, p. 19.



La subjetividad se supera a sí misma, se trasciende, en la dicción del ente como contradictorio del no-ente. Negando el no-ser al ser, no se queda en su propia logicidad, sino que la rebasa en el hecho mismo de advertirla. La subjetividad llega a advertirse en calidad de «logos» subjetivo en su dicción del ser como contradictorio del no-ser, y también en su dicción de lo real como enfrentado a lo tan sólo aparente.

«Hay “diferencia real” entre el hecho de sufrir una apariencia y el hecho de captar la realidad. Ambos son hechos *de* la subjetividad y los dos pueden informarnos *sobre* ella, si se les hace objeto de reflexión. A través de ésta, la subjetividad se aparece a sí misma como lo afectable por lo uno y por lo otro»<sup>27</sup>.

La dicción del ente como contradictorio del no-ente se ejercita en el juicio, si se asume un compromiso ontológico. Millán-Puelles advierte que esa «diferencia real» queda anulada en la actitud fenomenológica porque el sujeto se limita a comportarse como simple «correlato» de la objetividad: algo hace de *obiectum* porque se ofrece a la conciencia; su aprehensión es un acto cognoscitivo; el objeto verdaderamente comparece y no hay engaño; el juicio reflejo por el que la subjetividad predica de sí misma su tener ante sí a ese mismo objeto es un verdadero juicio y un juicio verdadero de inmediata evidencia. Si la subjetividad se quedase en esa actitud fenomenológica no habría posibilidad de error. Así como hay ejercicio de la voluntad para mantenerse en la actitud fenomenológica, también la hay en la génesis del error<sup>28</sup>. La subjetividad entiende que al reconocer el hecho de haber sufrido la apariencia ya no se halla en esa actitud fenomenológica.

---

<sup>27</sup> ES, p. 20.

<sup>28</sup> Millán-Puelles desarrolla ampliamente la participación de la voluntad en la génesis del error: critica la tesis de Malebranche según la cual «el dejarse llevar de la apariencia es formalmente un acto de la voluntad» (ES, p. 44) y la de Kant porque no da la razón objetiva del error, sino tan sólo una explicación de tipo físico. Millán-Puelles distingue entre la causa del error y el error mismo, o sea, entre el acto de abandonarse a la apariencia y el de juzgarla como realidad: «*el abandonarse a la apariencia es, respecto de la voluntad, un “acto ilícito”, y el acto de hacer el juicio en el cual la apariencia se toma por realidad, un “acto imperado”*» (ES, p. 49; cf. I-II, q. 17, a. 4). «La decisión que impera el efectivo acto de juzgar no es este mismo acto, pero es lo que hace que, “en el acto”, el entendimiento juzgue. No hay dilación, no hay ningún intervalo. *Posita causa, ponitur effectus. La solidaridad existencial entre la decisión imperativa y el acto del juicio erróneo es la unidad de un solo hecho humano integrado por dos actos simultáneos* [...]. Un juicio erróneo [...] es voluntario, aunque no consista formalmente en un acto de la voluntad. La voluntariedad del error no es voluntad de errar. El juicio-objeto de la decisión imperativa es conocido (*nihil volitum quin praecognitum*), pero no es conocido como erróneo, ni, por tanto, decidido como tal, en y para la subjetividad que, al decidirlo, lo hace» (ES, pp. 50-51). «*Para dar del error una razón*

«En este hecho [de reconocer la apariencia sufrida] no se ha limitado a un simple juicio reflejo. Lo que hizo fue un acto de otro tipo, que no concernía a su relación formal con el objeto o del objeto con ella, sino a la del objeto con la realidad transobjetiva. Juzgó que ese objeto era, tal cual se presentaba a la conciencia, algo más que “simple objeto” de esta. Cometió, en suma, un exceso, y con él un error, que ahora ha rectificado. Pero en esta misma rectificación la subjetividad sigue orientada, incorregiblemente, hacia el ser que trasciende del objeto. No elimina, no borra, la conexión entre éste y la realidad transobjetiva. Lo que hace es, tan sólo, distinguir entre meros objetos y objetos en los que la realidad misma se le ofrece»<sup>29</sup>.

En el juicio rectificador se supera la apariencia, pero sin prescindir de ella, de un modo análogo a como la metafísica supera la fenomenología sin prescindir de los datos y resultados de su análisis, y sin dejar de mantener la tensión onto-lógica entre ser-pensado y verdadero-ser.

El análisis del fenómeno de la rectificación de la apariencia sufrida ha mostrado:

1º. La espontánea y natural orientación del entendimiento al ser (su objeto formal) es condición de posibilidad del error que toma una apariencia por algo real: *«Al tomar la apariencia por una realidad la subjetividad “se deja ir” por la misma pendiente en la que espontáneamente se desliza. Sigue su natural inclinación, que es, en*

---

*objetiva, hay que apelar a algo que no sea inadvertido en el momento de errar, porque se trata de algo en lo que el juicio erróneo se apoya precisamente como en su “razón”. Tal razón es el dato de la sensibilidad [...]. En el error, se juzga lo que se juzga porque se quiere juzgarlo, pero el querer juzgarlo tiene una razón, un fundamento objetivo: la objetividad de la apariencia [...]. La verdadera “fuerza de la apariencia” es su objetividad, su propio estar ahí, ante la conciencia. La apariencia influye “apareciendo”» (ES, pp. 61-62).*

<sup>29</sup> ES, p. 21. La «incorregible orientación hacia el ser» pertenece a la naturaleza misma del «logos»: «La subjetividad está afectada, como naturaleza, por la inclinación a ser determinada por la claridad de lo real, no sólo la de lo intrasubjetivo, sino la de todo lo real. La propia facultad de abrirse a éste, además de una capacidad que poseemos es, ante todo y esencialmente, una tensión o tendencia radical, previa a toda conciencia y, por lo mismo, no solamente un poder que está *dispuesto* a servirnos – es decir, del que podemos usar –, sino en primer lugar algo que nos está *impuesto*. Esta inclinación – preconsciente y por tanto, prevoluntaria – a la realidad es la manera según la cual la subjetividad está en la realidad “por naturaleza”. El “lógos” de la subjetividad es, ante todo, esa inclinación natural. *Si la razón se comporta como naturaleza ante la evidencia de la realidad, es porque previamente la subjetividad está inclinada a conocer la realidad en su evidencia» (ES, pp. 39-40).*

*neamente se desliza. Sigue su natural inclinación, que es, en efecto, la inclinación hacia la realidad»*<sup>30</sup>.

2º. La subjetividad, al rectificar, descubre que ha hecho tres cosas con la apariencia: «1ª, *constituirla en objeto de la conciencia*; 2ª, *tomarla por algo real*; 3ª, *“reducirla” a apariencia*»<sup>31</sup>. La constitución de la apariencia en objeto es necesaria tanto para el hecho del error, como para la rectificación. La rectificación de la conciencia no tiene la función de eliminar «el hecho de la apariencia como objeto» sino la de deshacer «el error de tomar lo aparente por real». La apariencia es un *neutrum* de realidad y de irrealidad, constituido *objective* ante la conciencia; no es de suyo irreal ni real. El contenido de la apariencia, lo aparente, se constituye ante la subjetividad como algo real sólo cuando así se lo juzga. El entendimiento no confiera a su objeto la realidad; «sencillamente, se la reconoce cuando el juicio que hace es verdadero, o bien se la atribuye erróneamente cuando hace un juicio falso»<sup>32</sup>.

3º. En tanto que rectifica, la subjetividad exige que algo transubjetivo<sup>33</sup> sea real, por oposición a la irrealidad de la apariencia. Real es lo que no es meramente aparente. Real e irreal pueden ser fenomenológicamente opuestos en el plano común de la objetualidad porque el común denominador de lo existente y lo inexistente es su objetualidad, de ahí que la metafísica advierta la «necesidad de describir la existencia precisamente como transobjetualidad»<sup>34</sup>. La rectificación enfrenta las nociones de realidad y apariencia en planos diversos, en una dialéctica «jerarquizada»:

«Cierto que la noción de la apariencia supone la de la realidad, pero la noción de la realidad no supone en sí misma la de la aparien-

---

<sup>30</sup> *ES*, p. 22. «*La orientación hacia la realidad pertenece, por ende, a nuestro ser con el doble carácter de una aptitud de índole cognoscitiva y de una tendencia o inclinación natural al ejercicio de la misma aptitud*» (*ES*, p. 24).

