

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



**En torno a la noción de esencia como ser y participación
en relación con la bienaventuranza en Francisco Suárez**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN
FILOSOFÍA**

AUTOR:

OSCAR EDMUNDO YANGALI NÚÑEZ

ASESOR:

DR. SANDRO ROBERTO D'ONOFRIO CASTRILLÓN

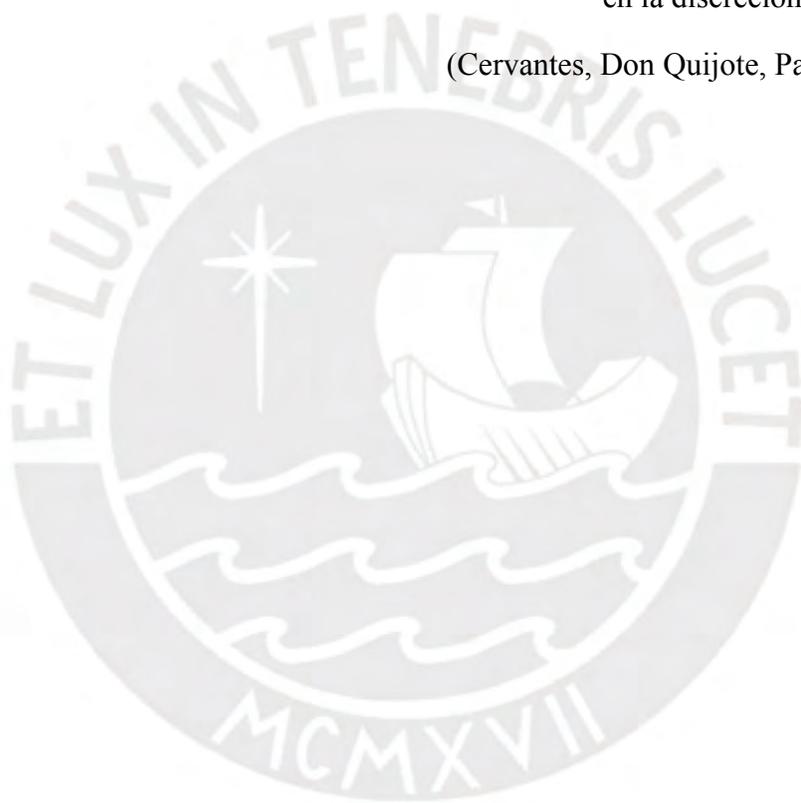
Lima, 2018

RESUMEN

En *De ultimo fine hominis* Francisco Suárez señala que la esencia de la bienaventuranza consiste tanto en un acto del intelecto en conjunción con un acto de la voluntad, quedando así que la bienaventuranza que puede alcanzar el hombre consistiría esencialmente tanto en la visión como en el amor. Así, podemos incluir el acto de la voluntad en la esencia de este fin último según Francisco Suárez como algo que también compone formalmente la esencia de la bienaventuranza. El Doctor Eximio señala que es necesario el conocimiento de la especie a modo de un acto primero, de donde nuestro amor podrá completar la esencia de la bienaventuranza a modo de un acto segundo. No obstante, también señala que así como en las substancias compuestas la materia y la forma se componen causalmente y guardan relación entre sí, del mismo modo el intelecto y la voluntad se necesitan mutuamente puesto que guardan una unidad esencial y relación entre sí para definir la esencia del fin último. Por este motivo, sostengo que en Francisco Suárez, en la medida que tanto la visión intelectual como el amor de la voluntad conforman la definición esencial de la bienaventuranza, se comprenderá una definición propia de Suárez que sólo es posible postular a partir del desarrollo de los conceptos de esencia y de ser en correlación con el principio de individuación y la analogía de atribución intrínseca. De esta manera, se busca establecer una investigación en torno a la bienaventuranza según Suárez con arreglo a una concepción propia acerca de la esencia y el ser individual.

«—Con todo eso, vamos allá, Sancho —replicó Don Quijote—,
que como yo la vea, eso se me da que sea por bardas
que por ventanas, o por resquicios, o verjas de jardines;
que cualquier rayo que del sol de su belleza llegue a mis ojos
alumbrará mi entendimiento y fortalecerá mi corazón,
de modo que quede único y sin igual
en la discreción y en la valentía.»

(Cervantes, Don Quijote, Parte II, Cap. VIII).



*Dedico este trabajo a mis amigos
Ángel, Marko, Guillermo y Lizardo,
por estos años de confianza y asistencia*



AGRADECIMIENTOS

Para la presente tesis agradezco a mi asesor el profesor Sandro R. D'Onofrio por su supervisión y apoyo en el presente trabajo, así como por mi acercamiento a la filosofía de la escolástica. Agradezco también al profesor Luis Bacigalupo por su ayuda a esclarecer diversos puntos por medio de sus clases y conversaciones. Asimismo, agradezco a mis amigos Milko Pretell y Pablo Carreño por ayudarme con el latín en las ocasiones en que fue oportuno, así como también agradezco a la profesora Rosa Elvira Vargas por atender a diversas consultas mías en torno a diversos temas concernientes. Finalmente, agradezco también al p. Cléber E. S. Dias, de quien siempre tengo presente sus consejos buscando el cuidado minucioso.

ÍNDICE

Introducción	1
I. La esencia y la entidad.....	4
1.1. El principio de individuación de la entidad	6
1.2. La esencia del ente como individual... ..	22
II. Conocimiento y realidad	36
2.1. La esencia con relación a los conceptos formal y objetivo	38
2.1.1. La semejanza y la unidad del conocimiento.....	40
2.1.2. La ontología del singular	59
2.2. El ente y la esencia individual.....	85
2.2.1. El ente real como ente en potencia y en acto.....	85
2.2.2. La no distinción real entre esencia y existencia.....	92
2.2.3. El conocimiento directo del singular.....	117
III. Ser, participación y bienaventuranza	127
3.1. La esencia del ente finito y la analogía de atribución.....	130
3.1.1. La unidad del concepto de ente en relación con la analogía	131
3.1.2. El ser por participación y la analogía de atribución intrínseca.....	145
3.2. La esencia de la bienaventuranza en relación con el intelecto y la voluntad... ..	165
3.2.1. La acción de la creatura en relación con el intelecto y la voluntad	172
3.2.2. La razón de fin y la esencia de la bienaventuranza	182
Conclusiones.....	206
Bibliografía.....	211

INTRODUCCIÓN

En la definición sobre la esencia de la bienaventuranza, Francisco Suárez sostiene que ésta consiste en la unión tanto del acto del intelecto cuanto del acto de la voluntad, pues tanto la visión como el amor de Dios conformarán la esencia del fin último del ser humano. Por esta razón, considero necesario hacer un examen acerca de qué concepción metafísica es la que ha llevado a Suárez a comprometerse con esta definición, ya que considerar al intelecto y a la voluntad como partes esenciales de la bienaventuranza tiene una relación con su propia concepción en torno a la esencia como individual.

La tesis que defiendo consiste en establecer una analogía de atribución intrínseca entre la bienaventuranza del ser humano y la bienaventuranza de Dios a partir de lo dicho por Suárez, con base en esta noción de esencia individual propia de su metafísica. Y es que Suárez señala que la visión de Dios por parte nuestra es un acto intelectual mientras que el amor de Dios es producido por un acto de la voluntad, y, por tanto, son facultades distintas. Sin embargo, no basta señalar que estas dos facultades apuntan hacia el mismo bien de un modo compositivo, sino que será por medio de una causalidad entre sí que Suárez llega a esta definición. Con el fin de establecer una analogía de atribución intrínseca entre la esencia del ser bienaventurado de Dios y del ser bienaventurado del ser humano, desarrollaré cómo es que la esencia humana no es sino posible como una unidad estrictamente individual y participativa con relación a su fin último, a saber, Dios. De este modo, me propongo desarrollar una investigación acerca del concepto de esencia en la metafísica de Francisco Suárez y sus consecuencias en la concepción que sostiene en *De ultimo fine*.

La importancia del presente trabajo radica en que el concepto de esencia que expone Suárez presenta una nueva síntesis conceptual respecto del pensamiento escolástico de la edad media, y que ella también nos proporcionará una concepción propia del ser humano y de su último fin a partir del énfasis en su individualidad. Si bien es cierto que Suárez guarda ciertas similitudes con sus predecesores, ha sido el interés por adecuar las tesis de Suárez a las de algún filósofo medieval las que muchas veces nos han llevado a diversas interpretaciones de su pensamiento no tan acordes con lo escrito por él. Así, por ejemplo, ha ocurrido el intento de adecuar su pensamiento al tomismo o al nominalismo sin más, tratando de relacionar a nuestro autor con la pretensión de ser el manso seguidor de un ideario oficial, o bien la de ser una especie de

solapado escritor subversivo que traicionó dicha doctrina. En todo caso, cabe decir que es innegable la aparente intención de Suárez por no mostrarse reacio al tomismo de acuerdo con la intención de su padre fundador, lo que sin lugar a dudas puede dificultarnos la interpretación de muchas nociones de su filosofía. Sin embargo, existe en Suárez la pretensión de elaborar un pensamiento singular que sea resultado de sus propios análisis y conceptualizaciones. No es muy importante señalar si Suárez es fiel o no a alguna escuela en particular cuanto explicar su pensamiento a la luz de una concepción filosófica propia, la cual mantengo yo que se encuentra dentro de un «conceptualismo» o «nominalismo moderado». No obstante, pretendo abordar y aclarar en lo posible estas confusiones en la medida que sean pertinentes para el objetivo de mi trabajo, ya que estos diferentes puntos de vista que Suárez discute le permiten gestar una auténtica concepción de la esencia, la cual influye no sólo en su concepción del fin último sino en la necesidad de explicar, ante todo, la esencia del individuo. Esto, dicho sea de paso, también nos permite una mejor comprensión de la entidad como se desarrollará en la modernidad.

Basaré mi investigación para el análisis del concepto de esencia en su filosofía, por lo que me referiré principalmente a las *Disputaciones Metafísicas*¹ de nuestro autor, y me apoyaré en otras obras del autor con la finalidad de ayudar a la respuesta de diversos problemas en la medida que lo demande. Finalmente, haré examen de lo investigado respecto de lo dicho por Francisco Suárez en su *De ultimo fine hominis* para ofrecer su exposición sobre la esencia de la bienaventuranza.

