

El concepto de ser en Suárez: ¿unívoco o análogo?*

Suárez on the Concept of Being. Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal?

Daniel Heider

Instituto Filosófico de la Academia
de las Ciencias de Praga, República Checa
Daniel.Heider@seznam.cz

Resumen: Este artículo trata la cuestión de la concepción suareciana del ser, que *prima facie* parece oscilar entre una concepción escotista unívoca y una de analogía de atribución intrínseca. El trabajo intenta mostrar que la doctrina de Suárez no puede interpretarse como una defensa de la concepción unívoca. En seis pasos. Primero, se resalta la importancia de la teoría del Doctor Eximio sobre la unidad de los conceptos formal y objetivo del ser. En segundo lugar se pregunta cómo puede el concepto del ser, sin diferencia ni estructura interna, hacer surgir las diferentes relaciones que tiene con las naturalezas que le están subordinadas. En las secciones segunda y tercera esta pregunta se contesta de cara a la crítica que hace Suárez de la concepción escotista, y con ayuda de su teoría de la radical trascendencia íntima del ser. En la cuarta sección se expone la doctrina de Suárez sobre la explicación del concepto de ser. La quinta sección presenta brevemente el significado de *esse* para la *ratio entis*. En la última sección el autor sitúa su interpretación dentro del contexto general de las *Disputaciones metafísicas*.

Palabras claves: Suárez, analogía, univocidad, concepto de ente, trascendental.

Abstract: This article deals with the question of Suárez's theory of being, which *prima facie* appears to oscillate between a Scotistic univocal conception and a conception of being according to the analogy of intrinsic attribution. The paper aims to show that Suárez's doctrine can in no way be interpreted as representative of the univocal conception, and proceeds in six steps. First, it highlights the importance of the Uncommon Doctor's theory of the unity of both the formal and the objective concepts of being. In the second part, the paper asks how the concept of being can, without any internal differentiation and structure, give rise to the different relations that it has to the natures subordinated to it. In the second and the third parts, this question receives an answer against the background of Suárez's critique of Scotus's conception, and with the help of his theory of the radical intimate transcendence of being. In the fourth section, there follows an exposition of Suárez's doctrine on the explication of the concept of being. The fifth section offers a brief presentation of the significance of *esse* for *ratio entis*. In the last section, the author places his interpretation in the general context of the *Metaphysical Disputations*.

Keywords: Suárez, Analogy, Univocity, Concept of Being, Transcendental.

* El texto fue publicado en inglés como "Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal?", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81 (2007) 21-41. Esta versión en castellano ha sido específicamente preparada para su publicación en el volumen n. 40 de *Studium*, dedicado a "Suárez en perspectiva", en el 400 aniversario de Francisco Suárez.

Introducción

La doctrina del concepto del ser en Suárez es uno de los rasgos distintivos del complejo sistema metafísico del doctor granadino¹. Se trata de una doctrina importante por varias razones. Primero, arroja luces sobre la mayoría de los problemas particulares que Suárez resuelve en sus *Disputationes Metaphysicae* (1597). En segundo lugar, es un tópico que se discute continuamente ahora dentro del contexto del rol que jugó la metafísica suareciana en el desarrollo de la metafísica occidental, desde el aristotelismo clásico hasta la onto-logía o ‘tinología’ wolffiana moderna (Courtine, 1990, p. 268; Honnefelder, 1990, pp. 200-294), que como *scientia possibilium* se ocupa solo de posibles o meros cogitables (y que como onto-lógica preparó el giro copernicano de Kant). En tercer lugar, y este punto es el enfoque central de este trabajo, la doctrina de Suárez del concepto de ser parece oscilar de forma inconsistente entre las teorías escotista y tomista. Dirimir si la idea suareciana de la *analogía entis* es consistente es una tarea importante. Mi tesis es que la concepción del ser en Suárez debe interpretarse como analógica y, hasta cierto punto, “existencial”: mostraré esto a partir de los aspectos “formales” de su teoría, entendiendo por “aspectos formales” la naturaleza de la relación de la *ratio entis* con sus *inferiora*.

Este trabajo se divide en varias secciones. En la primera, “La unidad del concepto de ser”, delinearé los rasgos básicos de la teoría del Eximio sobre la unidad de los conceptos formal y objetivo del ser. En la siguiente sección, “La teoría de la analogía versus la *univocitas entis*”, presento la conocida teoría suareciana de la analogía de atribución intrínseca y discuto una objeción básica a esta concepción. En la tercera sección, “El problema de interpretación”, ofrezco una posible respuesta de Suárez a esta objeción en el contexto de su teoría sobre la intimidad radical trascendente del ser con apoyo en evidencia textual. En la cuarta sección, titulada “La explicación modal del ser” confirmaré esta interpretación mediante su teoría de la explicación modal del ser. En la penúltima sección, “El significado de la existencia”, ofrezco aún más apoyo a mi tesis con el argumento concerniente al contenido del concepto de ser. Finalmente, en la conclusión analizo el concepto suareciano de *analogía entis* en el más amplio contexto de sus *Disputationes metaphysicae*.

La unidad del concepto de ser

En su segunda disputación, “De ratione essentiali seu conceptu entis”, Suárez comienza la exposición de su teoría del concepto de ser distinguiendo dos tipos de

¹ José Pereira (1999) identifica la unidad del ser y la analogía de atribución como dos (de un total de nueve) de los rasgos típicos del suarecianismo.

conceptos. Uno de ellos es el concepto formal, el otro es el concepto objetivo. Es este concepto objetivo de ser el que, para Suárez, constituye el objeto propio de investigación metafísica². Su definición de los conceptos es como sigue:

El concepto formal se dice del acto mismo o –lo que es lo mismo– la palabra a través de la cual el intelecto convive alguna cosa o *ratio* común; (...) se llama ‘formal’ ya sea porque es la última forma de la mente o porque representa formalmente una cosa conocida a la mente, o porque es un término intrínseco y formal real de la concepción mental, en lo que difiere del concepto objetivo, como diré más adelante. El concepto objetivo se dice de la cosa, o *ratio*, que es conocida o representada propia e inmediatamente a través del concepto formal; (...) [se dice que es] un concepto por denominación extrínseca del concepto formal, a través del cual se dice que es concebido su objeto, y por ello es correctamente llamado objetivo, porque no es un concepto como una forma que intrínsecamente termine la concepción, sino como el objeto y la materia del que trata el concepto formal y al que el haz de la mente tiende³.

Debe notarse que, mientras el concepto formal como *verbum mentis* es algo intra-mental, el concepto objetivo, como la cosa conocida, es extra-mental. El concepto objetivo no puede ser interpretado como algo puramente intramental, como si fuera el punto de partida para una búsqueda hacia fuera (como la *realitas objectiva* cartesiana). El concepto objetivo es simplemente *res cognita*, donde la *res* se considera desde el punto de vista del concepto formal. El concepto objetivo, entonces, es un concepto sólo por la denominación extrínseca de la relación a una mente. Nuestra mente no añade nada intrínseco a la *res cognita*: sólo la denomina externamente. La estructura de tal denominación extrínseca puede considerarse así: un ser (la cosa denominada) es llamado un concepto objetivo (mediante una denominación extrínseca) porque hay una

2 Suárez, DM, I, 1, 26 (p. 11): “Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae”. Seguimos la edición: Suárez, F. (1965). *Disputationes metaphysicae*. Ed. C. Berton. Hildesheim: Olms. En adelante, las citas de las *Disputationes* emplearán la abreviatura DM, junto al número de la disputación, de la sección, del párrafo y la página en la edición de Berton. Todas las traducciones de las *Disputationes* son mías.

3 Suárez, DM, II, 1, 1 (pp. 64-65): “conceptus formalis dicitur actus ipse, su (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; (...) formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rei cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu objetivo, ut ita dicam”; “Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; (...) conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptum formali, per quem objectum ejus concipi dicitur, et ideo recte dicitur objectivus quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptus, et ad quam acies mentis directe tendit”.

mente (sujeto de la relación fundante entre la mente y lo conocido) que conoce (forma denominativa) el ser (es decir, el término de la relación fundante entre la mente y lo conocido)⁴. Podemos decir que el concepto objetivo es el objeto mismo, pero no como es en sí mismo, sino como es *sub denominatione intellectus*⁵.