<sup>31</sup> *ES*, p. 32.

<sup>32</sup> *ES*, p. 56.

<sup>33</sup> En *ES* y en obras anteriores a *TOP*, Millán-Puelles usa el término «transubjetivo» en el debate sobre el realismo: «La doctrina denominada realismo afirma que tenemos conocimiento de seres transubjetivos, aunque no los captemos en toda su realidad» (A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, p. 354). En *TOP* «real quiere decir transobjetual, no sólo transubjetivo» (*TOP*, p. 386). La «realidad» de Zubiri está pulcramente distinguida de la transubjetividad pero no corresponde a la transobjetualidad de Millán-Puelles (cf. *TOP*, p. 390). Hoenen intercambia las nociones de transubjetivo y real (cf. *TOP*, p. 395).

<sup>34</sup> *TOP*, p. 299.

cia, porque no estriba, ni total ni parcialmente, en oponerse a ella»<sup>35</sup>.

4º. En el fenómeno de la rectificación, la conciencia se muestra no-absoluta, y la subjetividad reiforme. La realidad es, no sólo, lo que existe, sino también lo que se opone a la apariencia y lo que libera a la subjetividad de la apariencia. La realidad no es subjetiva del mismo modo que la apariencia. La realidad es tan independiente de la subjetividad, que ni siquiera le afecta, en modo alguno, el no depender de ella<sup>36</sup>. En la conciencia, diversamente, se da una doble relación: al ser en general y a la subjetividad, es decir, a ese determinado ser que es su sujeto y que puede verse a sí mismo como la realidad en la cual la apariencia es *objective* constituida y delatada. Por el hecho de que la conciencia funciona respecto de la subjetividad como *intendente* y a la vez como *inherente*, Millán-Puelles habla de inadecuación de la conciencia y de carácter reiforme de la subjetividad<sup>37</sup>. La subjetividad, por su parte, mantiene una doble relatividad – de intencionalidad y de inhesión – con su conciencia de la que es respectivamente, objeto y sujeto<sup>38</sup>.

Por su inevitable relatividad gnoseológica a la conciencia y por su oposición a la mera apariencia – a la pura objetualidad, en términos de *TOP* – la realidad es descrita en *TOP* de un *modo negativo y relativo* – implícito en el término «transobjetualidad» y en la fórmula *sistere extra cogitationem* – expresando de este «doble modo» que la realidad *no se limita a ser objeto de conciencia*. Este «doble modo», continuamente ejercido, garantiza el mantenimiento de la tensión onto-lógica.

El carácter negativo de la descripción de la realidad es puramente formal – consiguiente a nuestro modo de concebir – y no algo que afecte a lo concebido de este modo, porque el valor de lo real o exis-

<sup>35</sup> *ES*, p. 72.

<sup>36</sup> «La conciencia, además de serlo *de* la realidad, es intrínsecamente realidad. Su mismo ser real es tan independiente de su propio captarse, que a quien afecta esta independencia es a su vez a la conciencia refleja de la conciencia» (*ES*, p. 74).

<sup>37</sup> «Otra conciencia que no sea como la nuestra puede conocer las apariencias sin tener que sufrirlas [...], tiene que conocerlas, si la pensamos como la conciencia que conoce todo lo real, ya que es real el hecho de que la subjetividad está afectada por ellas. Pero a su vez una conciencia omnisciente no puede ser pensada como subjetividad» (*ES*, pp. 18-19). «La conciencia adecuada sólo se puede dar como la indispensable para un ser en el que es imposible la distinción real entre conciencia y sustrato de conciencia» (*ES*, p. 130).

<sup>38</sup> Cf. *ES*, pp. 75-76. Una relación análoga se da en la conciencia de la temporalidad: «La conciencia del no-ser de la conciencia pone de manifiesto la índole temporal de la subjetividad, así como la relatividad al peculiar no-ser de la apariencia se hace merced a la distensión que la subjetividad vive en el tiempo como conciencia que se rectifica» (*ES*, p. 80).

tente es ontológicamente positivo. Al contrario, «la objetualidad pura es la presencia *sólo* ante la conciencia, y este “sólo” es la marca de una negatividad no meramente lógica, sino ontológica»<sup>39</sup>.

Podría objetarse que es preferible usar una expresión más sencilla, en forma positiva, como «ser simplemente». Pero esta expresión tiene el peligro de ser entendida como la quiddidad de la substancia (Aristóteles) o el *ipsum esse subsistens* (Tomás de Aquino). La analogía del ser tiene su precio: aunque tenga una base antropológica en nuestro modo de *concebir* y permita el quehacer metafísico, no ahorra el esfuerzo – para *juzgar* con verdad – de distinguir los diversos sentidos de «ser» y, en particular, entre ser-verdadero y verdadero-ser; y, de este modo, mantener la tensión entre las perspectivas lógica y ontológica. Así pues, parece justificado describir la existencia de «un-doble-modo»:

a) *La descripción en modo negativo*: Si no es posible concebir nada sin incluirlo bajo la noción de ente, se entiende que el acceso a la noción de realidad vaya mediado por la negación, porque no todo lo que concebimos es real. La doctrina de la analogía corrige la fácil equiparación de lo real y lo irreal en una noción «común» de ente que fácilmente podría confundirse con la noción general de objeto. La negatividad conceptualmente inevitable en toda descripción de la existencia – porque es inevitable la ilusión conceptual de tomar todo objeto por ente – remite a una positividad real, lógicamente mediada por la negación, pues es aprehendida a través de una *negatio negationis*. La objetualidad pura – no la transobjetualidad que se le opone – tiene un valor y carácter ontológicamente negativos.

b) *La descripción en modo relativo*: «Ontológicamente hablando es la transobjetualidad un valor libre de toda relatividad a la conciencia. Su sentido es el de un ser “en sí” radicalmente ajeno a toda dependencia objetual»<sup>40</sup>. Ahora bien, desde el punto de vista lógico, la independencia respecto de la conciencia supone, en cuanto pensada, el pensamiento de la dependencia a que se opone.

Si la equiparación objetual de ser y no-ser depende del entendimiento que conceptualiza, la afirmación del ser en su valor de existencia o transobjetualidad es alcanzada en la *negación* de esta equiparación objetual y en la *negación* de la relatividad subjetiva; en la *negatio*

---

<sup>39</sup> TOP, pp. 297-298.

<sup>40</sup> TOP, p. 299.

*negationis*<sup>41</sup> operante en el mismo principio de no contradicción – no en el principio de identidad<sup>42</sup> – y en el juicio «el no-ser no es». Del mismo modo, al afirmar la *relatividad* gnoseológica de lo real, hay que negarle la *pura* objetualidad de lo que *sólo* consiste en esa relatividad:

«En este sentido, y únicamente en él, debe hablarse de un nexo de índole negativa entre el existir, en tanto que concebido como transobjetualidad, y la conciencia, en tanto que entendida como aquello de lo que es *independiente* lo existente [...]. La conciencia puede y debe ser considerada como la realidad donde lo inexistente está presente, a pesar de su inexistencia [...y también], la realidad en la cual lo existente (ella misma también, pero no sólo ella) está presente»<sup>43</sup>.

El común denominador de lo real y lo irreal es su carácter «objetual», esencialmente relativo a la conciencia. Este es el motivo principal de la conveniencia de describir la existencia como transobjetualidad. Es verdad que todo lo aprehendido por el entendimiento (primera operación) cae bajo la noción de ente, pero no todo lo que cae bajo la noción de ente, existe y debe ser juzgado (segunda operación) ente en sentido estricto. «Una conciencia donde lo que no existe no puede hallarse presente es una conciencia donde tampoco puede estar presente lo existente en calidad de existente. No es que en ella lo que existe no aparezca, sino que no puede aparecer con el peculiar valor del existir»<sup>44</sup>. Una conciencia donde no aparezca tanto lo existente como lo inexistente, en cuanto tales, no sería «onto-lógica» sino meramente «fenomenológica» o meramente quidditativa; si bien, con la restricción de que lo quidditativo y lo aparente no se mostrarían con estos caracteres al carecer del concepto contrapuesto.