La presente tesis analiza la concepción de la esencia individual en relación con la bienaventuranza del ser humano de acuerdo con Suárez. Así, en el primer capítulo, comienzo por examinar la esencia y la unidad substancial de los entes, revisando primero lo que es el principio de individuación de las substancias compuestas, y luego estableciendo el concepto de esencia que desarrolla Suárez. En el segundo capítulo, analizo nuestro conocimiento esencial en la relación concepto formal-concepto objetivo; para así examinar después en qué consiste el ente real y por qué su correlato con el conocimiento directo del singular. En el

¹ Para el presente trabajo utilizo la edición: SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputaciones Metafísicas*, Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid: 1960-1966 (7 Volúmenes). Citada abreviadamente en adelante como *DM*.

tercer capítulo, examino el concepto de analogía que maneja Suárez analizando el ente y su esencia individual en cuanto finita y participante; finalmente, analizo cómo es que Suárez elabora una definición propia sobre la esencia de la bienaventuranza a la luz de lo que concibe como la acción y su relación con nuestra participación en el fin último.



CAPÍTULO PRIMERO

LA ESENCIA Y LA ENTIDAD

En las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez podemos evaluar qué concepción tiene nuestro filósofo acerca de la esencia, la entidad y su conocimiento. Sabemos que el pensamiento de Suárez ha sido asociado, por ejemplo, al tomismo, al escotismo o al nominalismo a lo largo del tiempo. Y es que Suárez señala que todo lo que existe como real son los entes individuales, sin embargo, no se agota en señalar esto sino que también afirma un conocimiento del universal con fundamento en la realidad. Con lo que, desde ya, podemos ir avizorando que el pensamiento de Suárez no puede reducirse a una de las orientaciones filosóficas mencionadas sin más. Suárez cree que es posible establecer un discurso metafísico acerca de la entidad, y aunque no encuentra en principio realidad alguna en una razón universal en las cosas sino en algo producido por nuestro intelecto, señala que de todas maneras es necesario alcanzar un conocimiento esencial.

¿Qué entiende Suárez por esencia y qué tipo de conocimiento esencial será desarrollado por nosotros? ¿Será, acaso, el fin del conocimiento tan sólo la esencia de las cosas sin percibir un cierto acercamiento hacia el ser y la unidad individual? ¿Cómo es posible, entonces, armonizar un conocimiento esencial de las cosas con dicho acercamiento al ser y la unidad individual? Para Suárez definitivamente hay un conocimiento esencial de las cosas en tanto conceptual, sin embargo, no en virtud de alguna realidad universal separada ni anterior a la que es concebida por nuestro intelecto. Esta concepción es posible de ser desarrollada gracias a que la esencia guarda relación con los conceptos de ser y de unidad individual. Toda entidad será real fundamentalmente porque existe individualmente, de modo que toda entidad que una vez fue creada por Dios es dicha entidad en virtud de su propia constitución substancial.

Suárez, con todo, no es ecléctico, si por tal se entiende al hombre que en cada momento científico adopta una postura la más cómoda para salir del paso y escabullirse de las angustias intelectuales sin tener en cuenta principios inmutables o posiciones ya adoptadas. Eclecticismo, en Suárez –y de nuevo nos inspiramos en Grabmann–, vale tanto como personalidad, independencia y originalidad; es progreso de construcción y formación con materiales procedentes tal vez de canteras varias; es innovación y a la vez conservación tradicional, un *vetera novis augere*, sometiéndose, sí, de corazón y de mente al magisterio de Santo Tomás, pero con la misma noble

independencia y dignidad con que el Aquinate se sometió a sus maestros, a San Agustín, en teología, a Aristóteles, en filosofía.²

La filosofía de Suárez contiene muchas reflexiones heredadas por los pensadores de la escolástica medieval, por lo que su filosofía se deriva de un largo proceso de disputas y concepciones en deuda con esto precedente. Si no se le acepta como tal, a saber, como una filosofía abundante en reformulaciones y aportes diversos, podríamos encasillar el pensamiento de Suárez bajo la repetición de una concepción anterior y restarle originalidad. Por eso, la intención del presente trabajo es la de dilucidar qué es lo que entiende Suárez cuando nos habla de diversas nociones como las de unidad, entidad, esencia, etc., sin la necesidad de pronunciarnos de manera conclusiva sobre una posible apelación de su filosofía, aunque sí analizándola lo más exhaustivamente posible con el fin de mostrar al menos en qué se diferencia de las anteriores y cómo ello repercutirá en su concepción de la esencia de la bienaventuranza. En lo sucesivo, este desarrollo pretende cuestionar pareceres reductivos, acaso exagerados, y hacer patente de mejor modo qué postura considerar como más adecuada y conveniente para un ecléctico pensador como señala arriba Iturrioz.

Suárez nos expone una metafísica que aboga por la entidad en cuanto individual o singular, con lo que rechaza el postulado de una naturaleza común como una entidad real aparte o anterior a las cosas mismas. La naturaleza común no es una entidad existente sino que sólo serán los entes concretos los que se encuentran actualmente en la realidad. Esto le va a conducir a Suárez a comprender que el problema en torno al principio de individuación de los entes concretos, el cual consiste en saber si es la forma o la materia la que fundamenta la contracción de la especie en algo singular, consistirá en la misma individualidad del ente concreto y no en uno solo de estos elementos de la misma entidad individual. Así, si hablamos de substancias compuestas como los seres humanos, en tanto que al fin y al cabo son entes individuales, aunque se trate de substancias compuestas, su principio de individuación no residirá en la sola materia ni en la sola forma, sino en la unión de ambas. Lo individual pertenece tanto a la materia concreta de un individuo cuanto a su forma individual, las cuales unidas conforman al ente como tal. De esta manera, la esencia de un ente individual en cuanto individual será la única esencia que podemos considerar metafísicamente como real, no así la

² ITURRIOZ, JESÚS, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I.*, Colegio Máximo de S. I. de Oña, Madrid: 1949, p. 50.

consideración de una esencia universal e idéntica que fuera realmente separable o que sea una parte residente en los entes individuales. La concepción de esencia que maneja Suárez consistirá en la esencia individual o esencia del ente concreto, porque sólo el ente individual es un ente real y actual.

No obstante, esta concepción individual de las esencias, no deja de tener un problema sobre la consideración de nuestra ciencia, la cual tiene que ser capaz de establecer un discurso universal, ya que en caso contrario no habría ciencia posible. Y es que, ¿cómo es posible establecer un discurso metafísico universal válido siendo consideradas las esencias estrictamente como individuales? ¿Qué habrá que sea fundamento formal de la universalidad a pesar de no existir una esencia de manera separada ni siendo una parte de las sustancias?

¿Supone esto un cierto desarrollo en relación con el individuo mismo? En resumen, ¿cómo entiende Francisco Suárez la esencia del ente en cuanto individual? Por tanto, esta noción de esencia es la que considero necesario examinar con relación al ente individual con el fin de elaborar una mejor comprensión de los condicionamientos de la concepción suareciana del ente, de nuestro conocimiento, y de la esencia de la bienaventuranza del hombre.

1.1. El principio de individuación de la entidad.

Para abordar el pensamiento de Suárez con relación a la esencia individual del ente hay que mencionar que para nuestro filósofo todo lo que existe y es real es individual y no universal. Tratando de esclarecer la diferencia entre lo que es individual de lo que es universal, Suárez nos recuerda que estos se oponen de modo cuasi privativo, a saber, en tanto que lo universal se afirma como aquello que es comunicable a muchos inferiores o subordinados a él, mientras que lo individual no, ya que lo individual, de acuerdo con Aristóteles, es uno en número así como lo universal se encontraría comunicado en cada ente individual ³. Esta manera de comprender la relación entre lo singular y lo universal se refleja en cuanto “la humanidad, como tal, en su concepto objetivo, no dice algo singular e individual, porque aquel concepto es de suyo común a muchas humanidades (...), y en ellas la misma razón de humanidad se multiplica” ⁴. Es decir, que cuando nos referimos al concepto objetivo de un universal necesariamente lo referimos hacia su multiplicación en diversos singulares, del mismo modo

³ Cf. *DM*, V, Sec. 1., p. 564.

⁴ *Ibid.*

que la humanidad está multiplicada en la diversidad de humanidades que posee cada ser humano individual. Así, “la razón de humanidad es superior y común a muchos en cuanto inferiores; pero, en cambio, tal humanidad, por ejemplo, la de Cristo, es individual y singular”⁵, por lo que no podemos hablar de la humanidad en cuanto universal como algo que sea poseída por un hombre singular sino precisamente indicando que lo que se encuentra en cada hombre es su humanidad individual en cuanto tal. No hay, por tanto, una misma esencia humana de la que todos los seres humanos participen a modo de una esencia separada o preexistente a los seres humanos individuales. La humanidad individual no puede confundirse con algo universal “ya que toda aquella razón o concepto objetivo de tal humanidad [individual] no puede ser común a muchos que bajo aquella razón sean multitud, es decir, a muchas humanidades”⁶. Así, debemos señalar que para Suárez lo que define a la entidad en cuanto unidad individual es precisamente esa cuasi privación de la universalidad o, dicho de otra manera, la negación de la comunicabilidad o división hacia inferiores⁷. Ser un ente individual consiste, sobre todo, en no ser algo comunicable, es decir, en no ser algo común a muchos.

Ahora bien, siendo tomada la entidad en su razón de unidad será tomada exclusivamente como individual y no universal, ya que un universal precisamente es divisible o comunicable a varios singulares que posean dicha misma razón universal. Por ello, Suárez dice que “el hombre, en cuanto tal, no es una entidad singular, porque es divisible en varios que poseen entera la razón de hombre”⁸; en efecto, el hombre tomado universalmente es comunicable a varios hombres, de modo que el universal *hombre*, por definición, no es un singular. Ahora bien, el concepto objetivo de alguna cosa puede poseer efectivamente una cierta unidad e indivisión en la mente, pero Suárez hace énfasis en que no basta que algo sea considerado indiviso para ser una entidad individual, ya que dicha propiedad de indivisión sólo le conviene conceptual o accidentalmente. Es necesario, por tanto, que para que algo sea considerado un ente indiviso sea uno realmente. De esta manera, Suárez emprende la consideración de tomar a las entidades únicamente como cosas singulares, poseyendo su razón de unidad por caracterizarse como la negación de la división en la realidad, “pues la razón de unidad, como

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 565.

⁸ *Ibid.*

dijimos arriba, no consiste en la sola indivisión, sino en la entidad indivisa”⁹. Así, Suárez deducirá que la unidad que es por sí misma individual y singular consistirá en la entidad que es exclusivamente una por su naturaleza e incommunicable¹⁰, a saber, el ente individual mismo. Señala Suárez:

Explicada, por tanto, así la razón de individuo o de ente singular, hay que decir que todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales. Digo *inmediatamente* para excluir las razones comunes de entes que, como tales, no pueden existir inmediatamente, ni tener actual entidad más que en las entidades singulares e individuales, desaparecidas las cuales, es imposible que permanezca nada real, como tratando de las primeras sustancias dijo Aristóteles en los *Predicamentos*, c. de la *Sustancia*.¹¹

Todas las cosas que existen o pueden existir inmediatamente son entes individuales, ya que la razón de individuo se encuentra en la base de la razón de unidad real. Las razones comunes no pueden existir inmediatamente en la medida que desaparecidos los entes singulares no puede permanecer algo que sea real o que tenga existencia actual, ya que precisamente sólo los individuos de una especie son los que son reales, no las razones comunes. Son individuales todas las cosas que existen o pueden existir, ya que por ejemplo existe un tigre o, en el caso de que no exista en la realidad, podría existir *un* tigre singular pero no *la razón* de tigre. Será, más bien, gracias a los entes singulares o individuales que podemos producir alguna razón común de ellos con nuestra inteligencia.