Suárez comienza su análisis del concepto de ser con un análisis del concepto formal porque es un concepto más accesible para nosotros: *notior esse potest*⁶. Él afirma que el concepto formal de ser propio y adecuado es uno y que, como tal, prescinde tanto en la realidad como en la mente (i.e. conceptualmente) de otros conceptos formales y particulares más determinados (como substancia, Dios, etc.)⁷. Para justificar su tesis, presenta tres argumentos, que llevan consigo una fuerte connotación escotista y anti-tomista o, cuando menos, anti-cayetanista. Los argumentos son: uno a partir de la experiencia, uno sobre la significación de la vox “ser” y, por último, un argumento a partir de la existencia como tal⁸. Junto a la tesis de que el concepto formal del ser es uno, Suárez mantiene que el concepto formal de ser es el más simple (*simplicissimus*), ya que es el último miembro de una división de otros conceptos más determinados⁹. Desafortunadamente,

⁴ Para una interpretación no mentalista de la metafísica de Suárez, cf. Gracia (1991a y 1991b).

⁵ Suárez, DM, II, 2, 3 (p. 70): “[S]ed conceptus objectivus nihil aliud est quam objectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem”; cf. también Honnefelder (1990, pp. 216-217).

⁶ Suárez, DM, II, 1, 1 (p. 65): “[I]nitium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest”.

⁷ Suárez, DM, II, 1, 9 (p. 68): “[D]icendum est, conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et objectorum”.

⁸ Suárez, DM, II, 1, 9 (p. 68): “Et probatur primo experientia; audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal, et similia. Secundo, quia, ut Aristoteles dixit, 1 de Interpret., per voces exprimimus nostros formales conceptus; sed vox, ens, non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cuius non significat immediate naturam aliquam sub determinate et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nex nex significat plura ut plura sunt quia non significat secundum quod inter se different, sed potius ut inter se convenient, vel similia sunt; ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur. Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo concipiendi res conceptu, talis nominis impositionem processisse. Tertio, argumentari possumus ex conceptu existentiae; videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiae ut sic, quia, quoties hoc modo de existentia loquimur et disputamus tanquam de uno actu, revera non formamus plures conceptus, sed unum; ergo etiam conceptus formalis existentiae ut sic unus est, quia, sicut concipitur abstractum per modum unius, ita et concretum ut si praecise constitutum; ergo similiter enti ut sic unus conceptus formalis respondet”.

⁹ Suárez, DM, II, 1, 11 (p. 69): “Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultiam resolutio caeterorum”.

tunadamente, siendo el más simple, es también el más común, el más confuso y el más indeterminado de todos nuestros conceptos¹⁰. Finalmente, del concepto formal de ser –a diferencia del concepto objetivo– no solo se prescinde racional o conceptualmente a partir de otros conceptos más determinados (tiene una *ratio* forma simple adecuada), sino que como última forma de la mente también prescinde realmente de ellos en su realidad intra-mental¹¹.

Suárez presenta dos tesis acerca del concepto objetivo de ser. Según la primera, que se basa en el principio de una correspondencia entre los conceptos formales y objetivos, hay analógicamente un concepto objetivo que se corresponde con un concepto formal de ser¹². El concepto objetivo no denota inmediatamente ni substancia ni accidente, ni Dios ni creatura. Denota todas las cosas particulares del modo en el que son similares unas a otras y en cuanto coinciden en el ser¹³. Suárez advierte que el concepto objetivo de ser no envuelve a la sustancia o a los accidentes en disyunciones o conjunciones, ni incluye explícitamente a la sustancia e implícitamente a los accidentes¹⁴. Al igual que Escoto (Wolter, 1946, pp. 48-52), está convencido de que entendiendo al ser *ut sic*, de ningún modo aprehendemos todas las otras naturalezas definidas del ser como tal. De ahí que sea posible concebir algo como ser y no saber si es una sustancia o un accidente. Además de estos argumentos *a posteriori*, Suárez basa su argumento para la unidad del concepto objetivo de ser en un argumento *ex re ipsa*¹⁵: todos los seres reales poseen similitud mutua y convienen en ser. Por tanto, es posible representarlas bajo un concepto objetivo, a saber, el concepto objetivo del ser. El antecedente es evidente a partir de los mismos términos porque ser y no-ser

¹⁰ Suárez, DM, II, 1, 9 (p. 68): “[D]e unitate hujus conceptus comunissimi et confusi, fere nullus est qui dubiat”.

¹¹ Suárez, DM, II, 1, 10 (p. 68): “[H]ic conceptus formalis dicatur secundum rem ipsam praecisus ab aliis conceptibus, scilicet, quia a parte rei est realiter distinctus a conceptu substantiae ut sic, accidentis, qualitatis, et caeteris similibus”.

¹² Suárez, DM, II, 2, 8 (p. 72): “[U]ni conceptui formali unus conceptus obiectivus respondet”.

¹³ Suárez, DM, II, 2, 8 (p. 72): “[U]num conceptum obiectivum adaequatum, et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, neque creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo”.

¹⁴ Suárez, DM, II, 2, 9 (p. 72): “Ens non significat substantiam, et accidens immediate”; DM II, 2, 12; p. 73: “Conceptus entis non includit genera omnia prima”; DM, II, 2, 13 (p. 74): “Conceptus entis non includit substantiam explicite, et alia implicite”.

¹⁵ Suárez, DM, II, 2, 14 (p. 74): “[O]mnia entia re alia vere habent aliquem similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea precisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis. Antecedens per se notum videtur ex terminis; nam, sicut ens et non ens sunt primo diversa et opposite, propter quod dicitur esse primum principium omnium, quodlibet esse vel non esse, ita quodlibet ens habet aliquem convenientiam, et similitudinem cum quolibetente”.

son los primeros opuestos (*sunt primo diversa et opposita*) y crean el primer principio lógico: *quodlibet esse vel non esse*.

La segunda tesis afirma que el concepto objetivo de ser solo racionalmente es prescindido de todos los otros particulares, o de todas las cosas que dividen al ser, incluso si son las entidades más simples¹⁶. Acontece solo una precisión racional, que tiene la similitud real de las cosas mismas a su base. ¿Qué entiende Suárez por la precisión del intelecto? Su teoría de la abstracción o precisión está influida por el nominalismo medieval: alcanzamos a saber algo más o menos perfectamente, más o menos confusa o adecuadamente. Por ello podemos concebir a Sócrates como un hombre, o como una sustancia, o como un ser, sin asumir ninguna distinción real *a parte rei*. Prescindimos, por ejemplo, de hombre de Pedro y Pablo sin poner ninguna distinción real entre la *natura communis* y la diferencia individual (*haecceitas*)¹⁷. Esta precisión depende de una distinción conceptual en relación al concepto formal, el cual –se debe insistir– tiene su fundamento en las cosas mismas (Suárez llama “unidad fundamental” a la unidad del concepto objetivo ser).

Debe considerarse un importante corolario de esta interpretación “escotista” de Suárez, que pone un énfasis significativo en la unidad del concepto de ser. Según esta interpretación, Suárez está convencido de que el concepto de ser (*ens*), que tomado nominalmente designa a la “esencia real” (*essentia realis*)¹⁸, tiene la unidad necesaria de un concepto capaz de servir lógicamente como término medio de un silogismo.¹⁹ Es por ello que, como enfatiza esta lectura, debemos admitir que los modos intrínsecos de sustancia y accidente no están incluidos *in actu* en el concepto de ser. En consecuencia, la palabra (*vox*) “ser” significa inmediatamente no una sustancia o un accidente sino el concepto objetivo de ser –exactamente lo opuesto a lo que afirman algunos tomistas, como por ejemplo Cayetano. En opinión de estos últimos, el concepto de ser se extiende inmediatamente a todos los seres individuales, lo que sin

¹⁶ Cf. Suárez, DM, II, 2 15 (p. 75): “Dico secundo: hic conceptus objectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus, seu membris dividitibus ens, etiam si sint maxime simplices entitates”.