A lo largo del artículo han ido apareciendo diversos tipos de oposición que es necesario precisar mejor, sobre todo para determinar qué

---

<sup>41</sup> En toda negación de negación (*negatio negationis*) hay la negación que niega (*negatio negans*) y la que por ella es negada (*negatio negata*). «Es la *negatio negata* lo que, concebido como si fuese una determinación positiva, queda excluido por la *negatio negans*» (*TOP*, p. 516).

<sup>42</sup> La negación es lógicamente sucesiva a la afirmación, pero, significativamente, el *primer* principio absoluto del ser y del pensar, según Aristóteles (*Metafísica*, XI, 5, 1062; IV, 4, 1006), Tomás de Aquino, Husserl (*Prolegómenos a la lógica pura*, cc. IV-V) y otros autores, es el de no contradicción.

<sup>43</sup> *TOP*, p. 299.

<sup>44</sup> *TOP*, p. 300.

se entiende por *dialéctica jerarquizada* y qué diferencia hay entre la mera oposición lógica de los conceptos opuestos y la oposición onto-lógica entre ser y ser-conocido.

### 3. Dialéctica «jerarquizada» y analéctica

Llamo dialéctica «jerarquizada» a la oposición mantenida entre dos polos, donde uno de ellos prevalece – el positivo, pues el polo negativo presupone el positivo –, sin que sea posible afirmar lo contrario. Así, en la oposición irreal-real de *TOP*, lo irreal presupone lo real, implicándolo de dos formas:

a) la simplemente lógica o conceptual, por la simple ley lógica de que «no cabe concebir lo negativo sin concebir lo positivo a que se opone»<sup>45</sup>. En este sentido todo lo irreal es negativo – por la negación que está implícita en su concepto –, aunque no todo lo negativo sea irreal, pues hay privaciones reales, no imaginadas o simplemente pensadas;

b) la onto-lógica, porque lo irreal, al ser exclusivamente objetual, necesita la realidad operativa de una conciencia en acto. Lo irreal no se limita a no existir; lo irreal, aunque puramente objetual, «es algo», objeto, objeto puro, y, por tanto, algo inexistente, pero presente, sin embargo, a una conciencia. Sin objetivación nada es irreal, pues irreal es lo inexistente *objetivado*, el objeto puro:

«La abolición de todas las conciencias no las haría irreales; por hipótesis, todas se habrían vuelto inexistentes, pero irreal ninguna, por no haber quedado ni una sola que lleve a cabo la objetivación respectiva»<sup>46</sup>.

Cuando Aristóteles afirma que el ser de un contrario es eliminado por el ser del otro, pero que el conocimiento del uno es ayudado por el del otro, se refería expresamente a las oposiciones privativas entre las formas materialmente dadas y las ausencias o carencias de esas formas. Tomás de Aquino, además de identificar la razón general de la

---

<sup>45</sup> *TOP*, p. 26. «Enunciatio autem affirmativa prior est negativa, triplici ratione [ex parte vocis, ex parte intellectus, ex parte rei] [...] Affirmatio secundum propriam rationem prior est negatione» (TOMÁS DE AQUINO, *In I Perih.*, lc. 8 nn. 3 y 6). «Affirmativa propositio est potior quam negativa. Quod probat dupliciter: primo quidem, quia affirmativa est prior et notior, cum per affirmativam probetur negativa, et non e converso; secundo, quia affirmatio praecedat naturaliter negationem, sicut esse prius est quam non esse» (*In I Post. Anal.*, lc. 39 n. 8).

<sup>46</sup> *TOP*, p. 28.

unidad en el alma de las formas contrarias – las formas están en la materia dando el ser a las cosas por ellas determinadas, las formas están en el alma según el modo cognoscible o inteligible<sup>47</sup> – amplía la validez del principio, en el orden cognoscitivo, a todas las formas de oposición<sup>48</sup>.

«La peculiar unidad que los opuestos mantienen justamente en su misma oposición es fenomenológica, no ontológica. No el ser, sino el ser-conocido, admite propiamente una dialéctica. Y la unidad objetual no es necesariamente – por lo mismo, tampoco lo es siempre – una unidad real, pues la presencia explícita (la objetualidad, el ser-conocido) nunca es, simplemente, ser. (Ni la unidad real es siempre una unidad objetual.) En ello estriba la posibilidad radical del objeto puro o, dicho de otra manera, el fundamento de la posibilidad de lo irreal como un *dato sin ser*: sólo provisto de un mero *ser-conocido*»<sup>49</sup>.

Dialécticas jerarquizadas de diverso tipo e importancia desigual pueden ser identificadas en diversos momentos de la *TOP*. Si Millán-Puelles procede ordinariamente en forma dialéctica, oponiendo nociones y las opiniones de los filósofos<sup>50</sup>, con mayor razón en *TOP* donde tiene que vérselas con un estudio de la irrealidad al servicio del realismo, en el contexto «polémico» de la crítica al principio de inmanencia, con explícita oposición conceptual entre real e irreal, y sobre

---

<sup>47</sup> Aristóteles señaló esta tesis en el libro VII de la *Metafísica* (1032 b 2): «Los contrarios tienen en cierto modo la misma especie»; pero fue Tomás de Aquino quien la analizó señalando la razón por la cual son en el alma compatibles entre sí las formas que en la materia mutuamente se excluyen: «Haec autem forma quae est in anima, differt a forma, quae est in materia. Nam contrariorum formae in materia sunt diversae et contrariae, in anima autem est quodammodo una species contrariorum. Et hoc ideo, quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum: formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. [...] Per absentiam enim sanitatis cognoscitur infirmitas. Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanitas et infirmitas; et consistit in scientia, idest in cognitione utriusque» (*In VII Metaph.*, lc. 6, n. 25).

<sup>48</sup> Cf. *TOP*, p. 142. Contrario es una de los cuatro tipos de opuesto. Como no tendría sentido decir, en el caso de la oposición contradictoria, que el ser del ente se pierde por el ser del no-ente, Tomás de Aquino precisa: «Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis iuvatur. Unde formae oppositorum in anima non sunt oppositae» (*In VII Metaph.*, lc. 6 n. 25).

<sup>49</sup> *TOP*, p. 142.

<sup>50</sup> «El pensamiento de Millán se mueve en constante diálogo y contraposición dialéctica respecto a otras formas de pensamiento que el autor hace salir a su paso para ganar el terreno que éstas dejan en franquía al ser anuladas» (A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970, p. 313).



todo, oponiendo siempre – algunas veces implícitamente – el ser y ser-pensado.

La dialéctica entre los contrarios no es ontológica sino fenomenológica, pues se da en el orden del ser-pensado. En el orden del ser (creado) se da una «dialéctica» entre el acto y la potencia; pero es incorrecto llamarla «dialéctica de contrarios»; como mucho puede ser pensada como una «dialéctica de correlativos»<sup>51</sup>, consiguiente a una composición real<sup>52</sup>. La oposición entre acto y potencia no es una dialéctica entre ser y no-ser *simpliciter*, sino entre ser y no-ser relativo. La unidad de los opuestos contrarios – y con más razón, la de los contradictorios – es objetual, obra de la razón humana<sup>53</sup>: la unidad objetual se requiere para poder contraponerlos, de modo análogo a como es objetual la unidad de sujeto-objeto requerida para contraponerlos en el análisis fenomenológico. Ambas unidades – la de los contrarios y la de sujeto-objeto – son objetuales. La segunda puede llamarse propiamente fenomenológica, en cuanto requiere, para su constitución, una reflexión propiamente fenomenológica sobre el sujeto, el objeto y el acto intencional. La unidad objetual sujeto-objeto requiere, por tanto, la reflexión sobre una relación-unidad intencional entre sujeto y objeto de naturaleza peculiar (relación no mutua) que no es bipolarmente real (como las relaciones mutuas reales), pero tampoco es meramente objetual<sup>54</sup>. La intencionalidad es la característica de ciertos actos (reales)

---

<sup>51</sup> Vale análogamente para este caso la explicación dada por Millán-Puelles en otro contexto: «La síntesis de intimidad y trascendencia puede denominarse “dialéctica” en el sentido de que la distinción entre ambas no excluye, sino al contrario, incluye, su mutua correlación, siendo cada una de ellas un factor o momento positivo en la estructura a la que pertenece. La negatividad que toda dialéctica requiere es aquí compatible con una previa positividad, en cuya virtud ninguno de los miembros implicados exige el negar al otro, sino, a la vez, el distinguirse de él y el connotarlo de un modo afirmativo. No es, pues, en conclusión, dialéctica de contrarios, sino una dialéctica de correlativos, en tanto que esto es posible cuando se trata, no de entes completos, sino de aspectos o dimensiones estructurales de una misma entidad» (A. MILLÁN-PUELLES, *La dialéctica de intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista*, en AA.VV., *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, UNAM, México 1963, v. III, p. 265).