Para Suárez es lógico pensar que no puede ser real en cuanto existente o ser en acto una razón común la cual se encuentre dividida en los entes singulares, pues si dicha razón común fuera una entidad tendría que ser por definición algo indiviso e incommunicable para ser precisamente una entidad concebida como individual y real. Y es que sólo es entidad real lo que es unidad individual, y la unidad no puede repartirse en muchos ni dividirse puesto que precisamente debe ser una sola unidad in-dividual. Una razón común pensada como entidad se encontraría dividida precisamente para ser una razón común, con lo que añade Suárez: “en cuanto está en una, se dividiría de sí misma en cuanto que está en la otra, cosa que encierra una contradicción manifiesta”¹². De esta manera, una razón común pensada como entidad sería simplemente

⁹ *Ibid*, p. 566.

¹⁰ *Cf. Ibid*.

¹¹ *Ibid*.

¹² *Ibid*, p. 567.

imposible porque su unidad le debería impedir ser una razón común, ya que por definición una razón común debe ser múltiple en tanto comunicable. En otras palabras, dicha razón común o universal para ser real tendría que ser otro individuo aparte de los individuos que participarían de él, lo que para Suárez haría que dicha razón común pierda su universalidad o comunicabilidad. Por ello, Suárez reafirma: “toda entidad, por lo mismo que es una entidad en la naturaleza, es necesariamente una del modo dicho, y por lo mismo, singular e individual”¹³. Por lo tanto, si todo lo que es entidad debe ser unidad, y siendo la unidad algo indivisible por definición, entonces una razón común o universal no puede ser una entidad precisamente por ser divisible y comunicable a muchos.

Ahora bien, teniendo en cuenta que todas las cosas individuales son entidades precisamente por su unidad individual, cabe examinar a partir de Suárez si estas realidades actuales en cuanto individuales añaden algo a la naturaleza común o específica¹⁴. Es decir, ¿qué añadido es el que se hace cuando hablamos de una entidad individual para la naturaleza universal la cual es abstracta? Se admite, pues, que los individuos deben añadir una negación a la naturaleza común para constituir la unidad del individuo, pero con esto aún no podemos concluir una respuesta a dicha pregunta. La razón es que, en el fondo, se está buscando una respuesta al problema sobre el principio de individuación de las sustancias compuestas, problema que hereda Suárez de la tradición escolástica. Sin embargo, Suárez contesta a la pregunta:

Digo, en primer lugar, que el individuo añade a la naturaleza común algo real por razón de lo cual es tal individuo y le conviene aquella negación de divisibilidad en varios semejantes. (...) Y se prueba por lo que dijimos hace poco, pues la naturaleza común de suyo no pide tal negación y, sin embargo, tal negación conviene a esa naturaleza por sí e intrínsecamente en cuanto existe en la realidad y se ha hecho ésta; luego algo se le ha añadido por razón de lo cual se ha unido a la naturaleza común la negación, porque toda negación que conviene intrínseca y necesariamente a alguna cosa, se funda en algo positivo que no puede ser conceptual, sino real, puesto que aquella unidad y negación conviene a la cosa misma verdaderamente y por sí.¹⁵

La entidad individual añade algo real a la naturaleza común, a saber, ella misma en cuanto tal, pues es ella misma la que constituye dicha realidad que decimos se añade a la naturaleza

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. *Ibid.*, Sec. 2, p. 569.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 574-575.

común, la cual no es real al menos no al modo como lo son las cosas singulares. Así, una naturaleza común se ha hecho *esta* naturaleza gracias a la realidad de un ente individual. Razón por la cual pasa a existir dicha unidad individual y se niega a sí misma la capacidad de división entre varios inferiores, lo que significa su misma individualidad o in-división. Así, toda substancia individual es considerada una negación de la naturaleza común desde el momento que se hace real, pues se constituye en una unidad individual realmente existente. Por este motivo algo real y verdaderamente existente ha sido añadido a dicha naturaleza común para que hablemos de una negación de la misma. Hay que decir, por tanto, que dicha negación se concibe a partir de algo que llega a ser real, a saber, el individuo en cuanto tal, por lo cual se fundamenta en algo positivo y no en algo meramente conceptual.

Ahora bien, Suárez señala que sólo si hablamos de la naturaleza común es que la unidad individual añade algo real, es decir, su misma entidad singular. Pero si hablamos de razón o naturaleza específica el modo de hablar cambia circunstancialmente. Señala Suárez:

Digo, en segundo lugar, que el individuo, como tal, no añade nada que sea realmente distinto de la naturaleza específica, de tal manera que en el mismo individuo, Pedro, por ejemplo, se distingan *ex natura rei* la humanidad en cuanto tal, y esta humanidad, o más bien aquello que se añade a la humanidad para que se haga ésta (que suele llamarse hecceidad o diferencia individual), y, por consiguiente, constituyen una verdadera composición en la misma cosa.¹⁶

Al hablar de naturaleza específica, Suárez señala que la unidad individual no añade nada con distinción real a dicha naturaleza específica. Y es que, evidentemente, ya suponemos que al decir en la cita anterior de que la entidad singular añade algo real nos referiremos a la misma entidad singular y concreta en cuanto tal, la cual es la única realmente existente. Empero, aquí se dice que dicha entidad singular no añade nada realmente distinto a la naturaleza común. Por este motivo, Suárez coloca el ejemplo de que en Pedro no pueden distinguirse por naturaleza la humanidad en cuanto tal y la humanidad de Pedro. Es decir, *esta* humanidad de Pedro no debe ser considerada una cosa real que se haya añadido a otra cosa, a saber, al individuo en cuanto tal. El individuo en cuanto tal, Pedro, no se distinguirá realmente de esta humanidad suya, pues sólo *esta* humanidad es la que es real al constituir una unidad individual, no la

¹⁶ *Ibid*, p. 575.

humanidad como razón común¹⁷. Así, se entiende que la naturaleza específica en cuanto tal no es que no pueda ser algo real, sino que es real gracias a las múltiples constituciones reales de los entes individuales mismos. De manera que, al ser real la naturaleza específica sin ser real la naturaleza común o universal, es necesario señalar que el individuo se identificará en la realidad con su propia naturaleza específica, de modo que Pedro será su misma humanidad o, dicho de otra manera, no podrá separarse la humanidad de Pedro de Pedro mismo. La noción de *diferencia individual*, según Suárez, será la que nos permitirá hablar de la unidad individual misma donde la humanidad como tal sólo es concebida como real en cuanto es *esta* humanidad individual.

De este modo, la respuesta en torno a la pregunta por el principio de individuación de las sustancias compuestas consistirá, para Suárez, precisamente en esta *diferencia individual*, la cual postula que la razón o naturaleza específica constituida como real se dará debido al ente individual mismo. Es decir, una unidad individual posee su ser real en tanto que posee su propia naturaleza específica individuada o *diferencia individual*. Esta unidad individual o singular es lo único real, pero ello no quiere decir que para Suárez dicha entidad singular no tenga naturaleza específica, sino que no es posible hablar de su naturaleza específica como si fuera una cosa aparte o realmente distinta de las cosas singulares. De manera que sólo será posible hablar de naturaleza específica a partir de la misma diferencia individual de un ente y no de una naturaleza común que fuera real o separable de los individuos mismos.

La explicación que nos brinda Suárez señala que no sería posible de otra manera hablar de este principio de individuación “porque si en los mismos individuos aquello que el individuo añade a la naturaleza común es distinto *ex natura rei* de ella, luego recíprocamente la misma

¹⁷ Al respecto, Suárez considera a la distinción real como aquella que se da, primordialmente, entre entes existentes, aunque para su explicación la clasifica como real *positiva* y real *negativa*: la primera se denomina *positiva* porque es aquella que distingue dos entes realmente diferentes en la realidad, a saber, una cosa de otra cosa, admitiéndose incluso la distinción entre materia y forma; mientras que la segunda se denomina *negativa* para indicarnos la distinción entre el ente y el no-ente, o bien para indicarnos la distinción real entre no-entes absolutamente diversos como, por ejemplo, las tinieblas y la ceguera (Cf. *Ibid.*, VII, Sec. 1, p. 10). Por ello, no es posible una distinción real entre el ente singular y la naturaleza común, pues sólo el primero es real propiamente hablando, no así la segunda. De manera que, y en conformidad con lo dicho arriba, a saber, que concebimos como ser *real* a la unidad individual y su propia naturaleza específica en cuanto tal, hay que decir que ella no puede albergar otra cosa real distinta de ella misma pues *esta* naturaleza específica del individuo es ya la naturaleza o razón común negada.

naturaleza ha de prescindir en la realidad de tal adición o diferencia individual¹⁸. Es decir, que la naturaleza común debería poder prescindir de las unidades individuales o singulares ya que no habría razón alguna para creer que necesite de alguna adición o diferencia individual y así constituir unidades individuales porque ella misma ya sería una cosa real. Por ello, Suárez indica que tendría que ocurrir que en la realidad la naturaleza y la hecceidad serían como dos entes o realidades, si no como dos cosas, al menos sí como una cosa y un modo, por lo que cada una de ellas tendría de por sí su unidad ya que no puede comprenderse que algunas cosas sean dos si no son uno y uno¹⁹; *i. e.* que si la naturaleza común y la naturaleza específica, en cuanto hecceidad o diferencia individual, se distinguieran tendrían que ser dos cosas reales o dos entidades, implicando de esta manera que cada una tendría su unidad propia. O bien, que la naturaleza común fuera algo así como una realidad de la que la naturaleza específica fuera un accidente. Ahora, nada de esto es posible de inferir para Suárez porque, con base en lo explicado, podemos deducir más bien que no puede haber dos unidades reales a modo de dos cosas que signifiquen cosas contrarias, a saber, una individual y otra universal en una misma entidad individual. Si la naturaleza común fuera real en alguna unidad individual tendría que ser también por definición una unidad individual y no universal, por lo que no necesitaría de la diferencia individual para constituir un ente individual o singular²⁰. Por otra parte, la naturaleza común, tampoco podría tener unidad no individual sino universal, pues con base en lo afirmado por Suárez en las secciones precedentes sería un contrasentido aseverar que pueda existir una unidad universal si por definición ésta sería divisible²¹, al menos obedeciendo el hecho de que la universalidad tiene que ser siempre y propiamente comunicable a varios singulares. Solamente si la naturaleza común no es considerada como real es que será posible concebir entidades en tanto que diferencias individuales las cuales sí serán reales e incommunicables, pues verdaderamente se distinguirán unas de otras sin compartir alguna propiedad que contradiga su individualidad con una especie de universalidad en su misma individualidad real.