¹⁷ Sobre la visión de Suárez acerca del estatus ontológico de la individualidad, cf. Suárez, DM, V, 2; para su doctrina de los universales, cf. esp. DM, VI, 1.

¹⁸ En el contexto actual no es posible discutir el detallado análisis que hace Suárez del significado de concepto de ser. Baste con decir que Suárez considera la *ratio entis* de dos modos, como *ens participium quid* y como *ens nomen quid*. El *ens nomen quid*, definido como esencia real y privado de la existencia contingente, es el objeto adecuado de la investigación científica. Sin embargo, no es suficiente con decir que para Suárez el adjetivo “real” significa sólo no repugnancia de *notae*. Significa dos cosas: ausencia de contradicción interna y producibilidad por el poder divino.

¹⁹ Para Escoto, el criterio de unidad lógica es el mismo que el criterio de univocidad de los conceptos. Para Suárez, se trata de criterios distintos: como veremos, el criterio de univocidad de un concepto es más estricto que el de Escoto. Sobre este último, cf. Wolter, 1946, pp. 36-37.

embargo no significa que no sea nada más que un nudo agregado, *unum per accidens*. Solo “recoge” la similitud proporcional de cosas (distintas) en el ser²⁰. Suárez, sin embargo, considera ésta una doctrina indeseable, porque amenaza la valiosa unidad del concepto objetivo de ser. Los distintos seres particulares no pueden ser las primeras cosas en ser denotadas y el concepto de ser no puede basarse en una similitud proporcional porque, como veremos más adelante, una visión así está muy próxima a hacer del concepto de ser una metáfora. Por ello el concepto de ser construye el medio mediante el cual designamos la multiplicidad de los seres. Solo a través del concepto objetivo de ser podemos referirnos a las cosas particulares como existentes²¹.

La teoría de la analogía versus *univocitas entis*

Al parecer, la teoría de la unidad del concepto de ser, tal como se ha delineado en la sección anterior, conlleva una consecuencia indeseable. Según esta concepción, el concepto de ser adviene un universal completamente “unívoco”, algo que es *unum in multis* y *unum de multis*. ¿Significa esto que para Suárez el concepto de ser es el concepto más genérico? ¿Significa que Suárez acepta la teoría de la *univocitas entis* como la última solución al problema del ser? El siguiente pasaje parecería confirmar esta interpretación:

Todo lo que hemos dicho sobre la unidad del concepto de ser parece ser más claro y más cierto que [la afirmación de que] el ser es análogo, y por ello no es correcto negar la unidad del concepto de ser en defensa de la analogía, pero si una de las dos tuviera que negarse, sería más bien la analogía, que es incierta, que la unidad del concepto, que parece probada por algunos argumentos²².

Para responder a esta cuestión hay que referirse a dos secciones de las *Disputationes* que parecen contener la última palabra de Suárez sobre la cuestión de la analogía versus la univocidad en relación a Dios (*ens infinitum*) y la creatura (*ens finitum*), así como en relación a la sustancia y el accidente. En la disputación 28 (*De divisione*

²⁰ Para una interpretación escotista de Suárez, cf. principalmente Hoeres (1965, pp. 263-290, esp. p. 265).

²¹ Cf. Suárez, DM, II, 2, 24 (p. 78): “[H]aec vox, ens, ita significat plura, ut ex univa et prima impositione illa omnia comprehendat; ergo signum est non significare illa immediate, sed medio aliquot conceptu objectivo communi omnibus illis”.

²² Suárez, DM, II, 2, 36 (p. 81): “[O]mnia, quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari esset neganda”.

entis in finitum et infinitum), tercera sección (“An sit análoga, ita ut ens non univoce sed analogice dicatur de Deo et creaturis”), así como en la disputación 32 (*De divisione entis creati in substantiam et accidens*) sección 2 (“Utrum ens analogice dividatur in substantiam et accidens”), el Eximio defiende su famosa analogía de atribución intrínseca, según la cual la *ratio entis* tiene lugar en todos sus analogados. Al replicar a algunas objeciones subraya el hecho de que no puede decidirse si un término es unívoco o análogo de forma absoluta, es decir, sin referencia a sus *inferiora*. Mientras que Escoto mantiene que el concepto es unívoco cuando su unidad basta para cumplir ciertas funciones lógicas (vid. predicarlo afirmativa y negativamente del mismo sujeto resulta en una contradicción, además de que es capaz de emplearse como término medio de un silogismo), Suárez defiende un criterio distinto para tratar la distinción entre univocidad y analogía. Según el Eximio, podemos decidir si cierto término es unívoco o análogo tomando por base sólo la relación de la *ratio entis* a los *inferiora* del término, es decir, a las entidades que “caen” bajo dicho término²³.

Antes de sentar su solución, en la tercera sección de la disputación 28, Suárez refuta la equivocidad (pues haría imposible cualquier demostración de la existencia de Dios a partir de las creaturas²⁴) y luego de la univocidad (toma aquí dos argumentos de fuentes tomistas, pero advierte al lector que no infiera a partir de ellos que no hay un concepto objetivo compartido entre Dios y las creaturas²⁵). Excluye después dos tipos de analogía del ser, a saber, la analogía de proporcionalidad y la analogía de atribución externa. La primera es excluida por la unidad del concepto de ser: está convencido de que las creaturas son seres, lo que significa para él que son distintas de *nihil*, no por su proporción al *esse* sino por su propia entidad “absoluta”. Cuando predicamos el ser de las creaturas, no estamos hablando de su relación a Dios. Más

²³ Cf. Suárez, DM, XXVIII, 3, 18 (p. 19): “[N]on dicitur autem aliquid esse univocum vel analogum, nisi per ordinem ad inferiora”.

²⁴ Cf. Suárez, DM, XXVIII, 3, 1 (p. 13): “Quia alias nihil posset creaturis de Deo demonstrari, si sola nomina eis essent communia; id est, non possemus uti nominibus communibus Dei et creaturis ad demonstrandum aliquid de Deo, quia medium esset aequivocum”.

²⁵ Cf. Suárez, DM, XXVIII, 3, 5 (pp. 14-15): “Inter qua sprecipua ac fundamentalis esse videtur, quam attingit D. Thom. supra; nam quando effectus non adequate virtutem causae, nomen utriusque commune non dicitur univoce, sed analogice de illis”; DM, XXVIII, 3, 8 (p. 15): “[C] reaturam in nulla ratione, qua a Deo procedit, adaequare virtutem Dei, sive illa sit ratio entis, sive substantiae, sive quaelibet alia. Quia in Deo ratio entis talis est, ut includat essentialiter omnem perfectionem entis; in creatura vero non ita reperitur, sed definite et limitata ad aliquod perfectionis genus; ergo non adaequat creatura Deum, etiam in communi ratione entis; ergo non dicitur ens de Deo et creatura secundum eandem adaequatam ratione; ergo nec univoce dici potest”; DM, XXVIII, 3, 9 (p. 15): “Hae quidem rationes, et similes, graves sunt et acutae; illud tamen semper in eis difficile superses, quia vel nimium probant, vel efficaces non sunt, quia nimirum non solum probarent ens non esse univocum, sed etiam non habere unum commune conceptum objectivum Deo et creaturis, quod in superioribus probavimus falsum esse”.

aún, la analogía de proporcionalidad involucra una suerte de denominación extrínseca que tiende a ser hasta cierto punto metafórica. Cuando decimos que una llanura verde “sonríe”, por ejemplo, “sonreír”, algo solo predicado de los seres humanos, se dice sólo en tanto existe cierta proporción entre una llanura verde y una persona que sonríe. Pero como las creaturas son seres no solo metafóricamente sino por derecho propio, no hay lugar para una analogía así entre ellas y el Creador²⁶.