<sup>52</sup> «In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* II, c. 53 nn. 2 y 5). «In omni autem composito qualicumque compositione, oportet potentiam actui commiseri. In compositis enim vel unum eorum ex quibus est compositio est in potentia ad alterum, ut materia ad formam, subiectum ad accidens, genus ad differentiam; vel saltem omnes partes sunt in potentia ad totum» (*De Potentia*, q. 7 a. 1).

<sup>53</sup> «Potentiae rationales eadem se habent ad contraria» (TOMÁS DE AQUINO, *In IX Metaph.*, lc 2 n. 4).

<sup>54</sup> Aunque Millán-Puelles no trata explícitamente de las relaciones no mutuas en la *TOP*, están implícitas en la explicación de la objetualidad pura.

referenciales del sujeto. El objeto al que se refieren estos actos no tiene por qué ser real: es dato de experiencia común e inmediata que muchas veces pensamos, deseamos, soñamos... irrealidades. Siendo el sujeto y el objeto correlativos, se da entre ellos una «dialéctica de correlativos», donde la común positividad objetual de los polos en el análisis fenomenológico no debe ocultar una prioridad o jerarquía: si por una parte, el sujeto del acto no puede no ser real, el objeto puede no serlo, aunque goce de la positividad objetual que lo constituye en polo; la positividad de lo irreal, de lo inexistente que es-conocido, es su objetualidad.

Los análisis de *TOP* presuponen la distinción entre unidad objetual, unidad real y unidad intencional. Las oposiciones conceptuales y de contrarios requieren la unidad objetual de los términos contrapuestos. La dialéctica fenomenológica sujeto-objeto se apoya en la unidad intencional. La unidad (real) del ente compuesto de principios constitutivos realmente distintos pero no separados (acto/potencia) puede ser llamada dialéctica de correlativos. El análisis fenomenológico – dialéctica sujeto-objeto – está presupuesto en los análisis de la oposición ser / ser-conocido (existencia / objetualidad) y ser / no-ser (transobjetualidad / objetualidad pura). Ninguna de estas dos oposiciones es pensada inmediatamente bajo el esquema acto / potencia.

Si la metafísica ha de plantear preguntas radicales – como «¿Por qué el ser y no más bien la nada?»<sup>55</sup> – no lo podrá hacer desde la ingenua equiparación meramente lógica de «ser» y «nada» (meros *conceptos*) o desde una equiparación fenomenológica-objetual, en cuanto puede compararse la positividad objetual del «ser» y la positividad objetual de la «nada», esto es, en cuanto el «ser» y la «nada», como *objetos* de nuestra consideración, pueden ser contrapuestos en su condición de objetos. Una equiparación de los mismos sólo puede ser establecida en el orden objetual, reduciendo (ilegítimamente) el verdadero ser a puro objeto. *TOP* inicia con el análisis fenomenológico-ontológico del objeto en cuanto objeto para mostrar que el ente no puede ser reducido a objeto. Este inicio fenomenológico no puede ser olvidado o abandonado en el desarrollo ulterior de los análisis metafísicos, porque toda oposición que se suscite con pretensiones ontológicas – ser y no-ser, realidad e irrealidad, realidad y apariencia – y que no quiera exponerse a reducciones formalistas o esencialistas deberá

---

<sup>55</sup> Cf. G. W. LEIBNIZ, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, n. 7; M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, cap. 1.

ser pensada dentro de la oposición radical entre el *ser simpliciter* y el ser-conocido, o entre verdadero-ser y ser-verdadero<sup>56</sup>.

La dialéctica onto-lógica entre ser y ser-conocido no es nocional o meramente fenomenológica, pero sí es reconocida gracias a una actividad espiritual que no puede ser desatendida:

«La necesidad, para el realismo explícito o teórico, de hacer uso de la noción de lo irreal o, equivalentemente, de la idea del objeto puro, se explica de una manera demasiado vaga o imprecisa si se apela exclusivamente a la ineludible dialéctica nocional de los contrarios (en este caso, lo real y lo irreal, ambos *in genere*). Una explicación más centrada y concreta exige hacerse cargo de que hay una actividad, aquella en la que consiste el conocer, que no causa en su término ningún efecto real: si lo produjera, lo conocido no lo podría ser lo que algo es independientemente de su estar-siendo-objeto-de-conocimiento»<sup>57</sup>.

La dialéctica onto-lógica se da *in actu exercito*, en la actividad cognoscitiva; gracias a la reflexión fenomenológica puede ser hecha objeto de análisis de forma que aparezca, *in actu signato*, el verdadero ser – no sólo el del sujeto, aunque principalmente el suyo – y el estar-siendo-objeto-de-conocimiento del objeto. Sujeto y objeto son correlativos e irreductibles, pero no del mismo modo. Expresión de esta dialéctica «jerarquizada» es el hecho de que mientras el objeto puro es posible para una conciencia humana, una subjetividad pura es imposible<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> F. Inciarte, al cuestionar si la metafísica es la ciencia de los opuestos, responde que la metafísica – como supuestamente dice Millán-Puelles en su *TOP* – sólo conoce una oposición irreconciliable, la dada entre lo real y lo ideal. El resto es «oximórico»: mezcla, composición o confusión; los opuestos sólo se dan en el reino de lo ideal que es el reino de lo que no existe; cf. F. INCIARTE, *Sobre la fugacidad. Anaxágoras y Aristóteles, Quevedo y Rilke*, en «Anuario Filosófico» 27 (1994) pp. 374-377. En mi opinión, la oposición radical de *TOP* no se da entre real e ideal sino entre el ser y el ser-conocido. A la justificación de por qué Millán-Puelles presta tan poca atención a lo ideal en la *TOP* dediqué el artículo *Realidad, irrealidad e idealidad en Teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles*, en «Alpha Omega» 5 (2002) pp. 443-472.

<sup>57</sup> *TOP*, p. 164.

<sup>58</sup> La conciencia puede constituir objetos puros. De hecho, no «hay» objetos puros sin la conciencia que los intenciona; sin embargo, no puede hablarse de una subjetividad pura: sería una conciencia que no requeriría de objeto para quedar constituida, lo cual en el hombre no es posible: «Si la conciencia inadecuada exige siempre la trascendencia intencional, la reflexión que la subjetividad ejerce sobre sí tiene que hallarse *en general* mediatizada por algún acto de esa misma trascendencia. De ahí que la reflexión no libere jamás a la subjetividad de su éxtasis objetivo y que, por tanto, no consiga elevarla hacia el nivel de una absoluta “pureza”» (*ES*, pp. 176-177).