Para Suárez, si hablamos por ejemplo de las diferencias individuales de Pedro y Pablo, éstas son distintas precisamente por su propia entidad individual o singular, no por una entidad

¹⁸ *Ibid.*, V, Sec. 2, p. 576.

¹⁹ *Cf. Ibid.*

²⁰ *Cf. Ibid.* V, Sec. 2., p. 578.

²¹ *Cf. Ibid.*

universal que sea real y que se haya contraído porque “de lo contrario, habría que decir que una cosa, absolutamente idéntica en la realidad, se contrae por las diferencias individuales de Pedro y Pablo”²². Es decir, en vista de lo anterior para Suárez no es posible que exista una entidad común real que se contraiga por las entidades de dos individuos singulares, pues caeríamos en el problema de cómo es que ello sería metafísicamente posible. Según Suárez, una entidad común o universal real sería un contrasentido, pues nos pondría en aprietos si tratamos de justificar su unidad real y al mismo tiempo su divisibilidad.

Ahora bien, esto suscita la pregunta sobre qué es lo que realmente se encontraría tanto en Pedro como en Pablo si ambos son dos entes individuales gracias a sus propias diferencias individuales o naturalezas específicas. Es decir, ¿qué hay en este o aquel hombre por lo que precisamente los llamamos *hombres*? Se respondería que lo que hace que ambos entes se encuentren determinados como hombres es la forma *hombre*. Sin embargo, sin necesariamente rechazar esta tesis, Suárez dirá que la identidad que nosotros concebimos por medio de nuestro intelecto acerca de dos entes individuales no ocurre sino porque las cosas individuales poseerán una cierta semejanza en sus unidades formales, y que así esta unidad de identidad que establecemos a partir de dos entes individuales a través de nuestra razón será, pues, estrictamente conceptual o de razón, no real²³. Por eso, entre Pedro y Pablo existe sólo semejanza en la medida que sus diferencias individuales guardan cierta conveniencia, a diferencia de la conveniencia que guardarían estos hombres en cuanto hombres con respecto a un león o a un caballo. Y es que la unidad formal de cada ente individual es el motivo por el cual se guarda semejanza a pesar de se pueda tratar de entes distintos: “toda unidad formal, tal como existe en la realidad, es individual y singular, y, sin embargo, se diferencia de la unidad individual según nuestra razón, puesto que la unidad formal por sí misma (...) sólo afirma indivisión en los predicados esenciales”²⁴. Es decir, diremos que dos entes poseerán unidades formales semejantes debido a que notamos o evidenciamos semejanza en sus propiedades esenciales, no porque posean alguna forma idéntica en la realidad. Así también, “en cambio, [a diferencia de la unidad formal] la unidad individual afirma indivisión en la entidad misma”²⁵, esto es, diremos que un ente es uno individualmente porque no es realmente distinto a otros.

²² *Ibid*, p. 579.

²³ Cf. *Ibid*.

²⁴ *Ibid.*, VI, Sec. 1, p. 708.

²⁵ *Ibid*.

Así, cabe señalar que la unidad formal se distinguirá sólo por nuestra razón de la unidad individual, ya que en la realidad lo único que es ente como tal es el ente individual mismo y su unidad formal que también es individual.

Pero, en dichos individuos, Pedro y Pablo, si bien existe distinción real en tanto que son dos individuos distintos, “no es preciso que en ellos se distinga realmente aquello por lo que son semejantes y aquello por lo que se distinguen”²⁶; es decir, el universal que se distingue de ellos no puede ser una cosa real ni, por tanto, distinguirse realmente de estos dos entes individuales; así como tampoco se podrá distinguir sus propias unidades formales en cuanto se constituyen como entes individuales. Por tanto, la diferencia individual no debe distinguirse de la naturaleza universal como si ésta fuera el extremo real de un compuesto²⁷. Es decir, no habrá composición real entre la diferencia individual y la naturaleza común de dicha entidad individual. Esta distinción será tan sólo de razón porque lo único que es real es la entidad individual en cuanto tal. En otras palabras, no sólo habrá que tener en cuenta que la diferencia individual es lo único por lo que dos entes individuales se distinguen real e individualmente, sino que la conveniencia o razón común por la que dos entes individuales son semejantes no es una identidad real separada ni, por tanto, algo que se diferencie realmente de las diferencias individuales mismas. Por lo cual, explica Suárez: “(...) aquella distinción que se concibe entre la razón común tomada en abstracto y el individuo, es sólo de razón, ya que aquella naturaleza, en cuanto tal, no se halla en parte alguna, si no es objetivamente en la mente”²⁸. Por lo tanto, la razón común o naturaleza común sólo se encuentra como concepto objetivo en nuestra mente, no así en la realidad. Sólo el ente individual es real y, consecuentemente, su propia diferencia individual. De este modo son más comprensibles las palabras de Suárez:

(...) se dijo en la primera parte que el individuo añade algo a la naturaleza común y en la segunda se negó que aquello sea realmente distinto; luego es necesario que al menos se distinga con la razón, porque, si no se distinguiera de ningún modo, tampoco se agregaría. Pero tampoco se sigue de aquí que lo que se añade sea algo de razón; en efecto, igual que son cosas diferentes distinguirse por la razón y ser sólo ente de razón, pues puede ocurrir que las cosas que son reales se distingan sólo conceptualmente, así también aquello que se añade puede ser real como lo es en verdad, aunque se distinga sólo conceptualmente. Podrá decirse que tal adición se hace sólo mediante la razón.

²⁶ *Ibid*, V, Sec. 2, p. 580.

²⁷ Cf. *Ibid*.

²⁸ *Ibid*, p. 582.

Respondo: en cuanto a la cosa añadida, lo niego; en cuanto al modo de adición o de contracción, o de composición, concedo; pues igual que la separación de la naturaleza común respecto de las diferencias individuales es sólo mental, así también, por el contrario, el que la diferencia individual se entienda como añadida a la naturaleza común, es sólo por medio de la razón, pues en la realidad no existe aquella propia adición, sino que en cada uno de los individuos hay una sola entidad que por sí misma tiene realmente una y otra razón.²⁹

Se dijo que el individuo añade algo real a la naturaleza común pero que, a su vez, no con distinción real respecto de la misma. Esta afirmación parecía ser contradictoria al asumir que la naturaleza común es la que es real, pero al darnos cuenta en conformidad con lo expuesto que lo real añadido a la naturaleza común no es algo adicional a ella sino *esta* misma naturaleza o diferencia individual, sabremos que no puede haber contradicción. De ahí que convenga que sólo exista distinción de razón entre la naturaleza común y la diferencia individual, pues lo único real con propiedad es la diferencia individual o *esta* naturaleza específica, mas no la naturaleza común. No es que sean dos naturalezas reales, una común y otra individual, y que ocurran las dos en un ente, pues ello sí sería contradictorio en tanto que habría que explicar cómo puede subsistir una cosa que fuera común e individual al mismo tiempo en la realidad de un ente; por tanto, sólo una de ellas tiene que ser real con propiedad y la otra obtenible por la razón. Esto es, que sólo es real la naturaleza específica en cuanto diferencia individual mientras que la naturaleza común es distinguible sólo por la razón. Así también, dice Suárez que este ente individual añadido a la naturaleza común, el cual sí es real, establece una posible distinción de razón entre una naturaleza común y *esta* diferencia individual. Ahora bien, ¿qué significa que algo sea distinguible por la razón y, sin embargo, que no sea sólo ente de razón? Significará que aun habiendo cosas reales tales como los individuos mismos, éstos se distinguirán de las naturalezas comunes por medio de una distinción conceptual o de razón con respecto a ella porque estas naturalezas comunes no serán meramente ficticias³⁰. De ahí que al menos se distingan por la razón de los individuos, y que

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Lo que Suárez quiere decir aquí es que las naturalezas comunes se distinguirán de los entes y sus esencias singulares por medio de una distinción de razón *cum fundamentum in re*, es decir, una distinción de razón o conceptual que proviene de un fundamento previo y real a la distinción conceptual misma, de modo que si bien no se distinguirá realmente tampoco constituirá una distinción meramente producida o arbitraria por parte de nuestro intelecto. Y es que Suárez está respondiendo a los nominalistas, quienes dicen que: “el individuo no añade absolutamente nada a la naturaleza universal, que sea real y positivo y distinto de ella real o conceptualmente, (...)”. De este modo piensan los nominalistas (...)” (*Ibid.*, p. 571). Sobre estas clases de

éstos si bien no constituyan una adición real, constituyan empero algún tipo de agregación debido a que si no fuera así no habría siquiera distinción de razón alguna.

Así, cabe examinar la cuestión acerca de qué es lo que finalmente considera Suárez como el principio de individuación de las sustancias compuestas. El desarrollo de este tema es de suma importancia, ya que Suárez muestra una especial atención sobre lo que se considera la individualidad misma. Gracia señala al respecto: “Indeed, most scholastic authors do not seem to have been aware of the importance that settling the intensional and ontological issues has for the solution to the problem of individuation; they are too concerned with the extensional issue (...)”³¹; y es que, en efecto, los diversos escolásticos anteriores a Suárez no han tenido como preocupación principal el tema de la individualidad en sí misma, a no ser como un tema derivado de la explicación que se tenía que dar acerca de los universales y las naturalezas comunes. Por eso Gracia nos señala que estos autores tuvieron una preocupación por la *extensión* de lo que es la individualidad mas no por la *intensión*. Es decir, se preocuparon sobre todo de a qué denominar individual más que a explicar qué implica que algo sea un individuo. Según Gracia, Suárez estaría estableciendo una distinción *intensional* acerca de lo que es la unidad tomada como trascendental y lo que es la unidad individual, a diferencia de lo desarrollado por sus predecesores. Esto, porque hablando en términos de *extensión*, tanto la unidad trascendental como la unidad individual refieren en la realidad a lo mismo, es decir, a la entidad singular, en cambio, en términos de *intensión*, la unidad trascendental y la unidad individual difieren, ya que si bien la unidad trascendental y la unidad individual en la realidad se pueden decir de una misma cosa, no puede decirse que signifiquen lo mismo desde la razón³².

Y es que, en efecto, dice Suárez: “(...) la unidad trascendental, que es pasión del ente real, debe ser unidad real; pero en las cosas no hay ninguna unidad real más que la unidad numeral y singular; luego, ella sola es la pasión adecuada del ente; luego, sola ella es unidad

distinción algo fue expuesto arriba en una nota al pie (Cf. *Supra.*, p. 11), aunque esto quedará más desarrollado en adelante cuando examinemos la posición de Suárez en torno al nominalismo y al realismo (Cf. *Infra*, pp. 59-84).