Tras rechazar la analogía de proporcionalidad como un tipo de analogía extrínseca, Suárez rechaza también la analogía de atribución extrínseca. Según esta última, la formalidad de la que se toma la designación es intrínseca solo al primer analogado, a partir del cual se predica a otros analogados solo a través de una relación con él –el ejemplo aristotélico clásico es el concepto de “saludable”: “un organismo es saludable”, “la orina o la sangre es saludable”, etc. (Aristóteles, *Met.*, 1003a33-b5 y 1060b32-1061a10)–. Esta es la razón por la que, en el caso del ser, Suárez “vota” sin ambigüedad alguna por la analogía intrínseca, puesto que en ella la formalidad denominadora existe intrínsecamente en todos los analogados. Sería absurdo, en realidad, decir que las creaturas son seres solo por una denominación externa. La *ratio entis* acaece en ellos intrínsecamente pero con la diferencia siguiente: existe absolutamente en el primer analogado y, solo por relación a este primero (*per habitudinem ad aliud*)²⁷, en el segundo analogado. Sin embargo –y este es el punto crucial– la relación al Creador define a la creatura no al modo de un ser como tal sino solo como un ser *creado*. Suárez sostiene la tesis de la analogía de atribución intrínseca con ayuda de argumentos que se remontan a Tomás de Aquino (en tanto el Creador, como ser *a se*, se define como existente *per essentiam*, las creaturas en tanto seres participantes existen esencialmente *ab alio*). Toda creatura es un ser mediante alguna relación a Dios, por cuanto depende de Él y en tanto imita Su ser, mucho más de lo que el accidente depende de la sustancia²⁸.

²⁶ Cf. Suárez, DM, XXVIII, 3, 10-11 (p. 16): “Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil, et aliquid actualitatis habet”; DM, XXVIII, 3, 11 (p. 16): “[O]mnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis, sicut rideredicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora et improprietatis, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens”.

²⁷ Suárez, DM, XXVIII, 3, 14 (p. 17): “[F]orma demonins intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud, utens dicitur de substantia et accidente”.

²⁸ Suárez, DM, XXVIII, 3, 16 (p. 18): “[C]reatura essentialiter est ens, per participationem ejus esse, quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua ejus participatio; omnis ergo creatura est ens per aliquem habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo, multo magis, quam pendeat accidens a substantia”.

Al final del análisis que intenta distinguir la analogía del concepto objetivo de ser de la univocidad, Suárez explica que el ser *ut sic* a partir de sí mismo (*ex se*) implica cierto orden de *prius et posterius* en sus manifestaciones²⁹. Según ello, el concepto se relaciona a sus *inferiora* (en este caso, el Creador y las creaturas) en un orden según *prius* (para el Creador) y *posterius* (para las creaturas). *Mutatis mutandi*, éste es también el caso en la relación de sustancia y accidentes³⁰. De esta manera, Suárez enfatiza el orden fundacional de las cosas como única y exclusiva medida de la predicación analógica. De acuerdo con su intención podemos concluir que para que el ser sea un concepto unívoco no es suficiente que *ens* signifique sustancia y accidente o Dios y las creaturas mediante uno y el mismo concepto formal objetivo, sino que se requiere también que este concepto unívoco sea uno perfecto, es decir, uno tanto en su relación y en su indiferencia a los *inferiora*. Este es el criterio requerido para distinguir el concepto de ser, en tanto analógico y trascendental, de cualquier otro concepto meramente genérico. Por tanto, uno y el mismo concepto de ser puede ser predicado, por ejemplo, de hombre y león unívocamente, mientras que se predica de Dios y las creaturas con el orden *a priori -a posteriori*.

Podemos aun así formular una crítica crucial³¹ contra la tesis de Suárez: ¿cómo puede el concepto de ser, siendo algo *simpliciter simplex* que incluye sus inferiores, por así decirlo, en potencia³², y que no posee diferenciación interna ni estructura, dar lugar *ex se* a los diferentes *habitudines ad inferiora*³³? En mi opinión, la solución a esta paradoja

²⁹ Cf. Suárez, DM, XXVIII, 3, 17 (p. 19): “[I]psum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se, et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit, nisi cum habitudine et dependentia a Deo; ergo in hoc déficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens, ut aequaliter, et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum, ad inferiora descendat”.

³⁰ Cf. Suárez, DM, XXXII, 2, 11 (p. 322): “[E]ns per se essentialiter postulat hunc ordine descendendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam, et per habitudinem ad illam”.

³¹ Esta es de largo la más fundamental y extendida objeción contra la concepción suareciana de la analogía del ser. Los comentaristas que formulan la objeción, o bien consideran que la doctrina de Suárez es inconsistente (Hoeres, Doyle), o bien que lleva a una univocidad indeseable (Manser, Borzyszkowski). Otros intérpretes, como p.ej., J. Santeler y L. Honnefelder, ofrecen varias soluciones al problema. Honnefelder rescata al Doctor Eximio de la acusación de inconsistencia mediante una defensa escotista, argumentando que Suárez emplea la teoría de las propiedades trascendentales basada en una teoría de disyunciones trascendentales (en este caso finitud/infinitud) que son parte del ser como tal. J. Santeler propone una solución similar a la que se presenta en este artículo, pero de forma muy breve. Cf. Borzyszkowski (1964, pp. 393-407, esp. p. 399); Doyle (1969, pp. 219-249, esp. p. 243 [1ª parte] y pp. 323-341, esp. 335-337 [2ª parte]); Hoeres (1965, p. 273); Honnefelder (1990, p. 291); Manser (1931, p. 223-231); Santeler (1931, pp. 1-43, esp. 33-34).

³² Cf. Suárez, DM, XXVIII, 3, 18 (p. 20): “[Q]uasi in potentia includente inferiora”.

³³ Suárez formula esta idea de distintas formas. Cf. DM, XXVIII, 3, 17 (p. 19): “ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se, et

reside principalmente en la teoría de la radical trascendencia íntima del concepto de ser³⁴. La teoría constituye el trasfondo del criticismo de Suárez a la doctrina escotista del carácter trascendental del ser (Darge, 1999, pp. 312-333).

En la tercera sección de la disputación II, Suárez pregunta si el concepto de ser es prescindido *ex natura rei* de sus inferiores (DM, II, 3, 1-17, pp. 82-87). Aquí Suárez debe leerse en el contexto del análisis trascendental de Escoto, que se basa en una proporción entre la composición física y la metafísica. ¿Cuál es la enseñanza de Escoto? Según el Doctor Sutil, podemos dividir cierto concepto específico (p.ej. hombre) en dos “elementos”: el elemento determinante y el elemento determinado. El concepto simple de ser, en tanto enteramente simple (como punto final de la *resolutio* conceptual) es el último elemento puramente determinado, o mejor, es enteramente determinado por sus modos intrínsecos (finitud/infinitud). Estos modos intrínsecos son, de acuerdo a Escoto, pura y simplemente elementos determinantes. No es posible predicar el ser esencialmente de estos modos. Podemos predicarlo sólo denominativa o derivadamente, esto es, podemos decir que son modos intrínsecos y e.g. diferencias últimas *del* ser, pero no ser esencial e intrínsecamente. De manera similar, en tanto últimas diferencias, los modos intrínsecos han de ser primeramente distintos (*primo diversa*) de otras diferencias. Si tuvieran algo en común con cualquier otra diferencia, no serían simples y últimos y por ello no serían primeramente distintos. En ese caso nos veríamos forzados a buscar otra serie de diferencias “últimas” y así hasta el infinito. En la aplicación del análisis trascendental de Escoto, tener algo en común significa solo poseer el *ens* intrínseca y esencialmente. Debe decirse que Escoto aplica un esquema de composición materia/forma, o potencia/acto, al análisis trascendental del ser. Esta aplicación lo lleva a sostener la tesis de que la *ratio entis ut sic* es *ex natura rei* separada de sus modos intrínsecos. Debe notarse que, en su análisis, Escoto aplica su teoría de la distinción modal, que es, fuera de toda duda, un tipo de distinción real (Wolter, 1946, pp. 24-27).