En las dialécticas de correlativos antes señaladas (acto / potencia y ser / ser-conocido) la jerarquía se expresa en que uno de los polos goza de una prioridad que debe ser atendida. Si, aparentemente, los polos se mantienen al mismo nivel, es porque son tratados como meros conceptos opuestos y no en el orden resolutivo del ser que el juicio expresa. En sus escritos, Millán-Puelles ha tenido presente la jerarquía de estas dialécticas, como puede verse en estos ejemplos:

1°. *Acto y potencia* sustentan el discurso metafísico de Aristóteles; juntos explican el devenir, la multiplicidad y otros fenómenos; pero la prioridad del acto sobre la potencia es siempre mantenida. Aristóteles, en su análisis del movimiento, muestra que los contrarios que explican el devenir no tienen igual valor positivo: uno es la privación del otro, que es la forma. Se necesita, además, otro co-principio: el substrato o materia<sup>59</sup>. El movimiento, en sentido amplio, existe como realidad que deviene pasando de la *privación* a la *forma*, como paso de la potencia al *acto* en un substrato que permanece. Estos tres principios hacen inteligible el devenir. La prioridad del acto no se da sólo en el orden de los conceptos – que la potencia se defina en función del acto – sino en el orden real, porque, aunque al analizar un caso particular parece que la potencia existe antes que el acto, ésta no puede recibir el acto si no es en virtud de otro ente en acto<sup>60</sup>. Por consiguiente, la inteligibilidad *simpliciter* del devenir exige la afirmación del acto, y últimamente, del acto puro. El acto puro debe ser afirmado para la explicación última del devenir; la potencia pasiva pura o absoluta y el devenir absoluto, no pueden ser afirmados, pues el devenir – el real tanto como el imaginario – necesita de un sujeto tanto para ser como para ser-entendido<sup>61</sup>.

2°. *El análisis de la contingencia* presenta la misma dialéctica jerarquizada. Tomás de Aquino, al tratar de las pruebas de la existencia

<sup>59</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 4, 1070b 18-19, y XII, 3, 1070a 33-34.

<sup>60</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1049b 24-25. «Actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, c. 16 n. 3, cf. *Idem.*, II, c. 16 n. 11).

<sup>61</sup> «La afirmación de un absoluto o puro devenir, o sea, de un devenir ab-suelto, desligado de todo sujeto de él, es la afirmación de un imposible, no la afirmación de algo real. La tesis de un absoluto devenir es una pura o absoluta contradicción [...]. La tesis de que en todo devenir hay realmente un sujeto es una tesis que expresa algo necesario, no sólo para que haya algún devenir real, sino para que realmente lo entendamos. Tanto en su “ser” como en su “poder ser entendido”, el devenir implica algún sujeto. En su ser, implica el mismo sujeto que se encuentra sujeto al devenir, y, en su ser entendido, implica, además de ese sujeto que deviene, otro sujeto real, el que entiende, o comprende, el hecho del devenir» (A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, pp. 427-428).

de Dios, entiende por contingencia la neutralidad o indiferencia respecto al ser y al no-ser<sup>62</sup>. Lo cual no significa que el ser y el no-ser se igualen en las realidades contingentes. De hecho, la argumentación concluye que todo lo contingente es efecto: lo que es, pero puede no ser, es relativo al ser necesario-absoluto que no puede no ser<sup>63</sup>. La afirmación del no-ser absoluto es insostenible.

3º. *La dialéctica entre el bien y el mal* también es «jerarquizada». El mal no se da al margen de las cosas sino en ellas; y no como la simple falta de alguna perfección, porque no es un mal que un ser limitado no tenga todas las perfecciones<sup>64</sup>, sino como la privación de algo debido. La tesis aristotélica de que el mal no se da fuera de las cosas implica que no puede darse el mal absoluto: el mal no puede existir nada más que en el bien limitado porque, en sí mismas, las cosas afectadas por él son buenas<sup>65</sup>.

Los conceptos ser y no-ser, acto y potencia, necesidad y contingencia, eternidad y tiempo, bien y mal, pueden someterse a una fácil dialéctica nocional; pero será puro logicismo, no verdadera ontología, por muy «dialectizada» que esté<sup>66</sup>. ¿Hay algún término que pueda expresar la dialéctica jerarquizada de la que hemos hablado y que sirva para evitar los excesos de una mera dialéctica nocional? Posiblemente,

---

<sup>62</sup> «Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, c. 15 n. 5).

<sup>63</sup> Cf. «Ser necesario por sí» en *Léxico filosófico*. Las expresiones cronológicas que Tomás de Aquino utiliza en *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, donde lo contingente es tratado como aquello que ha tenido un inicio o un fin, quieren facilitar la intelección de lectores no iniciados en el lenguaje más propio de la filosofía. En I, q. 46, a. 2 muestra que no implica ninguna contradicción que algo contingente tenga una duración ilimitada.

<sup>64</sup> Puede verse la crítica de la expresión «mal metafísico» acuñada por Leibniz, en *Léxico filosófico*, p. 494.

<sup>65</sup> «El “darse el mal en el bien” no debe ser concebido como “la identidad dialéctica” de ambos. “Ser-en-el-bien” no es lo mismo que ser precisamente el mismo bien [...]. El nexo del mal y el bien, afirmado por Aristóteles de una manera implícita y que tanto Agustín de Hipona como Tomás de Aquino señalan expresamente, no es esa identidad de la que Heidegger habla al referirse a la tesis de estos mismos filósofos y a la cual considera como ejemplo de una efectiva dialéctica (cf. *Schellings Abh. üb. das Wes. der Freih.*, p. 91, ed. 1917)» (A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, p. 495).

<sup>66</sup> «La eternidad no es “dialectizable” con el tiempo. Semejante dialéctica exigiría que lo inmutable tuviese necesidad de lo mutable; pero es el no-ser lo que ha menester del ser, y lo finito lo que requiere lo infinito, y lo compuesto lo que necesita de lo simple, y lo temporal lo que no es posible sin lo eterno. Los mutuos requerimientos que la dialéctica implica son tan solo un ambiguo logicismo, no una clara y auténtica ontología» (A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, p. 64).

un nombre que Millán-Puelles conoce y que puede expresar mejor la situación de «jerarquía» descrita con los anteriores análisis y ejemplos sea «analéctica».

#### 4. Analéctica

Este término parece haber sido acuñado por Bernhard Lakebrink en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektic* (Colonia 1955, Ratingen 1968<sup>2</sup>). Millán-Puelles explica el significado de esta expresión en Lakebrink al hacer una reseña a su obra *Klassische Metaphysik* (Friburgo 1967):

«El juego semántico de la distinción entre la “dialéctica” y la “analéctica” resulta inmediatamente significativo de un deseo de mutuo esclarecimiento sobre la base de una patente oposición. *Contraria, iuxta se posita, magis elucescunt* [...]. A diferencia de la dialéctica (en la cual se subrayan ordenándolos a una última identidad, los aspectos de la separación y la oposición), la “analéctica” acentúa las notas de la elevación y de la proporción (*sursum ductrix analogia*). El pensamiento dialéctico es una “identificación de lo no-idéntico en cuanto contradictorio”, mientras que, por su parte, el pensamiento analéctico se constituye como una “proporción de lo no-idéntico a título de previamente análogo o proporcional”. Todo ello explica el hecho de que la metodología dialéctica identifique el pensar y el ser en general; lo cual no ocurre en la metodología analéctica, que considera que el ser en su conjunto sobrepasa al pensar, siendo éste, no obstante, de tal índole, que aquel se hace en él consciente; y la misma conciencia, que también es ser, llega a saber de sí»<sup>67</sup>.

La analéctica, por tanto, tiene como notas: la elevación o movimiento ascensional propio de la analítica, la analogía o proporción, la distinción entre ser y ser-pensado y la contraposición a la dialéctica – en particular a la de tipo hegeliano<sup>68</sup>. Lakebrink, al señalar anteceden-

<sup>67</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre la posibilidad de una metafísica clásica*, en «Atlántida» 6 (1968) pp. 309-311.

<sup>68</sup> En Platón el proceso del conocimiento que se eleva desde lo inferior hacia lo superior es la dialéctica ascendente, mientras que el proceso de explicación de lo inferior por lo superior es la dialéctica descendente (Cf. *República*, VII, 532a-535a; la metáfora de la línea sirve para la explicación). En Hegel el aspecto de negación y elevación está presente aunque falta la analogía. El término alemán *Aufhebung* (que se suele traducir como superación), importante en la filosofía de Hegel, une dos significados opuestos: *conservar* y *suprimir*, razón por la que es idóneo para expresar el movimiento propio de la dialéctica que consiste en el proceso de negación de una realidad para dar lugar a otro aspecto en el cual, no obstante, se

tes tomistas de la *analéctica*, remite también a las nociones de acto y potencia<sup>69</sup>.