³¹ GRACIA, JORGE J. E., “Francisco Suárez (B. 1548; D. 1617)”, en: *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150-1650) SUNY Series in Philosophy*, State University of New York Press: 1994, p. 479.

³² Cf. *Ibid.*, p. 483.

trascendental”³³, de modo que por *extensión* podemos decir que tanto la unidad trascendental como la unidad individual refieren a lo mismo: al ente real y singular. Así: “Y se confirma esto, porque tal unidad se convierte con el ente real, ya que todo aquello que tiene unidad de este modo, es ente real”³⁴. Ahora bien, se podría objetar aquí que la unidad trascendental puede referir también a los universales y no sólo a los entes individuales, ya que en la medida que los tomamos como conceptos deben poseer una cierta unidad de razón en nuestra mente³⁵. Es decir, el ente de razón que tenemos en la mente también posee un grado de unidad, porque de lo contrario nos sería pensable como uno. No obstante, eso debe leerse a la luz de lo que Suárez ha mencionado antes:

(...) aunque el ente de razón pueda llamarse uno en número, y distingan así los dialécticos los géneros, especies e individuos en los mismos entes de razón, sin embargo, todo ello viene a decirse de un modo equívoco por sola la denominación extrínseca; sin embargo, hablando propia y rigurosamente, todo lo que es absolutamente uno numéricamente, es ente real; y, al contrario, todo ente real es también singular, y, por consiguiente, uno numéricamente, ya que no se llama ente real más que a lo que existe en la realidad o es capaz de ser real; (...) por consiguiente, la referida unidad singular es unidad trascendental o pasión del ente.³⁶

Todo ente de razón tomado como concepto universal debe ser uno para poder ser pensado como tal en nuestro entendimiento. Sin embargo, decirle uno a un ente de razón se torna equívoco puesto que *uno* con propiedad sólo puede decirse de un ente real, y esto porque para todo ente de razón se necesitará la denominación extrínseca desde el intelecto. En caso contrario, no hay ente de razón alguno pues justamente no son entes reales. Por lo tanto, hablando con propiedad, para Suárez la unidad real numérica y singular refiere a lo mismo que la unidad trascendental, refiriéndose a los entes de razón sólo de modo derivado a partir de los entes individuales o reales.

No obstante, todo lo dicho hasta aquí tiene que ver con el carácter *extensional* de lo que son ambos tipos de unidad, pues en cuanto a lo *intensional* son descritas de modo distinto. Y es

³³ *DM*, IV, Sec. 4, p. 558.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Como es sabido, la unidad trascendental no se reduce tan sólo a significar las unidades individuales sino también nuestros conceptos universales por tener éstos unidad de razón en nuestro entendimiento. Por ello Suárez admitirá que “la unidad trascendental de que tratamos no se ha de limitar a la unidad singular o universal, material o formal, sino que comprende toda unidad que en un ente real o en la razón formal de ente real puede hallarse” (*Ibid.*, p. 560).

³⁶ *Ibid.*, p. 558.

que la unidad trascendental *intensionalmente* refiere a lo que se dice que es *uno*, a saber, como el ente en cuanto es uno³⁷, y la negación que añade es tan sólo conceptual, a saber, la de indivisión³⁸; mientras que la unidad individual sí expresa *intensionalmente* un añadido *real* por lo cual se dice que es indivisa (y que no expresa la unidad de un universal, el cual sí es divisible y comunicable entre varios singulares), a saber, dicha entidad individual en sí misma, real y singular³⁹. De modo que la unidad trascendental *intensionalmente* refiere al ente en cuanto es *uno* e indivisible, y la unidad individual refiere al ente en cuanto es una cosa singular existente o *real*. Así, unidad trascendental y unidad individual son coextensivas, aunque intensionalmente refieran a conceptos distintos⁴⁰.

Ahora bien, ¿por qué es importante esta introducción de los términos *extensional* e *intensional* en esta parte de nuestro trabajo? Gracia establece esta relación entre lo extensional y lo intensional, en cierto modo, como una relación entre lo real y lo conceptual o de razón⁴¹. Esta distinción que ha establecido la utiliza para explicar que la naturaleza común mencionada arriba no puede ser tomada como sólo un concepto debido a que Suárez no encontraría gran dificultad en torno a la pregunta sobre qué adiciona el individuo a dicha naturaleza común⁴². De manera que podríamos deducir de esto que dicha ‘naturaleza común’ se asumiría también como algo que, en cierta manera, es previo a nuestros conceptos. Y es por ello que Suárez: “is interested in the common nature as it found in individual things the humanity of Socrates and Plato, for example and not in the concept of human being that Aristotle has in mind when he thinks of them”⁴³. Es decir, que la naturaleza común para Suárez es algo que tiene que ser explicado porque es como una realidad previa a nuestros conceptos y de ahí que surja la pregunta sobre si es algo a lo que se añade otra cosa. De donde Gracia, entonces, prosigue:

³⁷ Cf. *Ibid.*, Sec. 1, p. 491.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 495.

³⁹ Cf. *Ibid.*, V, Sec. 2, p. 574.

⁴⁰ Cf. GRACIA, *op. cit.*, p. 483.

⁴¹ Hay que tener en cuenta que, para Suárez, distinguirse “de razón” o decir que algo es “conceptual” puede significar que no se trata de una distinción arbitraria entre una o más cosas sino en una distinción con fundamento en la realidad. Los entes de razón para Suárez pueden ser de tres tipos: privaciones o negaciones, entes imposibles como la quimera, o relaciones de razón (Cf. *DM*, LIV, Sec. 1, p. 395). De manera que, de acuerdo con éste último caso, “conceptual” e “intensional” pueden ser términos equivalentes en tanto que refieran un concepto que se obtiene por medio de la razón desde las cosas reales. Así, por ejemplo, puedo decir que la razón de *hombre* intensionalmente o conceptualmente se pueda obtener de Pedro, Pablo, Juan, etc., pues “hombre” no es un concepto a modo de privación ni un ente imposible, sino uno que proviene de la realidad, a saber, de entes individuales.

⁴² Cf. GRACIA, *op. cit.*, p. 488.

⁴³ *Ibid.*, p. 489.

“What Suárez has in mind is rather the intension of a term, to which he refers elsewhere as an ‘objective concept’. (...) But Suárez’s interpretation of the term should not obscure the fact that the common nature is not to be understood as a quality of someone’s mind”⁴⁴. Así, la naturaleza común no sería sólo algo meramente conceptual en tanto estrictamente mental o arbitrario sino intensional, es decir, una cierta determinación antecedente para nuestros conceptos universales. De ahí que Gracia señale que lo que Suárez se está preguntando en el fondo radica en cuál es el *status ontológico* de eso que sirve de base para la distinción de razón o distinción *intensional* entre el individuo y la naturaleza común ⁴⁵ puesto que Suárez presupone a la naturaleza común como una certeza o determinación junto con los entes individuales, de modo que sea importante abordar la pregunta sobre cuál es el fundamento de estos entes individuales en cuanto individuales.

Y esto porque justamente, de acuerdo con lo citado arriba por Suárez⁴⁶, “el individuo añade a la naturaleza común algo conceptualmente distinto de ella, (...) que compone metafísicamente el individuo como diferencia individual que contrae la especie y constituye al individuo”⁴⁷. Motivo por el cual si el individuo añade algo *conceptualmente* distinto a la naturaleza común, nuestro concepto de naturaleza común tiene que ser reconocible como algo que se puede separar por medio de nuestra razón por más que no sea separable de manera real. Empero, este separar la naturaleza común del ente individual “es sólo de razón, ya que aquella naturaleza [común], en cuanto tal, no se halla en parte alguna, si no es *objetivamente* en la mente”⁴⁸. Ahora bien, ¿qué significa que se encuentre *objetivamente* en la mente? Respondo que lo que Suárez quiere decir con ello, es que esta distinción, por más que sea de razón, no quiere dar a entender que sea sólo algo de razón en tanto producto exclusivo de ella. Los entes reales nos sirven para toda distinción conceptual posterior, de modo que un ente individual por más que sólo él sea considerado real en cuanto tal puede servir de base para un añadido de razón o concepto con fundamento, el cual solemos considerar como naturaleza común⁴⁹. Así, dice bien

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶ Cf. *Supra.*, pp. 13-15.

⁴⁷ *DM*, V, Sec. 2, p. 582.

⁴⁸ *Ibid.* (El subrayado es mío).

⁴⁹ Cf. *Ibid.* De hecho, por eso cuando Suárez menciona que los llamados entes de razón no poseen concepto formal sino tan sólo concepto objetivo, o sea que pueden *ser objetivados* en nuestra mente a pesar de no ser existentes (Cf. *Ibid.*, II, Sec. 1, p. 361), no hay que perder de vista que un concepto objetivo remotamente hablando, tanto de cosas universales como de cosas imaginarias, refiere su fundamento a nuestros primeros

Gracia: “Certainly there is no reason why a conceptual distinction should hold only between mental entities or concepts. In fact, Suárez holds that conceptual distinctions do not hold between mental entities. They are grounded in reality (...)”⁵⁰, basándose en la siguiente cita de Suárez que reproduzco:

(...) es cierto que, además de la distinción real, se da una distinción de razón. Tal distinción no radica formal y actualmente en las cosas que llamamos distintas en este sentido, en cuanto existen en sí, sino sólo en cuanto sirven de soporte a nuestros conceptos y reciben de ellos alguna denominación, (...).⁵¹

Así, no porque no haya distinción real entre dos cosas ello significaría que la distinción de razón no provenga de algún fundamento previo para que precisamente puedan resultar nuestros conceptos de un modo y no de otro de acuerdo con la realidad. Por ello, aunque no exista en sí realidad universal alguna que sea previa a nuestros conceptos formados por nuestra razón, de ahí no se sigue que ésta haya sido la exclusiva autora de los mismos.

Por ello, Suárez distingue una doble modalidad de esta distinción de razón: la que no tiene fundamento en la realidad, y la que sí lo tiene⁵². Así: “From all this it can be seen that a conceptual distinction between the common nature and what the individual adds to the common nature does not require that individual unity be a mental being or concept”⁵³. De ahí que la entidad individual añada algo conceptualmente distinto de la naturaleza común, y, a pesar de que no se distingue realmente una de la otra, su distinción conceptual o de razón está fundada en la realidad. Concluyendo esta parte, Gracia dice: “Socrates adds something real to the intension of ‘human being’, since Socrates is something real over and above the intension of ‘human being’, which is not itself something real”⁵⁴, con lo que interpreto que el parecer de Gracia sobre el tema, en virtud de su distinción entre extensión e intensión, es el de señalar

conceptos formales, los cuales sí provienen de la realidad. Por ejemplo, para hablar del concepto objetivo “centauro”, es necesario que utilice los conceptos formales y objetivos de “hombre” y de “caballo”, en caso contrario no podría objetivar lo que es un centauro en mi pensamiento. De manera que no será posible hablar de conceptos objetivos formados por nuestra mente con entera independencia de las cosas en la realidad. Por tanto, *ser objetivado* en la mente no significa con entera independencia de la realidad, como se ha desarrollado más adelante (Cf. *Infra.*, p. 36 en adelante).