No es exagerado decir que Suárez rechaza todas las prestaciones distintivas de la concepción escotista. El denominador común de sus críticas es su teoría de la íntima

quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit, nisi cum habitudine et dependentia a Deo”; DM, XXVIII, 3, 21 (p. 21): “ipsam et ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum”; DM, XXXII, 2, 11 (p. 322): “ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam qua ad accidens”; DM, XXXII, 2, 26 (p. 327): “ens ex se postulat hunc ordinem”. Doyle (1969) formula el problema de la siguiente manera: “On the one hand, Suárez says that a creature, conceived under the most abstract and confused concept of being as such, does not entail a relationship to God. On the other hand, he tells us that the most abstract and confused concept of being of itself (*ex visua*) demands that it belong primarily to one analogate, in this instance God, and only secondarily and through this to its other analogates. Are these two paradoxical assertions reconcilable?” (p. 323).

³⁴ Esta teoría se desarrolla en las secciones 3, 5 y 6 de la disputación II.

trascendencia radical del ser. Suárez pregunta qué sentido puede tener decir que la sustancia y el ser son *ex natura rei* distintos. Al eliminar, paso a paso, todos los posibles modos de entender esa tesis, refuta la tesis “realista” mediante una *reductio ad absurdum*. Suárez argumenta que no es posible que la sustancia y el ser sean completamente distintos, porque entonces tendríamos que decir que la sustancia no añade nada al ser, lo que es absurdo³⁵. Es imposible que la sustancia y el ser se relacionen de un modo mereológico, como parte y todo, o como algo que incluye y algo que es incluido (*includens et inclusum*). Si ser y sustancia se distinguieran de algún modo, la sustancia podría resolverse en dos conceptos distintos *ex natura rei*, lo que puede mostrarse *ex parte utriusque conceptus*: por parte del ser, puede preguntarse ¿cuál sería el ser *ut sic* al que llegaríamos, *per impossibile*, de este modo? Tendría que ser algo universal o algo singular; no puede sin embargo ser universal, porque en este caso algo universal existiría en la realidad, lo que obviamente no tiene sentido³⁶. No puede ser tampoco algo singular, porque el intelecto no puede aprehender algo singular en la realidad que no sea sustancia ni accidente³⁷. De parte de la sustancia o del modo sustancial podemos preguntar: ¿está incluido el ser en ese modo, o no? Si no está incluido el ser, no es nada y en consecuencia no habrá diferencia entre el ser y la sustancia. “Nada” no puede determinar cosa alguna. Si el ser está incluido, entonces el modo incluiría el concepto entero de sustancia, en cuyo caso surgiría la pregunta de si el modo sustancial se distingue *ex natura rei* del ser o no. Si no, lo mismo podría decirse acerca de la sustancia. Si se distingue, necesariamente tendría que resolverse en dos conceptos que se distinguen *ex natura rei*, de modo que estaríamos atrapados en una regresión infinita³⁸. Más aún, la distinción *ex natura rei* entre el ser como tal y

³⁵ Cf. Suárez, DM, II, 3, 8 (p. 83): “Hoc posterius [i.e. que el ser y la sustancia sean completamente distintos] nemo dicit, neque apprehendi potest, alias substantia praeciseet formaliter sumpta, ut condistincta ab ente, non includeret ens, quod est impossibile, cum de conceptu essentiali substantiae sit esse ens simpliciter”.

³⁶ Para el argumento de que todo lo que existe en la realidad posee una entidad singular y determinada, cf. Suárez, DM, V, 1, 4 (p. 147).

³⁷ Cf. Suárez, DM, II, 3, 8 (pp. 83-84): “[S]i in ipsa praescindit, et distinguitur a modo contrahente ipsum ad esse substantiae, quaero, quale ens est illud quod manera intelligitur praeciso illo modo. Aut enim est commune, et ab omni singularitate abstractum, aut determinatum ad singulare ens. Primum est evidenter falsum. (...) Praeterquam quod vix potest mente concipi entitas realis et singularis, et tamen quod in sua intrinseca et essentiali ratione formalissime non includat rationem substantiae aut accidentis”.

³⁸ Cf. Suárez, DM, II, 3, 9 (p. 84): “Deinde idem potest ex parte alterius conceptus, seu modi contractivi entis; nam inquiri an in illo intrinsece includatur ens, necne; si non includitur, nihil est; nihil ergo addit substantia supra ens, neque illud potest efficere distinctionem inter ens et substantiam; imo nec potest determinare seu contrahere ens, aut constituere substantiam. (...) Si autem includitur, ergo et modus ille includit totum conceptum substantiae, et de illo redit quaestio, an distinguatur ex natura rei ab ente, vel non; nam si non distinguitur, idem dici poterit

sus modos es inasumible, porque tendríamos que aplicarla entonces también a Dios, lo que destruiría Su plena simplicidad³⁹. Habiendo rechazado la posibilidad de que el ser como tal y sus modos se relacionen mereológicamente, Suárez concluye su crítica a Escoto de un modo positivo: deberíamos, sugiere, interpretar esta relación como una entre un concepto simple de lo común y lo universal, por un lado, y un concepto simple del particular, por el otro⁴⁰. Al designar a Sócrates como “ser”, lo concebimos de forma menos adecuada que cuando lo concebimos como sustancia.

Suárez difiere de Escoto no solo en su teoría de la trascendencia íntima del ser sino también en el distinto criterio que propone para las distinciones modal y racional. A diferencia de Tomás de Aquino, Suárez provee descripciones sistemáticas de varios tipos de distinciones (cf. su séptima disputación, *De variis distinctionum generibus*) (Nolan, 1931, esp. p. 185). La distinción modal se introduce así:

La razón para postular estos modos (...) a priori parece ser que, en tanto las creaturas son imperfectas, y por tanto dependientes o compuestas o limitadas o mutables según varios grados de presencia, unidad o terminación, necesitan estos modos mediante los cuales todas [estas características] se completan en ellos⁴¹.

Este pasaje y la teoría general tras él sugieren qué clase de modos explotará Suárez en su metafísica: así, como ejemplos nombra los modos accidentales (*figura, sessio e inhaerentia*), los modos sustanciales (la unión modal entre materia y forma), el modo de subsistencia y la unión hipostática. Suárez concibe los modos como pertenecientes exclusivamente a los seres finitos (*perseitas, dependentia, limitatio*), no al ser como tal. Es por ello que afirma que los modos son realmente separables, pero no mutuamente⁴² (una separabilidad mutua sería la separabilidad de *duae res*) del sujeto del que son modos. Debería notarse aquí que los modos intrínsecos de ser no son

de substantia; si vero distinguitur, oportebit illum resolvere in alios duos conceptus ex natura rei distinctos, et sic in infinitum procedure”.

³⁹ La destrucción de la simplicidad de Dios fue una de las consecuencias indeseables del carácter genérico del concepto de ser, ya entre los escotistas del s. XVII (Novák, 2004).

⁴⁰ Cf. Suárez, DM, II, 3, 9 (p. 84): “[E]ns distingui a substantia (...) ut simplicem conceptum communem a simplici conceptu particulari, ita ut communis in particulari includatur, quamvis non e contrario”.

⁴¹ Suárez, DM, VII, 1, 19 (p. 256): “Ratio autem ponendi hos modos (...) a priori autem esse videtur, quia, cum creaturae sint imperfectae, ideoque vel dependens, vel compositae, vel limitatae, vel mutabiles secundum varios status praesentiae, unionis, aut terminationis, indigent his modis quibus haec omnia in ipsis compleantur”.

⁴² Cf. Suárez, DM, VII, 2, 6 (p. 263): “Dico secundo: separatio unius ab alio, quae solum est non mutua (ut vulgo appellatur), id est, in qua unum extremum potest manere sine alio, non tamen e converso, est sufficiens argumentum distinctionis modalis”.

los modos que Suárez menciona como ejemplos de modos que crean una distinción modal *ex natura rei*.

Los modos intrínsecos pueden llamarse más adecuadamente grados de intensidad de los que el ser no puede ser realmente separado, ni siquiera por el poder divino absoluto⁴³. Lo que existe como sustancia en la realidad es una sustancia completamente. Lo que existe como creatura es también enteramente creatura. Sin embargo, la formación del concepto de ser no es la formación de un concepto sin *fundamentum in re*. Suárez piensa la distinción conceptual como el medio fundamental por el que concebimos una misma cosa con conceptos diferentes. La base de estos conceptos puede encontrarse bien en la relación que hay entre las cosas mismas o bien entre los efectos de las cosas (por ejemplo, sobre la base de los efectos varios de las acciones divinas podemos distinguir en Dios la justicia de la misericordia). Puede concluirse que, mientras que la distinción conceptual de Suárez puede identificarse con la *distinctio rationis ratiocinatae minor* tomista⁴⁴, es imposible, *contra* Honnefelder, identificar esta distinción conceptual con la distinción escotista *ex natura rei*.