Aunque puedan señalarse algunas semejanzas, esta noción no corresponde a la empleada más recientemente por tres representantes de la metafísica latinoamericana de la filosofía de la liberación: J. C. Scannone – que reconoce a Lakebrink la paternidad del término, pero con un significado diferente al que él le da<sup>70</sup> –, E. Dussel<sup>71</sup> y G. Marquínez<sup>72</sup>. Scannone, Dussel y Marquínez, según el estudio citado de M. Beuchot, siguen a santo Tomás al trasluz de Heidegger, de Lévinas y de Zubiri, respectivamente.

A. López Quintas usa con frecuencia también el término «analéctica». «Por urgencias de los temas tratados – afirma – hube de introducir en mi obra *Metodología de lo suprasensible* [1963] una expresión de significado sutil y complejo: el *conocimiento analéctico*»<sup>73</sup>:

---

sigue conservando el primero. El doble sentido de la *Aufhebung* (o superación) significa en el sistema hegeliano la aniquilación que efectúa la razón de la determinación finita y muestra en ella el doble carácter de ser, a la vez, su contrario, y que éste es, a su vez, la determinación en su originariedad abstracta. Con ello, la primera noción resulta reflexionada en sí misma, y la nueva noción que surge recoge el elemento de la contradicción, su punto de partida y el desarrollo de la dialéctica implícita en dicha nueva noción. De esta manera la superación expresa el momento de la síntesis de los opuestos, es decir, es la unidad que subyace a la oposición y la permite. Frente a la mera negación del entendimiento, la razón aniquila las determinaciones finitas mostrando que cada cosa es, a la vez, su contraria, y mientras el entendimiento concibe la negación como estable y fija, la razón supera las oposiciones para llegar a una síntesis en la cual lo suprimido es, a la vez, conservado.

<sup>69</sup> «Sed per proportionem aliquorum duorum adinvicem, potest videri quid est actus. Ut si accipiamus proportionem aedificantis ad aedificabile, et vigilantis ad dormientem, [...]. Sed quorūlibet sic differentium altera pars erit actus, et altera potentia. Et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia» (*In IX Metaph*, lc. 5 n. 1827) citado en B. LAKEBRINK, *La interpretación existencial del concepto tomista del acto de ser*, en AA.VV., *Veritas et Sapientia*, EUNSA, Pamplona 1975, pp. 39-40).

<sup>70</sup> Scannone afirma que la analéctica pretende fusionar el método analógico de Santo Tomás con el método dialéctico. La Scannone asigna a la metafísica analéctica un papel en el proceso de liberación de América Latina» (M. BEUCHOT, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, UNAM, México 1996, cap. VI).

<sup>71</sup> E. DUSSEL, *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*, en «Nuevo mundo» 2 (1973) pp. 116-135; *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca 1974; *La analogía de la palabra: el método analéctico y la filosofía latinoamericana*, en «Analogía» 10 (1996) pp. 29-60.

<sup>72</sup> G. MARQUÍNEZ, *Metafísica desde Latinoamérica*, Ed. Universidad Santo Tomás, Bogotá 1977. Segunda ed. ampliada, 1980, 361 pp. (en particular el capítulo *El hombre latinoamericano: ensayo de interpretación analéctica*, pp. 305-326); *Prolegómenos a una metafísica desde América Latina*, en «Análisis» 11 (1978) pp. 7-61.

<sup>73</sup> A. LÓPEZ QUINTÁS, «La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación» en AA.VV., *Realitas II, Trabajos del seminario Xavier Zubiri, 1974-1975*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Labor, Madrid 1976, pp. 450-451. En este artículo, López Quintás,

“El método analéctico surge ineludiblemente cuando se intuye la condición *dialéctico-jerárquica* de los seres. En el universo impera una ley de unidad, de vinculación mutua en jerarquía. La correlación *horizontal* se funda en una relación *vertical* de estructuración y configuración. No basta por tanto, un estilo “enantiológico” (Guardini) de pensar si se quiere ganar la profundidad en que se concilian radicalmente las aparentes contradicciones”»<sup>74</sup>.

Independientemente del significado dado por otros autores al término «analéctica» atribuyo al método de Millán-Puelles este término con el sentido que Millán-Puelles le reconoce al comentar la obra de Lakebrink. La forma como el método opera en la obra de Millán-Puelles, y en particular en *TOP*, ha sido señalado en este artículo.

Últimamente, la diferencia entre analéctica y dialéctica puede verse reflejada en el diverso modo de contraponer ser y no-ser en Aristóteles y Heidegger: como Millán-Puelles advierte, sólo en apariencia coinciden. Aristóteles usa la analogía; Heidegger «dialectiza» el ser. Aristóteles incluye, sin contradicción, el no-ente en el repertorio de los sentidos del ente: *τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φάμεν*<sup>75</sup> porque el único *εἶναι* que le atribuye a lo que no es un ente es justamente el no ser, el *ser del juicio* que lo niega, el *ser-verdad* que no es. Heidegger responde a la pregunta acerca de por qué hay algo en vez de nada en un sentido que parece aristotélico: «Todo aquello que no es la nada cae bajo esta pregunta y, al final, la misma nada también; mas no en virtud de que, a pesar de ser la nada, es, sin embargo, algo, un cierto ente, por cuanto que hablamos de ella, sino justo porque “es” la na-

---

después de describir las características del pensamiento analéctico, las reconoce en el pensamiento de X. Zubiri Cf. I. Características del pensamiento analéctico (pp. 450-454). II. Carácter analéctico del pensamiento de Xavier Zubiri (pp. 454-456).

<sup>74</sup> A. LÓPEZ QUINTÁS, *Metodología de lo suprasensible. Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Editora Nacional, Madrid 1963, p. 6. En esta obra, López Quintás da una gran importancia a la analéctica, que es entendida en el marco de sus investigaciones: «Si hubiera de resumir en una frase el fin de esta obra, tal vez diría que consiste en señalar como tarea urgente de la Filosofía, la de dotar a la Dialéctica de la verticalidad y hondura de la Analéctica» (p. 11). Inspira la marcha de esta obra «un desplazamiento sensible de la “dialéctica de la Aufhebung” a la “analéctica de distensión jerárquica”» (p. 16) «*El conocimiento analéctico persigue la claridad no de la distinción, sino de la unidad que anida en lo profundo*» (p. 134). La superación del objetivismo no es posible «sino con un método analéctico que haga justicia a ambos términos, sujeto y objeto, planteando el problema del conocimiento a un nivel en el que la oposición antinómica se trueca en tensión jerárquica, y la *distancia de perspectiva* no aleja a sujeto y objeto, antes los vincula en una unidad superior» (p. 553).

<sup>75</sup> *Metafísica* IV, 2, 1003 b 10.



da»<sup>76</sup>. Millán-Puelles advierte la discrepancia entre la índole dialéctica de la afirmación heideggeriana y el sentido analógico de la tesis aristotélica: «Lo afirmado por Aristóteles es que el no-ente *es no-ente*, mientras que lo que Heidegger sostiene es que la nada *es* (¿algo?), justo por *ser* la nada. En Heidegger la necesaria identidad dialéctica de la nada y del ente – o bien, del no-ser y del ser – excluye la analogía aristotélica»<sup>77</sup>.

El proceso analéctico asciende por medio de contraposiciones que se van superando en el polo positivo. La expresión «dialéctica jerarquizada» señalaba precisamente que esta contraposición de dos polos no puede colocarse resolutiveamente en el mismo plano. En la filosofía aristotélico-tomista puede encontrarse frecuentemente esta jerarquía, que es un modo gráfico de negar que se dé una estricta dialéctica ontológica o, dicho en forma positiva, es un modo de afirmar que se da un movimiento ascensional de fundación hasta alcanzar, según las diversas vías de resolución, una *positio absoluta* no «dialectizable» ulteriormente<sup>78</sup>:

«En último término – dice Millán-Puelles –, lo negativo sólo tiene sentido en función de lo positivo. Es una tesis de santo Tomás poco traída a cuento, pero que a mí me parece muy interesante y que ha si-

---

<sup>76</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, edic. 1953, p. 2 (citado en *TOP*, p. 157).