⁵⁰ GRACIA, *op. cit.*, p. 493.

⁵¹ *DM*, VII, Sec. 1, p. 11.

⁵² Cf. *Ibid.* Esto tendrá que ver con que, para Suárez, nuestros conceptos objetivos universales no son un exclusivo producto de la razón humana, sino que son *cum fundamentum in re*. En lo sucesivo desarrollaremos esto con el fin de explicar el rechazo textual que enuncia Suárez en torno a la posición nominalista con arreglo a como él la entiende y la discusión en torno a ello (Cf. *Infra.*, pp. 59-84).

⁵³ GRACIA, *op. cit.*, p. 493.

⁵⁴ *Ibid.*

que estos conceptos que se distinguen por la razón, según Suárez, son el fruto de intensiones. O, en otras palabras, que la naturaleza común es tomada como una intensión, ya que a pesar de que no es algo real no puede ser tomada empero como una mera elaboración conceptual sin fundamento alguno en las cosas reales. Y es que por eso se dice que el individuo *añade* algo de razón a la naturaleza común, con lo cual vemos que no tendría sentido para Suárez decir ello si es que la naturaleza común no fuera de alguna manera algo también a considerar.

La aparente contradicción que alguien podía hallar aquí era, entonces: ¿qué es eso que se añade que no es realmente distinto pero que, con todo, se añade conceptualmente y que es real en sí mismo? Pues bien, como dice Gracia: “the apparent inconsistency is due to an ambiguity in the use of the term ‘addition’”⁵⁵, ya que, conforme a lo desarrollado, eso que se añade realmente es el individuo en cuanto tal, pero él no produce una distinción real sino sólo una distinción de razón o *intensional*. Decía Suárez que si bien eso que se añade no es realmente distinto, no deja de ser un añadido, por eso considero prudente añadir aquí que: “es necesario que *al menos* se distinga con la razón, *porque, si no se distinguiera de ningún modo, tampoco se agregaría.*”⁵⁶. Es decir, que Suárez no entiende esta naturaleza común como una mera abstracción o como un producto exclusivo de nuestra razón, sino que será un resultado del que no podemos prescindir porque siempre será el caso de que los entes pertenezcan a una de estas naturalezas comunes. De esta manera, “since there are not two real things to be distinguished, but only one real thing, Socrates, and his nature, which is an abstraction”⁵⁷, ya que dicha naturaleza común sólo será una abstracción de los entes individuales los cuales, sin embargo, ofrecen cierta base para ser comprendidos como de una especie determinada y no de otra. Agrega Gracia que por eso: “It is not concerned with the problem of discernibility, i. e., whether the common nature and the individual can be discerned from each other, but in fact with the problem of individuality, i. e., whether they are distinct from each other, and if so, in what way”⁵⁸. Es decir, la pregunta escolástica no va por si el individuo puede ser distinguido como tal de la naturaleza común, cuanto más bien si se distingue realmente o *intensionalmente*.

⁵⁵ GRACIA, JORGE J. E., “What the Individual Adds to the Common Nature According to Suárez”, en: *The New Scholasticism*, Vol. 53, N° 2, 1979, p. 222.

⁵⁶ *DM*, V, Sec. 2, p. 582. (Los subrayados son míos).

⁵⁷ GRACIA, “Francisco Suárez (B. 1548; D. 1617)”, *op. cit.*, p. 494.

⁵⁸ GRACIA, “What the Individual Adds to the Common Nature According to Suárez”, *op. cit.*, p. 223.

De esta manera, el tema del principio de individuación para Suárez tiene una gran importancia, porque nuestro autor está preocupado por explicar con base en ello cuál será la diferencia esencial de lo que constituye a un ente individual en cuanto tal con relación a la naturaleza común. Así, la importancia de la búsqueda por un principio de individuación tiene que ver con la pregunta de cómo nos distinguimos real y propiamente de lo que todos tenemos a considerar que es una naturaleza común. He ahí la peculiar importancia del tema para Suárez, ya que se pone de relieve la importancia del ente individual en cuanto tal.

1.2. La esencia del ente como individual.

Ahora bien, de acuerdo con lo explicado, hay que proseguir con cómo Suárez entiende este principio de individuación, ya que dicho principio para él será considerado a partir de una posición divergente con respecto a los escolásticos anteriores. Para Suárez, la diferencia individual, que hace que un individuo contraiga la especie para concretar dicho individuo, debe ser considerada desde su fundamento. Y es que, por ejemplo, es conocida para Suárez la afirmación de Santo Tomás quien consideró que dicho principio de individuación de las substancias compuestas era la materia signada, con base en que, según Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles: “la materia es el principio de multiplicación y distinción de los individuos dentro de la misma especie”⁵⁹, porque sólo podemos considerar que “es principio de individuación aquello que es principio de distinción numérica”⁶⁰. Por otra parte, Suárez señala que Santo Tomás no parece indicar su posición acerca del principio de individuación con el de la materia signada de manera definitiva, pues “en el libro II *Contra Gentes*, c. 40, prueba *ex professo* que la materia no es la primera causa de la distinción de las cosas”⁶¹. Y es que para Suárez lo que en verdad debe individuar a los entes compuestos como principio de distinción debe ser algo que se encuentre en acto, pues señaló Suárez con anterioridad que

⁵⁹ *DM*, V, Sec. 3, p. 604.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.* El texto de Santo Tomás al que se refiere Suárez dice lo siguiente: “De la materia no puede provenir nada determinado, sino casualmente, porque la materia tiene posibilidad para muchas cosas; (...) Ahora bien, se ha demostrado que la distinción de las cosas no procede del acaso. Luego, en conclusión, no depende de la diversidad de la materia como de su primera causa. (...) porque el agente produce algo semejante a sí mediante su propia forma y, si alguna vez falla, esto es una casualidad que se debe a la materia. Luego las formas no siguen la disposición de la materia como a la primera causa, sino más bien al revés, se disponen así las materias para que se den tales formas. Luego la distinción de las cosas no procede de la diversidad de materia como de su causa primera.” (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 2007, pp. 415-416).

“como afirma el dicho corriente, *el acto es el que distingue*”⁶². Siguiendo lo dicho por Santo Tomás, Suárez considera que no podemos deducir nada con claridad. Sin embargo, de acuerdo con la cita de Santo Tomás, Suárez no debió inferir que la forma pudiera ser principio de individuación, ya que la diversificación de los entes en diversas especies por medio de la forma nada tiene que ver con el principio de individuación, el cual sí sería para Santo Tomás la materia⁶³. Ahora bien, allende la cita de Santo Tomás, si bien será cierto que la materia sirve de parte del compuesto de la substancia, no parece que sirviera ella sola como fundamento de la misma o principio de individuación para Suárez.

Suárez no sólo mencionará estas palabras de Santo Tomás con la finalidad de recalcar la importancia de la forma al momento de individuarse una entidad para ser una substancia compuesta. Suárez considerará que adentrarnos en esta cuestión acerca del principio de individuación no nos debe exigir el considerar a la materia como ha sido considerada, es decir, como un principio completamente indeterminado y como potencia absoluta que no sirva para distinguir un ente de otro, “pues, como diré después, la materia a su manera tiene cómo distinguir a uno del otro, en cuanto que ella tiene algún acto entitativo”⁶⁴. En esa línea, Prieto López señala: “Según Suárez, que en este aspecto se muestra fiel discípulo de Escoto, la *materia prima* no es pura potencia, sino algo que posee una actualidad propia, que, aunque inferior a la que aporta la forma, sin embargo es suficiente para que el entendimiento pueda acceder a ella”⁶⁵, es decir, Suárez concibe a la materia no desde una óptica tomista sino en cierto modo escotista, a saber, como algo que no es pura potencialidad sino como algo que posee una cierta actualidad la cual podemos entender. Además, agrega Suárez, que no es fácil decir que la materia en cuanto *signada* por la cantidad sea el principio de individuación, pues considera que no es posible saber con claridad qué es lo que se quiere decir con esa palabra⁶⁶.

⁶² *DM*, V, Sec. 3, p. 604.

⁶³ Esta opinión la encontramos en la *Suma de Teología*, donde dice: “la materia tiene su razón de ser en la forma, no al revés. Así, la diversificación de las cosas es debida a las formas propias” (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología*, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, p. 467). No es lo mismo, por lo tanto, principio de *individuación*, el cual corresponde a la materia, que principio de *diversificación*, el cual corresponde a la forma para Santo Tomás.

⁶⁴ *DM*, V, Sec. 3, p. 605.

⁶⁵ PRIETO LÓPEZ, LEOPOLDO, *Suárez y el destino de la metafísica, De Avicena a Heidegger*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 2013, p. 114.

⁶⁶ Cf. *DM*, V, Sec. 3, p. 608.

Para Suárez no puede atribuirse sólo a la materia en lo que consista el principio de individuación. Menciona que cuando se cita dicha afirmación acerca de una materia signada como principio de individuación no se enseña necesariamente lo que quisieron decir Aristóteles ni Santo Tomás, “no sólo porque en otro caso nos habrían entregado un principio de individuación sumamente deficiente y equívoco, (...) sino también principalmente porque de dicho principio parece que han inferido que en los seres separados de la materia no se dan varios individuos”⁶⁷. Y es que, en efecto, si la sola materia fuese el principio de individuación, entre los ángeles, los cuales son seres inmateriales, sería imposible una distinción individual, ya que ¿cómo serían de una misma especie, a saber, ángeles, si no pueden ser numéricamente distintos sin alguna materia? De manera que, al ser ellos verdaderos entes individuales y entes reales, la sola materia no puede ser el fundamento o principio de individuación de las substancias, o, por lo menos, no puede ser el único principio.

Suárez insiste en que según Santo Tomás “es uno mismo el principio de la unidad y el de la entidad, (...) en la q. única *De Anima*, a. 1, ad. 2: *Cada cosa tiene según lo mismo el ser y la individuación*”⁶⁸. Con esto podríamos pensar que si cada entidad posee el ser por su forma, de esa manera posee su unidad individual. No obstante, según Suárez, se observa la misma dificultad si examinamos una postura que plantee exclusivamente a la forma como principio de individuación de las substancias compuestas, pues podremos reclamar de la misma manera que la forma en cuanto tal “da el ser específico, con todo no da el ser individual y numérico, sino en cuanto que es ésta; luego el principio de individuación no es la forma en cuanto tal, sino aquello de donde le viene a la forma misma el ser ésta; pero es ésta por razón de la materia”⁶⁹. En otras palabras, para Suárez no tenemos argumentos conclusivos para sostener que la sola forma o la sola materia sea el principio de individuación, porque la forma como una especie no es la forma individualizada, sino una forma que sea *esta* forma, es decir, una forma individual de un ente concreto:

(...) concedo que la forma no es el principio de individuación del compuesto según su razón específica, como es por sí mismo evidente, sino en cuanto que es ésta; ahora bien: esto mismo se ha de decir de la materia, porque también la materia tiene una

⁶⁷ *Ibid*, p. 631.