El problema de interpretación

Hemos visto que el concepto objetivo de ser se incluye no solo en el concepto objetivo de ser que se separa de sus *inferiora*, sino también en sus modos o diferencias positivas. Así se crea una suerte de todo potencial que potencialmente incluye a los *inferiora*⁴⁵. Como se dijo en la primera sección, tenemos que interpretar el concepto objetivo de ser no sólo en su relación al término “ser” o al concepto formal que representa el concepto objetivo como si fuera un todo cuasi-actual, sino principalmente en su relación a una

⁴³ Honnefelder (1990) apunta aquí que la interpretación que hace Suárez de Escoto es históricamente deficiente: su convicción es que la crítica suareciana al “paralelismo noético-noemático” del Doctor Sutil no se sostiene. Más aún, afirma que la concepción de Suárez no se distingue en sus rasgos básicos de la escotista y que podemos identificar en mayor o menor grado la idea escotista de una no-identidad formal en la *distinctio rationis ratiocinatae* de Suárez (pp. 229-234). Para mi lectura, la cuestión de la veracidad histórica de la lectura escotista que hace Suárez es irrelevante: lo determinante es que Suárez percibe el sistema escotista como su mayor rival.

⁴⁴ Cf. Gredt (1961, p. 233): “Distinctio virtualis duplex est: maior, quae praebet fundamentum distinguendi secundum praecisionem obiectivam (perfectam), ita ut praedicatam a praedicato perfecte praescindat, quomodo gradus metaphysici inter se praescindunt; minor, quae praebet fundamentum distinguendi secundum explicitum et implicitum tantum, prout conceptus entis ab inferioribus suis praescindit”.

⁴⁵ Cf. Suárez, DM, I, 2, 12 (p. 16): “Solum est animadvertendum, quod dialectici dicunt, genus considerari posse, vel ut totum actuale, vel ut potenziale, seu (quod idem est) considerari posse ut abstractum abstractione praecisiva, id est, secundum id tantum quod in sua ratione formali actu includit in suo conceptu objetivo sic praeciso, vel abstractione totali, ut abstrahitur tanquam totum potenziale includens inferiora in potentia”.

cosa y así a los modos reales en los que el ser es incluido, es decir, como si fuera un todo potencial. El ser, por tanto, como término analógico –en el sentido de una analogía de atribución intrínseca– surge de las cosas mismas. Sin embargo, aún debemos plantear la cuestión de cómo interpretar exactamente las formulaciones de Suárez según las cuales el concepto objetivo de ser da lugar, *desde sí mismo*, al orden de su descenso.

Tomemos la formulación de *Disputationes metaphysicae* XXVIII, 3, 17: *ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum ex vi sua postulat hunc ordinem*. . . La palabra clave en la formulación suareciana es el adverbio *quantumvis*. Honnefelder y Hoeres interpretan el término como “in quantum”, de manera que la oración sugiere un concepto abstracto, totalmente indeterminado: “el ser mismo, en cuanto es concebido abstracta y confundamente” (Hoeres, 1965, pp. 282-283; Honnefelder, 1990, p. 291). En esta lectura, sin embargo, es difícil dar sentido a *postulat*, porque un concepto así de abstracto, unívoco en el plano lógico, no puede tener *vis* para “postular” un orden de descenso. Al mismo tiempo es difícil dar sentido a la tesis de que el concepto abstracto *ex vi sua* desciende a un nivel que difiere significativamente del inicial. Existe, sin embargo, una posible lectura alternativa: en esta interpretación, *quantumvis* se traduce como “de cualquier modo” (Darge, 1999; 2004). Si se interpreta la formulación de esta manera, el sujeto ya no es el contenido abstracto del concepto sino el ser real: “el ser mismo, comoquiera que sea abstracta y confusamente recibido”. Aunque para Suárez el ser real es la “esencia real”, que es –como veremos más abajo– intra-mental, podemos pensarlo como el ser real que tiene su *fundamentum* en la similitud de las cosas. Al decir “el concepto objetivo de ser” Suárez no se refiere a nada abstracto, sino a la estructura real del ser, que puede ser algo actual o algo que se dirige a, o tiene una *aptitudo* para, la actualidad. Así, la extensión del concepto objetivo de ser no solo cubre aquello que se separa de todos los modos particulares, sino que alcanza también indudablemente a los modos. Es solo mediante esta extensión que podemos, según Suárez, hablar de la analogía del ser.

El descenso del concepto objetivo del ser podría fácilmente ser malinterpretado como un cierto tipo de estructura o proceso intra-mental, al modo de la determinación y contracción de conceptos escotista mediante el método conceptual de la *resolutio*. Sin embargo, una lectura así acentuaría de manera ilegítima la perspectiva lógica y sería de este modo demasiado favorable a la univocidad⁴⁶. El descenso, sin embargo, no puede ser un proceso físico. Por ello tenemos que acordar que el orden requerido sólo puede encontrarse en el nivel objetivo del concepto de ser, que es el objeto propio

⁴⁶ Suárez (DM, XXVIII, 3, 20, p. 20) afirma que aunque podemos ver el ser unívocamente desde un punto de vista lógico, metafísicamente es analógico: “Ens autem est analogum etiam metaphysice secundum communem objectivum conceptum, quamvis secundum illas dialécticas definitiones videatur sub univocis comprehendi. Est ergo haec responsio probabilis, nimium tamen favet univocationi entis”.

de la investigación metafísica de Suárez⁴⁷. En consecuencia podemos entender *inferiora* tanto como los muy objetivos conceptos de ser y como los *inferiora* del concepto objetivo de ser. De ahí que, si el sujeto del descenso es el concepto objetivo de ser, entonces al mismo tiempo se refiere a la conexión fundacional a través de la cual ciertos conceptos (creaturas, accidentes) están unidos, por vía de otros conceptos (Dios, sustancias), al concepto objetivo de ser como su principio común. Así, estos conceptos dependientes representan el contenido del ser en su dependencia respecto de los otros conceptos. Hay ciertamente una dualidad en el concepto objetivo de ser, que nos permite considerar el concepto objetivo de ser tanto como el sujeto y como el *terminus* del descenso. Podemos concluir, entonces, que el proceso de descenso avanza por pares, a saber Dios-creatura y sustancia-accidente, en el que un extremo (creatura y accidente) presupone el otro (Dios, sustancia), pero no al revés.

La explicación modal de ser

Suárez cierra su segunda disputación, *De ratione essentiali seu conceptu entis*, con la descripción del mecanismo de contracción o determinación del concepto objetivo de ser. La descripción que hace el Eximio de este mecanismo confirma mi tesis según la cual deberíamos entender el concepto objetivo de ser suareciano como un concepto análogo. Al inicio de la sección Suárez rechaza tres opiniones rivales. Según la primera opinión, no hay necesidad de contracción alguna porque no hay posibilidad consistente de entender el proceso de tal determinación: no puede proceder por vía de *non-ens* ni por vía de *ens*. La primera posibilidad es sencillamente absurda; la segunda posibilidad nos llevaría de nuevo a una regresión infinita. Con todo, Suárez está de acuerdo con esta opinión hasta cierto punto, es decir, en relación con el estado físico de las cosas. La opinión simplemente es inválida en el contexto de la abstracción del intelecto. La segunda opinión mantiene que el concepto de ser debe determinarse por algo que no es intrínseca ni esencialmente ser, y esto no solo en relación con el intelecto sino también en relación con la cosa misma (esta era la opinión de Escoto). La tercera tesis sostiene que el ser puede determinarse en conceptos más determinados por modos positivos y reales. La contracción se atiene entonces a la composición de ser y de algún modo, del que el concepto de sustancia, por ejemplo, se compone. Estos dos “elementos” se comportan como dos partes metafísicas (*gradus*) en los que la sustancia es divisible. Según esta tesis, el concepto de sustancia es *simpliciter simplex*, no sólo porque no es divisible en dos conceptos (esa clase de divisibilidad le corresponde sólo al ser), sino porque no es divisible en dos conceptos

⁴⁷ Cf. Suárez, DM, I, 1, 26 (p. 11): “Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum huius scientiae”.

mutualmente prescindibles. Aunque el ser se incluye en el modo de la perseidad, éste no se incluye en el ser. Queda todavía una pregunta: ¿puede resolverse en el concepto de ser y algún otro modo? Si una resolución así fuera posible, la consecuencia sería una regresión infinita. Una solución posible es que el modo de la *perseitas* es por sí mismo (*seipso*) distinto de cualquier otro modo y así no sería necesario proceder al infinito. Suárez considera esta solución una respuesta probable, aunque niega que clarifique el asunto suficientemente o que esté adecuadamente formulada⁴⁸.