<sup>77</sup> *TOP*, p. 157. Enrico Berti es más severo con las interpretaciones que Heidegger hace del ser en Aristóteles; primero señala que Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica*, dedicado al análisis del cuarto significado del ser (en potencia y en acto), distingue dos significados de potencia y acto: uno relativo al movimiento que es el más dominante (*málista kyríos*) en el lenguaje común y el relativo al ser mismo, y después anota: «Heidegger nel corso universitario del 1931, *Aristotele Metafisica Y 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano 1992, ha erroneamente privilegiato il primo di questi due significati, così come nel corso del 1925-1926. *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, aveva privilegiato tra tutti i significati dell'essere quello dell'essere come vero, fraintendendo l'affermazione di *Metaph. IX 10, 1051b 1*, secondo cui esso è il più dominante (*kuriótata*), ma solo nel linguaggio comune» (E. BERTI, *Ermeneutica e metafisica in Aristotele* en AA.VV., *Ermeneutica e metafisica*, Città Nuova Editrice, Roma 1996, pp. 22-23, nota 31).

<sup>78</sup> Fabro entiende este movimiento ascensional como progresiva superación de las participaciones: «Di partecipazione in partecipazione il pensiero è ancora in movimento verso un ultimo fondamento di ogni partecipazione, che sia ragione e "posizione" assoluta [...] Difatti qualsiasi formalità, che non sia l'essere, anche se in un senso può esser considerata come termine della dialettica, sotto qualche altro aspetto può andar "soggetta" ad ulteriore dialettica: soltanto l'atto di essere non è più in alcun modo dialettizzabile, onde si pone come centro di attrazione del pensiero, e come fonte di derivazione e di rannodamento ontologico di ogni formalità e modo particolare di essere» (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950<sup>2</sup>, pp. 187-188).

do subrayada por algunos teóricos alemanes de la ética, entre ellos por Bernhard Lakebrink»<sup>79</sup>.

El método de la metafísica es analéctico (dialéctico-ascensional), o dicho en términos aristotélico-tomistas, *resolutivo o analítico*: las vías de resolución en principios reales son dos: la *via resolutionis secundum rationem* que termina en los principios constitutivos del ente y últimamente en el *esse* y la *via resolutionis secundum rem* o por causalidad extrínseca que termina en Dios; la vía de resolución lógica termina en el principio de no contradicción y, últimamente, en las nociones de ente y no-ente<sup>80</sup>. Los análisis de *TOP* – como Aristóteles y Tomás de Aquino – distinguen dos operaciones en el entendimiento<sup>81</sup>, un *primum* para la primera operación: *ens, prima conceptio y ultima resolutio*, y otro para la segunda: el principio de no contradicción; este primer principio se funda últimamente, o se resuelve, en *ens* y *non ens*<sup>82</sup>. La fórmula «analéctico» tiene, sin embargo, una ventaja sobre «analítico»: indica que el proceso de elevación se realiza por la superación de las oposiciones, y que, en concreto, aunque el método de la metafísica sea la *resolutio* o análisis, la analítica es «efectivamente» preparada por la dialéctica en sentido aristotélico. Esta es no sólo la discusión de las opiniones reconocidas (*endoxa*), sino también el *modus logicus*<sup>83</sup>. La «analéctica» de Millán-Puelles, prepara el análisis

<sup>79</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid 1996, p. 112.

<sup>80</sup> «Haec enim transphysisca [Metaphysica] inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia» (Tomás de Aquino, *In Metaph., prooemium*; cf. *In BDT*, q. 6 a. 1 co 3. Cf. J. VILLAGRASA, *La resolutio come metodo della metafisica secondo Cornelio Fabro*, en «Alpha Omega 4 (2001) pp. 36-66.

<sup>81</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 38 q. 1 a. 3; *In I Sent.*, d. 19, q. 5 a. 1 ad 7 y muchos otros pasajes en los que Tomás de Aquino remite al *III De anima* de Aristóteles.

<sup>82</sup> «Primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys.» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 94 a. 2); Aertsen llama a esta operación «a “transcendental” foundation to the principle of contradiction» (J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals, The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1996, p. 150).

<sup>83</sup> Tomás de Aquino, en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, considera conveniente que el metafísico comience dialécticamente (*modus logicus*) y, en particular, considerando los modos de predicación (*ex modo praedicandi*): «Haec scientia habet quandam affinitatem cum logica [dialéctica] propter utriusque communitatem. Et ideo modus logicus huic scientiae proprius est, et ab eo *convenienter incipit*» (*In VII Metaph.*, lc. 3 n. 3). No debería confundirse este significado con otros tipos de dialéctica. Un estudio histórico de los diversos significados dados a «dialéctica» nos llevaría demasiado lejos. Basten ahora unas breves notas: en los primeros diálogos de Platón, la dialéctica es el arte de hallar definiciones, mediante el método socrático de preguntas y respuestas; en diálogos posteriores, la *synagogé*, la reunión, y la *diáresis*, la separación, serán los elementos definidores de la dialéctica platónica, e implica dividir por géneros y diferencias. Aristóteles devuelve a la palabra su uso

metafísico con la contraposición explícita del ser simplemente y el ser-conocido; procede de modo análogo a lo que – con expresión provisional – C. Fabro denominó «realismo dialéctico» de Tomás de Aquino<sup>84</sup>.

*TOP*, analizando el objeto puro – lo irreal atendido por una subjetividad en acto – sirve a la metafísica realista radicalizando la fundación o resolución (análisis) del ser-conocido en el ser, sin reducir lo que no existe a verdadero ser. A C. Fabro se le ha de reconocer el mérito de haber llamado la atención de los estudiosos sobre el carácter fundacional último de la metafísica de Tomás de Aquino: una metafísica que alcanza la fundación del ente en el *esse*: una fundación no sólo reivindicada – como hizo Heidegger<sup>85</sup> – sino realizada y, precisamente, en dirección opuesta al principio moderno de immanencia<sup>86</sup>;

---

convencional al aplicarla a los *razonamientos que parten de premisas que sólo representan opiniones admitidas (éndoxa)*; la dialéctica es aquí el arte de discutir, y opone su silogismo, o demostración capaz de sacar conclusiones verdaderas (*apodeixis*), al método de la división (*diáiresis*) de Platón, que denomina «silogismo impotente». Los estoicos inician a identificar la lógica con la dialéctica, como se hará en la Edad Media. *Los filósofos de la Edad Moderna identificaron la dialéctica con la silogística medieval de inspiración aristotélica*, a la que consideraron un instrumento de pensamiento poco científico, como dan testimonio Bacon y Descartes, y hasta el mismo Kant.

<sup>84</sup> «It was Greek and Christian Neo-platonism, as absolute realism (which is absolute idealism at the same time) that affirmed the direct and adequate correspondence between the intentional and real order; in the “dialectical realism” (it is a provisional term) of St. Thomas the correspondence between the mode of being and the mode of knowing, between being and truth, is only *proportional*, but always positive in virtue of the *primum apprehensum*, which is precisely what *ens* is. Here is truly the nucleus of a metaphysics of the foundation according to the authentic transcendental method» (C. FABRO, *The Transcendental Method of St. Thomas Aquinas*, en «International Philosophical Quarterly» 6 (1966) p. 414).

<sup>85</sup> «È merito di Heidegger la rivendicazione dell'essere originario, ch'è stata travisata dall'antropologia sia di tipo kantiano che pone l'essere nella copula dell'atto di giudicare (Maréchal, Rahner, Coreth, Lotz...), sia di tipo psicanalitico che pone l'origine del comportamento della coscienza nascosta nell'inconscio. Giustamente Heidegger denuncia come all'origine di siffatta deviazione, decisiva per tutta la storia dell'Occidente, sta la coppia di *Was-sein* e di *Dass-sein*, ossia di *essentia* e di *existentia* che ha preteso di spiegare l'essere dell'ente mediante la distinzione di “possibilità” (*Möglichkeit*) e “realità” (*Wirklichkeit*) lasciando perciò sempre l'essere in ombra, cioè nell'oblio. In questo la sua denuncia perciò ha colto in segno. Ma essa colpisce lo stesso Heidegger e questo perché egli pretende di ridurre il *Sein* al “fenomeno” neutro della “presenza pura”, cioè al presentarsi senz'alcuna profondità» (C. FABRO, *Intorno al fondamento dell'essere*, en «Giornale di Metafisica» 5 (1983) pp. 234-235).