⁶⁸ *Ibid*, Sec. 4, p. 633.

⁶⁹ *Ibid*, p. 635.

razón específica y común, según la cual no es suficiente para constituir un individuo; por consiguiente, si lo constituye lo hace en cuanto que es ésta.⁷⁰

La forma sólo es principio de individuación en cuanto es esto mismo, a saber, la forma de un compuesto, de *este* compuesto. Y lo mismo nos limitamos a decir acerca de la materia, es decir, que la materia sólo es principio de individuación en cuanto es esta materia de este compuesto. Tanto la forma como la materia poseen su razón específica y común, por lo que no podemos señalar cuál de las dos posee únicamente la función de ser el principio de individuación de toda substancia compuesta. Por ello, parece que necesitamos de ambos principios para constituir un individuo.

Por este motivo, Suárez no se molesta en decir que “todos los argumentos dados pueden concluir acerca de la materia lo mismo que pretenden acerca de la forma, ya que entre éstas existe en ese punto una cierta igualdad”⁷¹. No es posible verdaderamente llegar a una respuesta más convincente que otra en torno a cuál de las dos sería el fundamento o principio de individuación de las substancias compuestas.

Y, por lo demás, la materia sólo supera a la forma en esto, en que es una cierta ocasión de producir formas diversas e individuales, como arriba se declaró; la forma, en cambio, supera a la materia en que es la que constituye principalmente al individuo y es lo más propio de él, y en que más bien la materia es por causa de la forma que al contrario, como se dice en el II de la *Física*, c. 9, text. 91; luego, ponderadas todas estas cosas, el principio de individuación es, sobre todo, la forma.⁷²

La materia es la posibilidad de brindar a las formas la multiplicidad de individuos que se generan gracias a ella. Sin embargo, es la forma la que constituye al individuo de manera propia, pues es la forma la que causa sobre la materia la producción de un ente individual específicamente y no al revés, huelga decir que Suárez no niega que ambas actúen en la conformación del individuo o ente real. Y, así, no dejen de ser ambos principios de individuación, aunque otorgando una cierta preeminencia a la forma.

De ahí que, si bien Suárez no excluye ni a la materia ni a la forma de ser principios de individuación, vale la pena aclarar que para él existe un sentido en el que la materia supera a la forma y otro en que la forma supera a la materia. De esta manera, no pueden confundirse

⁷⁰ *Ibid*, p. 636.

⁷¹ *Ibid*, p. 637.

⁷² *Ibid*.

como si fueran lo mismo o cumplieran las mismas funciones. La materia en cuanto tal cumple sus propias funciones, así como la forma en cuanto tal, también. Así, ambas tienen que ser principios de individuación, ya que una no puede reemplazar a la otra ni pueden, por tanto, confundirse ni igualarse a modo de una indistinción o equivalencia. No obstante, Suárez reconoce que si bien la sola forma no es el principio de individuación, sí es ciertamente el principal de los dos hablando en sentido causal, por ser considerada como lo suficiente para la denominación propia del ente individual⁷³.

Dejando en claro Suárez que “la esencia específica no se contrae por algo realmente distinto de sí”⁷⁴, es decir, que la esencia del individuo sólo es contraída por la misma diferencia individual que constituye el ente individual real y que no es contraída por algo así como la existencia, se seguirá también que “las diferencias específicas o esenciales le convienen a las especies con conexión necesaria”⁷⁵. Así, podremos decir que los predicados esenciales de un conjunto de entes les pertenecen siempre con verdad a pesar de ser individuales o distintos entre sí. Por eso, por ejemplo, podemos proferir que Pedro o Pablo son hombres, y por ello entender que comparten de manera intrínseca las mismas propiedades esenciales de hombre al margen de si existen o no. Por este motivo, la diferencia individual de un ente se dará con esta misma conexión necesaria de su propia esencia, precisando que no es necesario postular algo así como la existencia para individuar un ente individual. Por eso Suárez dice que “Pedro tan necesariamente es este hombre, como es hombre, y tan necesariamente se coloca a Pedro bajo el hombre, como al hombre bajo el animal; por consiguiente, esta contracción y subordinación no se hace por la existencia actual”⁷⁶. De esta manera, no necesitamos postular la existencia del hombre ni la del animal, a no ser porque precisamente vemos este hombre, es decir, por ejemplo Pedro, el cual es hombre y animal⁷⁷.

Pero, ¿cuál es, entonces, en definitiva el principio de individuación para Suárez respecto de las sustancias compuestas? Suárez responde con lo siguiente:

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 638.

⁷⁴ *Ibid.*, Sec. 5, p. 639.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 639-640.

⁷⁷ Sobre esta cuestión, a saber, la posición de Suárez acerca de la distinción de razón entre esencia y existencia en la creatura, y su relación con la individuación, ha sido desarrollada de manera más extensa después (Cf. *Infra.*, p. 92 en adelante).

Por lo dicho hasta ahora en contra de las opiniones anteriores, parece que resta, como tras una enumeración suficiente de las partes, que toda sustancia singular [por sí misma o por su entidad es singular] y que no necesita ningún otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad. Pues si tal sustancia físicamente considerada es simple, por sí misma y por su simple entidad es individual; en cambio, si es compuesta, por ejemplo, de materia y forma unidas, así como los principios de su entidad son la materia, la forma y la unión de éstas, de igual modo estas mismas, tomadas individualmente, son los principios de su individuación; en cambio, aquéllas por ser simples, serán por sí mismas individuales. (...) Por lo cual, como la unidad individual en lo que tiene de formal no puede añadir nada positivo real sobre la entidad individual, ya que en este punto subsiste la misma razón acerca de ella y de toda unidad, así el fundamento positivo de esta unidad en cuanto a la negación que dice, no puede añadir nada positivo, hablando físicamente, a aquella entidad, que se denomina una e individual; luego aquella entidad, por sí misma, es el fundamento de esta negación y en este sentido se afirma en aquella opinión que por sí misma es el principio de individuación. Porque no niega esta opinión que en aquella entidad individual pueda distinguirse con la razón la naturaleza común de la entidad singular, y que de este modo el individuo añada sobre la especie algo conceptualmente distinto, lo cual, según la consideración metafísica, tiene razón de diferencia individual [*differentiae individualis*], tal como se ha dicho en la sección precedente; (...) ⁷⁸

Toda sustancia singular lo es justamente por su misma entidad singular, y no requiere nada externo o adicional a ella para llegar a constituirse como dicho ente individual. Así, tanto la forma como la materia serán tomadas de modo compuesto como el principio de individuación de la sustancia compuesta y no sólo una de ellas. La unión de ellas es la que genera la propia entidad de la sustancia compuesta, a diferencia de las sustancias simples las cuales no requieren de ninguna composición para la constitución de su propia entidad. Además, esto es conforme con lo expuesto precedentemente, ya que sólo tomando en consideración al compuesto hilemórfico como el principio de individuación que constituye a un individuo real es que no entramos en contradicción con que haya algo positivo o real que se adicione con la entidad individual misma. Así, la negación o contracción de la naturaleza común que no es sino el fundamento de la unidad individual misma es el principio de individuación: la *diferencia individual*. El ente individual es real por su propia entidad individual o unión de su materia y su forma, de manera que no adiciona nada real o positivo hacia alguna naturaleza común que pudiera distinguirse realmente fuera del individuo mismo. Por lo tanto, el principio de individuación para Suárez es esta misma diferencia individual de la entidad singular cuyas

⁷⁸ *DM*, V, Sec. 6, pp. 644-645.

partes esenciales son la materia y la forma, ya que antes de ser dicha entidad singular con base en su composición o unión de su forma y su materia no es sino absolutamente nada.

Así, la distinción entre naturaleza común y diferencia individual será sólo de razón, pues sólo es un añadido o adición conceptualmente distinta, no real, pues real es sólo la entidad singular compuesta de *esta* forma y *esta* materia. Así, distinguiéndose en este punto Suárez de los tomistas y de los escotistas, Prieto López nos dice que, más bien: “Con los nominalistas también Suárez mantendrá que toda cosa es singular e individual por sí misma”⁷⁹, en tanto que los nominalistas consideraron irrelevante la intervención de un principio metafísico adicional a la entidad individual misma.

Ahora bien, al respecto, hay que precisar que esta opinión de Prieto López acerca de la influencia nominalista en torno al principio de individuación de Suárez no está dicha de la mejor manera. Ciertamente, hay una influencia fuerte de Ockham sobre Suárez en relación con la consideración del individuo en sí mismo como lo que explica a su mismo principio de individuación, sin embargo hay que notar un par de diferencias con arreglo a lo dicho también por Gracia, a saber: 1) “In first place, Ockham speaks of the individuality of individual composite substances apart from the individuality of their components. But Suárez analyzes the individuality of the composite substances in terms of the individuality of their components”⁸⁰; y, también, 2) “Second, for Ockham the individual was individual *per se* and this meant for him not only that individual was individual *by itself* but also *essentially*, because there were, for all intents and purposes, no essences aside from the individual essence”⁸¹. Y es que, primeramente, en efecto, Ockham no estaría considerando al principio de individuación como un tema a desarrollar propiamente sino más bien a ignorar, en tanto que no existe dicho tema como un problema⁸². Es decir, en la medida que para él no todo lo que es real es

⁷⁹ PRIETO LÓPEZ, *op. cit.*, p. 127.

⁸⁰ GRACIA, JORGE J. E., *On Individuation, Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*, Marquette University Press: 1982, p. 21.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² No me detengo en desarrollar la concepción de Ockham sobre el individuo, pero mencionaré que diversos especialistas en el tema coinciden en que para Ockham el principio de individuación del ente es un tema sin mayor importancia, ya que “La mera afirmación de una distinción de razón entre ‘natura’ y singular no acaba de disipar la inquietud de Ockham por lo que él cree ser un exceso de abstractismo y una capitulación larvada ante la concepción platónica del ser. (...) La inquietud que el realismo moderado suscita en Ockham creemos que viene concretada en esta pregunta: ¿qué se esconde, en resumidas cuentas, bajo la expresión ‘*fundamentaliter in rebus*’?” (DE ANDRÉS, TEODORO, *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*,

estrictamente singular, el individuo es tal por sí mismo, y el hecho de que sea un ente compuesto de forma y materia es algo que no merece consideración, mientras que para Suárez lo que hace a un individuo tal es justamente su composición tanto de forma cuanto de materia. En segundo lugar, para Ockham toda esencia es individual, mientras que para Suárez: “does not have individuality attach to individuals essentially (Sect. VI, §1). Individuality is *per se* in simple entities, *per aliud* (their componentes) in composite sones, but in neither case is it something essential”⁸³. Con lo que vemos que, si bien es cierto que hay que admitir que el individuo es tal por sí mismo, todavía podemos ahondar más en el asunto y agregar que dicha individualidad consiste, por definición, en una substancia compuesta tanto en la forma como en la materia. Por tanto, no es que la individualidad para Suárez pueda ser entendida al margen del compuesto substancial como parece señalar Prieto López al equipararlo con Ockham. El individuo no sería sin más su propio principio de individuación, puesto que para Suárez hay toda una preocupación metafísica detrás, la cual no existe en Ockham.