Según la propia comprensión de Suárez, la sustancia, como un concepto simple, excluye cualquier posible composición entre ser y un “modo” sustancial. El Eximio afirma que la determinación procede como una comprensión más explícita de un ser que es subsumido bajo el ser como tal⁴⁹. Podemos llamar adición intrínseca o enfoque conceptual a tal contracción o explicación modal⁵⁰. El proceso opuesto no implica, como pretende Escoto, la división del término inicial en dos elementos, de los que uno es determinante y otro determinado, sino que procede *per modum* haciendo más confuso algo que es en sí mismo distinto y determinado. Este proceso puede llamarse “confusión” del todo (*praecisio per confusionem conceptum*). La tendencia tomista general de la teoría de Suárez puede verse en la larga cita que hace de *De veritate* 1, 1:

Lo que el intelecto concibe primero como lo más familiar, en lo que se descomponen todos los otros conceptos, es el ser. De ahí que sea necesario que todas las otras concepciones del intelecto se tomen de la adición al ser; pero nada puede

⁴⁸ Cf. Suárez, DM, II, 6, 3 (p. 99): “Primo, ut sit per modum compositionis ex ente et modo aliquot, ex quibus, tanquam ex partibus metaphysicis, conceptus substantiae, verbi gratia, componitur, et in eosdem est resolubilis. (...) Et hac ratione aiunt conceptus substantiae, et aliorum supremorum generum vel differentiarum, vocari simpliciter simplices, non quia non sunt resolubiles in duos conceptus mutuo praescindentes, quia unus necessario debet in alio include, scilicet, ens in modo, quamvis e converso modus in ente actualiter non includatur”; DM, II, 6, 4 (pp. 99-100): “Quod si objicias, quia repugnant fieri talem resolutionem in duos conceptus, et alterum in altero include, nam si in conceptu modi per se includitur ens per se, ergo in eo includatur totum quod in conceptu substantiae; ergo nulla facta est resolution (...) illum etiam alium modum esse resolubiles in alios simile duos conceptus, et consequenter ita posse in infinitum procedi”; DM, II, 6, 6 (p. 100): “modum per se non esse ulterius resolubiles in duos conceptus, sed seipso distingui a quolibet alio completo vel incompleto ente. (...) Haec responsio est probabilis, tamn non est satis consequenter dicta, nec rem satis declarat, ut ex dicendis in consequenti sententia patebit”.

⁴⁹ Cf. Suárez, DM, II, 6, 7 (pp. 100-101): “[H]anc contractionem seu determinationem conceptus objectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicujus entis contenti sub ente”.

⁵⁰ Cf. Darge (2004, p. 98): “Ihrzufolge geschieht die Determination der *ratio entis* zu bestimmteren Begriffen hin in der Weise einer ‘inneren Hinzufügung’”. El concepto de “enfoque conceptual” es usado por Pereira (2004, en esp. p. 667).

ser añadido como si fuera una naturaleza externa, del modo en que la diferencia se añade al género, porque cualquier naturaleza es esencialmente ser. Algunos, sin embargo, se dice que se añaden al ser en la medida en que expresan un modo de ser que no se expresa por el nombre mismo de ser⁵¹.

Concluyo así que, aunque la doctrina del Doctor Eximio del ser explota algunas prestaciones de la metafísica escotista, representa una perspectiva claramente distinta de la posición de Escoto al respecto⁵². Primero, rechaza el uso de los esquemas “potencia-acto” o “materia-forma” en el análisis trascendental y en la explicación de las relaciones de determinación en el ámbito transcategorial. Además, el doctor granadino no acepta la teoría escotista de la predicación “denominativa” o no-esencial del ser. En tercer lugar, enfrenta la tesis escotista de que el contenido de la *ratio entis* puede ser descubierto en las cosas antes de la operación del intelecto. Por tanto, la *ratio entis ut sic* no puede ser realmente (*ex natura rei*) distinta de sus modos intrínsecos.

La significación de la existencia

Para apoyar mi tesis de la doctrina suareciana de la analogía del concepto de ser, me gustaría presentar a continuación un argumento sobre el contenido de la *ratio entis*. Contra lo que afirman muchos intérpretes, no podemos decir *tout court* que

⁵¹ Suárez, DM, II, 2, 6 (p. 101): “Quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptions resolvit, est ens, unde oportet quod omnes aliae conceptions intellectus accipiantur ex additione ad ens; sed nihil potest addi quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, quia qualibet natura essentialiter est ens; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur”.

⁵² La interpretación que hace Honnefelder de la explicación modal del ser es considerablemente distinta a la mía. A pesar del hecho de que aporta la misma explicación “no compositiva”, está convencido de que la exposición que hace Suárez de Escoto no es históricamente desinteresada. Según Honnefelder, Suárez emplea parcialmente a Escoto como una suerte de oponente imaginario. Por ello afirma que Escoto defiende la misma teoría de la explicación modal del ser que Suárez. Defiende esta tesis con un ejemplo que emplean tanto Escoto como Suárez: la temperatura de ocho grados centígrados no se compone de la temperatura como tal y de la temperatura de ocho grados centígrados. Independientemente de la precisión histórica de Suárez en la lectura de Escoto, hemos visto que Suárez consideraba la doctrina de Escoto como la enseñanza de su mayor rival, de quien ciertamente hay mucho que aprender, pero que también debe ser criticado. Para el aserto de Honnefelder (1990) sobre la similitud entre Suárez y Escoto, cf. pp. 246-247. El otro intérprete “escotista” de Suárez, W. Hoeres (1965), parece tener una actitud distinta. Él ve insuficiente la explicación de Suárez por cuanto carece de una explicación sobre la mayor o menor expresividad de los conceptos, que debe ser buscada, aún más que en las doctrinas suarecianas, en las cosas mismas (p. 288).

el último objeto de la investigación metafísica según Suárez sea el *possibile logicum* unívoco⁵³. Más bien, el objeto de la metafísica, tal como Suárez lo entiende, puede resumirse sucintamente en la frase *ens in quantum ens reale*. *Ens reale* designa al *ens* tomado nominalmente (*ens in vi nominis sumptum*), es decir, a la esencia real (*essentia realis*). Los intérpretes que acentúan los aspectos unívocos de la doctrina de Suárez o bien aspectos que sugieren que su posición es inconsistente enfatizan el primer aspecto de la definición suareciana de “real” en la expresión *essentia realis*. Así, sostienen que la definición completa del adjetivo “real”, cuya función es distinguir seres reales de seres puramente intencionales es la no-repugnancia o no-contradicción. Esta lectura, sin embargo, es evidentemente reduccionista. Suárez no dice que el único sentido de “real” en su *essentia realis* sea la no-repugnancia. En la sección cuarta de la segunda disputación provee no sólo una explicación del término “esencia real” *per negationem*, sino también *per affirmationem*: la habilidad que tiene el *ens nominaliter sumptum* de existir⁵⁴. Esta existencia aptitudinal o precisiva crea una díada unitaria con la existencia actual, una díada en la que indudablemente lo actual tiene preeminencia⁵⁵. Afirmar que la explicación *per negationem* representa un análisis suficiente de la *essentia realis* implica no distinguir el ser real del ser intencional, porque, por ejemplo, algunos predicables como la especie y el género cumplen con la condición de no-repugnancia, pero como tales no son capaces de ser producidos por el poder absoluto de Dios, ni siquiera en la filosofía escotista, en la que la formalidad de “hombre” difiere de la formalidad *Socrateitas* (Darge, 2004, pp. 40-41). Por ello es incorrecto decir que el objeto de la metafísica de Suárez es alguna existencia unívoca posible (*ens possibile*) o la posibilidad o capacidad de existir⁵⁶. La realidad del ser

⁵³ Cf. Courtine (1990, p. 287): “Le hors-néant qui suffit à stabiliser l’objet de la métaphysique générale n’a pas même besoin d’en appeler à une effectuation à venir, ne requiert aucune référence –même implicite– à la sphère de l’existence”; Doyle (1979, en esp. p. 206): “the common denominator of being (...) and the object of metaphysics is simple non-repugnance or non-self-contradiction”; Rompe (1968, pp. 134 y 139) afirma que Suárez concibe el ser como un *logische Übergattung* y su metafísica como una *Wissenschaft von den Bedingungen des Wesenheitens*.