<sup>86</sup> «In tale apertura totale all'essere si deve soprattutto procedere nella riflessione radicale sul fondamento dell'atto che Tommaso ha iniziata e portata dalle prime tappe dell'elevazione alla trascendenza e che è stata sviluppata – purtroppo *per oppositam viam* – dal principio moderno d'immanenza in cui l'uomo opera insieme come centro e circonferenza e pertanto diventa fondamento primo e termine ultimo, come soggetto storico di se stesso» (C.

una metafísica que radicaliza y completa la metafísica de Aristóteles<sup>87</sup> y supera la metafísica nocional «esencialista» de tantos escolásticos<sup>88</sup>. Millán-Puelles tiene el mérito de haber cumplido esta fundación desde su extremo más lejano, desde el objeto puro – «algo» inexistente – y de haber estudiado las condiciones legítimas de su resolución. El itinerario resolutivo podría dividirse lógicamente en algunas etapas, que a continuación se ofrecen como conclusión de este artículo.

La metafísica, cuyo objeto es el ente en cuanto ente, cuyas primeras nociones son «ente» y «no-ente», cuya pregunta radical es porqué hay algo y no nada, para tratar adecuadamente la irrealidad y la realidad ha de

- iniciar con el análisis fenomenológico que da razón de la constitución de lo irreal ante una conciencia en acto,
- *superar la fenomenología pero conservando sus datos, y*
- *mantener la tensión de las perspectivas lógica y ontológica.*

Esta exigencia metafísica de un inicio, superación y mantenimiento fenomenológicos

- es debida al hecho de que no todo objeto de conocimiento es ente pero todo objeto es considerado por el entendimiento a modo de ente;
- y al hecho de que la metafísica, que tiene por objeto el ente en cuanto ente, tiene que pensar lo irreal, que es, a la vez, ontológicamente nada y lógicamente algo – este «algo» de lo inexistente, no puede ser algo real –;

---

FABRO, *Introduzione a San Tommaso*. La metafisica tomista & il pensiero moderno, Ares, Milano 1997<sup>2</sup>, p. 284).

<sup>87</sup> «La speculazione tomista [...] si presenta innovatrice, anzi creativa, rispetto allo stesso Aristotele ma insime si realizza (per usare un'espressione geniale dello stesso Tommaso) "[...] *secundum quod est consequens ad positiones Aristotelis, et sicut se rei veritas habet*" (*De substantiis separatis*, c. 16, Ed. Leonina, t. XLI, D, fol. 69 a). Perciò si potrebbe parlare, in questa elevazione tomista dell'*esse* come *actus entis* ad atto emergente sopra ogni forma e perfezione – assente in Aristotele e in tutto il pensiero classico – di "ermeneutica sintetica intensiva" in quanto l'Angelico riesce ad assimilare e fondere insieme il suggerimento biblico del Nome di Dio, la dialettica platonica dei gradi di perfezione e la concezione aristotelica dell'atto come perfezione prima e ultima che è espresso e realizzato dall'*esse-actus essendi*» (C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, p. 286). «Mentre gli averroisti stanno per una fedeltà letterale ad Aristotele che si potrebbe dire "orizzontale", Tommaso realizza una comprensione più coerente e profonda di natura "ascendente" richiamandosi al principio aristotelico [...] della priorità assoluta del atto sulla potenza (*Metaphysica*, IV, 8, 1049 b 4 ss)» (*Idem.*, p. 285).

<sup>88</sup> Cf. C. FABRO, *Intorno al fondamento dell'essere*, p. 237.

- es cumplida en el paso del análisis del «objeto» (noción fenomenológica) al análisis de «objeto puro» (noción ontológica).

El inicio fenomenológico está ordenado a suscitar y mantener la tensión entre las perspectivas ontológica y lógica, la dialéctica ontológica. El realismo no estriba en eliminar esta tensión sino en saber ordenarla,

- fundando el *logos* en *el ser*;
- manteniendo *a la vez* la negación (ontológica) de que los objetos inexistentes sean de algún modo reales y la afirmación (lógica) de que esos mismos objetos son, sin embargo, *algo* en la conciencia y para ella y por ella<sup>89</sup>. La tensión onto-lógica es mantenida en la conciencia. No se hace ningún servicio al realismo, ni se comprende lo irreal ni la conciencia, si se relajan las exigencias de alguna de estas dos perspectivas. La inexistencia no impide la objetualidad, ni la objetualidad supone necesariamente la existencia. Confunden las perspectivas ontológica y lógica quienes niegan la objetualidad de lo irreal, o quienes, al mantenerla, atribuyen a lo irreal alguna forma de verdadero ser.

La dialéctica onto-lógica es mantenida con la constante contraposición entre

- *ser-simplemente* (transobjetualidad) y *ser-conocido* (objetualidad)
- o entre existencia, como efecto formal del *ser*, y pura objetualidad, como presencia de lo irreal a la conciencia,
- o entre verdadero ser y ser-verdadero.

La dialéctica onto-lógica no *es meramente conceptual* – como sucede en el juego de una mera dialéctica entre las nociones «real» e «irreal» – pues el plano común de la existencia y la pura objetualidad es proporcionado por el carácter extraquidditativo de ambas<sup>90</sup>.

La dialéctica onto-lógica es «jerarquizada» porque el valor de la existencia no es sólo extraquidditativo, sino también transobjetual. Para dar cuenta de la inevitable relatividad gnoseológica de la existencia a la conciencia y de su oposición a la pura objetualidad, la *TOP* describe la existencia, de un *modo negativo y relativo*, como transobjetua-

---

<sup>89</sup> Cf. *TOP*, p. 255.

<sup>90</sup> Cf. *TOP*, p. 263.

lidad, expresando así que la realidad *no* se limita a *ser objeto de conciencia*, que es independiente del pensamiento.

La dialéctica onto-lógica es una oposición de correlativos que no puede ser reconocida fuera de una actividad espiritual, de modo análogo a como el realismo metafísico no es adecuadamente explicado sin el análisis de la actividad del conocer

«La necesidad, para el realismo explícito o teórico, de hacer uso de la noción de lo irreal o, equivalentemente, de la idea del objeto puro, se explica de una manera demasiado vaga o imprecisa si se apela exclusivamente a la ineludible dialéctica nocional de los contrarios (en este caso, lo real y lo irreal, ambos *in genere*). Una explicación más centrada y concreta exige hacerse cargo de que hay una actividad, aquella en la que consiste el conocer, que no causa en su término ningún efecto real: si lo produjera, lo conocido no lo podría ser lo que algo es independientemente de su estando-objeto-de-conocimiento»<sup>91</sup>.

El inicio fenomenológico, el paso consciente a la ontología y el mantenimiento de la tensión onto-lógica a lo largo del desarrollo de la metafísica permite plantear y tratar adecuadamente las oposiciones ontológicas radicales: ser y no-ser, realidad e irrealidad.

Aunque no es usada en la *TOP*, la expresión que mejor parece describir el método de una metafísica consciente de su situación no es «dialéctica» sino «analéctica»: los opuestos se iluminan mutuamente, pero no se ponen en el mismo plano, ni se excluyen.

**Summary:** *In a previous article I have argued that A. Millán-Puelles' work, The Theory of the Pure Object, adopts a method of "phenomenological-ontological analysis", and that this approach is feasible. This article argues that such a method is in line with metaphysics and with man, who is an animal metaphysicum and an "animal of unrealities". The twofold demand of, on the one hand, going beyond phenomenology to a metaphysical analysis, while, on the other, retaining in metaphysical analysis the findings of phenomenology, is possible by maintaining in metaphysics an onto-logical dialectic between being and being-known. We can call this approach "analectic": the progressive intellectual ascent through a series of opposing correlatives, that are resolved in the positive pole.*

**Key words:** A. Millán-Puelles, phenomenology, ontology, metaphysics, object, method, dialectic, analectic, analogy, realism.

**Palabras claves:** A. Millán-Puelles, fenomenología, ontología, metafísica, objeto, método, dialéctica, analéctica, analogía, realismo.

---

<sup>91</sup> *TOP*, p. 164.