⁵⁴ Cf. Suárez, DM, II, 4, 7 (pp. 89 y 90): “[E]t sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis”; “unde solum dicere possumus, essentiam realem, eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere”.

⁵⁵ Cf. Suárez, DM, II, 4, 9 (p. 90): “Primo enim ens significasse videtur rem habentem esse reale et actuale, tamquam participium verbi essendi; inde vero translate est illa vox ad praecise significandum id quod habet essentiam realem”. Cf. también Pereira (2004, p. 667).

⁵⁶ Más arriba (nota 23) he citado el pasaje (DM, II, 2, 36, p. 81) en el que Suárez considera la significación unitaria y el sentido uniforme del ser como algo más ciertos según su analogía, y he presentado también su afirmación de que si algo debe negarse ha de ser la analogía. Para comprender el significado del pasaje completo es importante atender también al enunciado inmediatamente siguiente: “Re tamen vera neutram negari necesse est, quia ad univocitatem non

no es su no-repugnancia, sino la existencia actual, que es algo extra-mental⁵⁷. El ser aptitudinal no puede ser identificado con la existencia posible, porque la existencia posible, a diferencia de la aptitudinal, se caracteriza por la privación de la existencia actual. Como tal, a diferencia del ser aptitudinal, no puede predicarse de Dios. En comparación con la existencia aptitudinal, la existencia actual es un concepto menos precisado y más explícito. No constituye una existencia posible porque la existencia posible no prescinde de la existencia actual, sino que la niega y excluye⁵⁸. Es incorrecto, por tanto, confundir el ser aptitudinal, que es la existencia tal como se presenta a la conciencia intra-mental, con el ser potencial. Mientras que podemos predicar la existencia aptitudinal de Dios, la existencia posible no puede predicarse de Él⁵⁹.

Conclusión

¿Debe la doctrina de la analogía del Doctor Eximio ser considerada apenas como un momento particular en la historia del desarrollo (*Entwicklungsgeschichte*) de la metafísica de la tradición tomista (Ashworth, 1995, p. 75)? A pesar de los indudables parecidos que tiene con “aquellos tomistas que precedieron a Cayetano, así como con las posiciones de autores del s. XVI como Domingo de Soto” (Ashworth, 1995, p. 74), no podemos pasar de largo, entre otras muchas diferencias, la principal que tiene el pensamiento de Suárez con los tomistas: la distinta metodología de las *Disputaciones metafísicas*. Mientras que el primer volumen del compendio sistemático de la metafísica de Suárez está enfocado en el ser *ut sic*, así como en sus propiedades y causas trascendentales, el segundo volumen se concentra en “tipos especiales” de seres (*divisio entis*), que son el ser infinito y el finito. Mientras en el primer

sufficit, quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis”.

⁵⁷ Cf. Suárez, DM, XXXI, 1, 1 (p. 224): “ens, in quantum ens, ab esse dictum est, et per esse, vel per ordinem ad esse habet rationem entis”; DM II, 4, 1; p. 88: “esse enim et existere idem sunt, ut ex communi usu et significatione horum verborum constat”; DM XXXI, 7, 2; p. 251: “esse aequae patet ac ipsum ens, cum ens ab esse dictum est”.

⁵⁸ Cf. Suárez, DM, II, 4, 9 (p. 90): “ens enim in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam, seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo; ens vero ut participium est, significat ipsum ens reale, su habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum”. Para excluir la posibilidad de una interpretación “unívoca” de la metafísica de Suárez, tendríamos que analizar sus doctrinas de la existencia posible, de las causas ejemplares de los seres finitos en la mente de Dios, y de la verdad trascendental. Tal análisis así excede, sin embargo, los límites de este trabajo.

⁵⁹ Cf. Suárez, DM, II, 4, 11 (p. 91): “Quod inde etiam manifeste patet, nam ens in vi nominis sumptum commune est Deo, et creaturis, et de Deo affirmari vere potest; ens autem in potentia nullo modo potest praedicari de Deo”.

volumen la significación unitaria y el sentido uniforme del ser asegura la requerida unidad de la ciencia, es en el segundo volumen, con su especial *ordo doctrinae* que guía la exposición de Suárez, donde aparece la división analógica del ser. La división analógica, enraizada en las cosas mismas, provee a Suárez de un método a priori para su investigación sistemática, que es distinta del orden de nuestro conocimiento (aprovechado por Tomás de Aquino y su escuela). Es por ello que Suárez comienza su segundo volumen con el ser infinito y solo entonces se mueve a la consideración del ser finito. Esta es también la razón por la que primero analiza la sustancia y solo después los accidentes.

Referencias

- Ashworth, E. J. (1995). Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background. *Vivarium*, 33, 50-75.
- Borzykoszkowski, M. (1964). Koncepcjabytu w metafizyce Suáreza. *Studia Warmińskie*, 1, 393-407.
- Courtine, J.-F. (1990). *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Darge, R. (1999). Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seienden nach F. Suárez. *Philosophisches Jahrbuch*, 106, 312-333.
- Darge, R. (2004). *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*. Leiden-Boston: Brill.
- Doyle, J. P. (1969). Suárez on the Analogy of Being. *The Modern Schoolman*, 46, 219-249.
- Doyle, J. P. (1979). Heidegger and the Scholastic Metaphysics. *The Modern Schoolman*, 49, 201-220.
- Gracia, J. E. (1991a). Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism? *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65, 287-309.
- Gracia, J. E. (1991b). Suárez and Metaphysical Mentalism. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 349-354.
- Gredt, J. (1961). *Elementa philosophiae aristotélico-thomisticae*. V. 2. Freiburg: Herder.
- Hoeres, W. (1965). Francis Suárez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio Entis*. En J. K. Ryan y B. M. Bonansea (Eds.). *John Duns Scotus, 1265-1965*. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Honnfelder, L. (1990). *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Meiner.
- Manser, G. M. (1931). Nochmals: Die Analogielehre des Franz Suárez. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 55, 223-231.
- Nolan, P. E. (1931). The Suárezian Modes. *Proceedings of the Annual Convention of the Jesuit Educational Association, Mid-West Division*, 10, 184-200.

- Novák, L. (2004). Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barjokním scotismu. *Filosofický časopis*, 52(4), 569-589.
- Pereira, J. (1999). The Achivement of Suárez and the Suárezianization of Thomism. En A. Cardoso, A. M. Martins y L. R. Dos Santos (Eds.). *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e modernidade* (pp. 133-156). Lisboa: Edições Colibri & Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Pereira, J. (2004). The Existential Integralism of Suárez: Reevaluation of Gilson's Allegation of Suárezian Essentialism. *Gregorianum*, 85, 660-688.
- Rompe, E. M. (1968). *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozess und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. Und 17. Jahrhunderts* (tesisdoctoral). Universidad de Bonn.
- Santeler, J. (1931). Die Lehre von der Analogie des Seins. *Zeitschrift für katolische Theologie*, 55, 1-43.
- Wolter, A. B. (1946). *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. Washington DC: The Catholic University of America Press.

Recepción: 22/07/17

Aprobación: 17/08/17