No obstante, debo añadir que lo dicho por Gracia también es susceptible de precisión, porque lo dicho arriba lo lleva a concluir que “For what is essential to an individual is what is common to him and other members of his species and genus”⁸⁴. Esto es cierto, pero Suárez no niega que un individuo pueda ser dicho esencialmente individual en dicha Sec. 6, núm. 1, pasaje que Gracia cita; sólo dice que un individuo se constituye como tal y no añade nada real distinto a la naturaleza común, pero eso no significa que no se pueda decir que un ente individual es uno esencialmente. De hecho, Suárez dirá eso más adelante: “(...) todo individuo, por ejemplo Pedro, no sólo es uno numéricamente, sino que también es uno esencialmente; y ambas unidades las posee en la realidad misma y no en virtud de la operación

Gredos, Madrid: 1969, p. 47); y en otra parte: “El singular, el individuo, constituye por sí mismo un hecho, un dato inmediato del que es preciso partir. Y querer crear un problema sobre la singularidad o sobre la individuación equivale, a los ojos de Ockham, a querer problematizar la claridad del sol a mediodía” (*Ibid.*, p. 58). También José Antonio Merino dice que para Ockham: “El mundo no es esencia sino presencia, conjunto de seres singulares e irrepetibles que no tienen esencia, sino que son esencia y se manifiestan en la presencia. (...) Esa singularidad es inmediata, evidente, y no es derivable ni demostrable. La singularidad es el modo más radical de ser del ente” (MERINO, JOSÉ ANTONIO, “Metafísica”, en: *Manual de Filosofía Franciscana*, Obra coordinada por José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda, B.A.C., Madrid: 2004, pp. 137-139). De ahí que, según Gracia, el tema del principio de individuación para Suárez albergue una importancia particular, ya que éste sí se preocupa por lo que constituye al individuo como tal.

⁸³ GRACIA, *On Individuation*, *op. cit.*, p. 21.

⁸⁴ *Ibid.*

de nuestra mente”⁸⁵. No obstante, hay que precisar que Gracia no se equivoca en tanto que lo que constituirá nuestros conceptos objetivos y consideraremos como base esencial o razón formal de los entes singulares es algo, en cierto modo, antecedente a los mismos, que funda nuestra elaboración de un determinado universal. Dicho de otro modo, y de acuerdo con sus palabras, que no hay que confundir la esencia individual de cada ente singular respecto de la naturaleza común como *intensión* que nos permite producir una esencia universal con cierto fundamento. Y es que ella se encuentra con base en una razón esencial o formal anterior a la producción de nuestros conceptos objetivos, la cual le brindará a éstos su *fundamentum in re*⁸⁶.

Y todo lo anterior se confirma. El añadido que brinda la entidad singular a la naturaleza común, entonces, es sólo de razón o conceptualmente distinto, ya que sólo la entidad individual es real, no la naturaleza común. Esta es la razón de diferencia individual que menciona Suárez como principio de individuación. Y es que la materia es también entidad individual y singular, pues “la materia que yace bajo esta forma de madera es numéricamente diversa de aquélla que yace bajo esta forma de agua o de hombre; luego, es en sí individual y singular”⁸⁷. Según Suárez una materia se distingue de otra por su entidad, no sólo por su sitio o cantidad, “porque la materia de por sí tiene algo de entidad, sea de existencia o de esencia, también por razón de ésta tiene algo de actualidad entitativa, mediante la cual puede distinguirse trascendentalmente de otra”⁸⁸. Evidentemente, la materia de una entidad singular se distingue de la de otra entidad porque justamente es una materia actualizada por la misma entidad individual que se encuentra en acto. Aquí Prieto López precisa: “Mientras para los tomistas la materia prima es *pura potencia* tanto en el orden esencial como en el existencial, para Suárez, en cambio, seguidor en este aspecto de Escoto, la materia es potencia solamente en el orden esencial, pero no en el de la existencia”⁸⁹. Y es que en un ente individual y real, la materia sólo será tomada como potencia con relación a la forma substancial o esencia individual, mas no con relación a la entidad, ya que ésta se constituye junto con ella como su

⁸⁵ *DM*, VI, Sec. 1, p. 703.

⁸⁶ Estos puntos serán más desarrollados después con el fin de explicar mejor la teoría del conocimiento de Suárez (Cf. *Infra.*, p. 36 en adelante).

⁸⁷ *DM*, V, Sec. 6, p. 646.

⁸⁸ *Ibid*, p. 648.

⁸⁹ PRIETO LÓPEZ, *op. cit.*, p. 120.

ser propio de ente individual⁹⁰. Ahora bien, sabiendo que la materia esencialmente dice referencia a la forma debido a su especie; luego, hay que decir que si la materia guarda una relación trascendental hacia la forma, entonces esta materia guardará también una relación trascendental hacia esta forma con la que logra individualizarse⁹¹. Por ello, agrega Suárez que no es la materia sino numérica la que guarda referencia a la forma; así, “no se dice rectamente que la materia se individualice por esta forma, sino que se individualiza por la relación individualizada a la forma”⁹². Es decir, no es la materia en cuanto tal, o pura posibilidad, la que es susceptible de individualización por parte del acto de una forma, sino que la materia posee ya una disponibilidad en su propia entidad para conformar un individuo junto a la forma de un singular. Por ello, Prieto López señala que: “Como quiera que la *materia prima* tiene por sí misma una *relación trascendental* a la forma, conserva en el compuesto su propio ser”⁹³.

Por otra parte, para Suárez, la forma también es ésta por su misma entidad, de la que incluso se recibe el último grado de la diferencia individual⁹⁴. Y aunque la forma refiera a un ente substancial y sea incompleta, será considerada bajo la razón específica aunque de modo reductivo⁹⁵. Pero es imposible que la materia, si bien siendo uno de los principios intrínsecos del compuesto, sea el principio intrínseco de la forma, por lo que no compone la entidad de la

⁹⁰ Sabido es que para Santo Tomás “la forma da el ser a la materia, y por esto es imposible que la materia sea sin alguna forma; sin embargo, no es imposible que sea alguna forma sin la materia” (DE AQUINO, TOMÁS, *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona: 2011, p. 284); mientras que el parecer de Suárez disiente del de Santo Tomás, pues dice “(...) la materia no se llama pura potencia respecto de todo acto metafísico, es decir, porque no incluya ningún acto metafísico; pues esto no puede ser verdad” (*DM*, XIII, Sec. 5, p. 432), y dice también “la materia no es de tal modo pura potencia que no sea algún acto entitativo relativo” (*Ibid.*, p. 433).

⁹¹ La materia tiene algo de entidad, pero se no se le deja de considerar como potencialidad respecto de la forma. Ahora bien, la materia y la forma, según Suárez, dicen una *relación trascendental* debido a que son dos principios que tienen mutua causalidad entre sí: “(...) en el género de la sustancia, la materia y la forma tienen entre sí una referencia verdadera y real incluida esencialmente en su propio ser, y por eso una se define por referencia a la otra, y de ahí reciben su especificación” (*DM*, XLVII, Sec. 3, p. 673). La *relación trascendental* se distinguirá, para Suárez, de la *relación predicamental*, porque la primera “(...) compete universalmente a la forma, o al modo absoluto que incluye una referencia trascendental, el ejercer alguna función real sobre aquel para con el cual dice relación, ya sea causándolo, ya uniéndolo, ya representándolo, ya haciendo alguna otra cosa semejante, y de esta manera se dice que no lo mira como puro término” (*Ibid.*, p. 683). Mientras que la segunda: “la relación predicamental mira al término de tal suerte que no ejerce ninguna otra función sobre él si no es la de referirse puramente a él, como es manifiesto en el caso de la semejanza de una cosa blanca con otra; y en este sentido se dice que es propio de tal relación el referirse a otra cosa como puro término” (*Ibid.*). De ahí que a la relación entre forma y materia le competirá poseer una *relación trascendental*. Sobre cómo se da esta relación en cuanto al principio de individuación de las sustancias compuestas véase *infra* p. 32 en adelante.

⁹² *DM*, V, Sec. 6, p. 648.

⁹³ PRIETO LÓPEZ, *op. cit.*, p. 124.

⁹⁴ Cf. *DM*, V, Sec. 6, p. 648

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 649.

forma⁹⁶. Es más, vale decir que para la potencia divina puede conservarse la diferencia individual en la forma reteniendo su principio de individuación, de manera que la materia no puede ser el principio intrínseco de la forma⁹⁷. Por ello señala Suárez: “Y esto mismo es más manifiesto en el alma racional, en la cual como la materia no causa por sí el ser, así tampoco la unidad o la individuación, como notó Santo Tomás en el II *cont. Gent.*, c. 75”⁹⁸. Así, la materia no es el principio intrínseco de la individuación del alma, ni la causa de la misma.

Finalmente, cabe concluir en esta parte que según Suárez en la substancia compuesta el principio de individuación consiste tanto en *esta* forma como en *esta* materia unidas compositivamente entre sí, aunque el principio más importante sea la forma pues basta para considerar numéricamente a un individuo⁹⁹. Un compuesto físico no tiene otros principios por los cuales se componga como una unidad individual. Suárez menciona:

Y se confirma, pues la materia y la forma, tomadas absolutamente son principios físicos de la especie de la sustancia compuesta y de su especificación; luego esta materia y esta forma serán los principios físicos del individuo y de su individuación. Y del mismo modo puede concluirse que ninguna de las dos por sí, sino una y otra al mismo tiempo son este principio adecuado. Pues este compuesto, para ser entera y completamente el mismo en número, requiere no sólo esta forma o esta materia, sino una y otra al mismo tiempo, y variada alguna de las dos, no permanece absolutamente y en todas sus partes el mismo compuesto numéricamente que había antes, porque en alguna parte ha sido variada su entidad; luego la materia y la forma son el principio adecuado de la unidad numérica de todo el compuesto, en cuanto que es tal.¹⁰⁰

Sólo si consideramos a la materia y a la forma es que podemos considerar el principio de individuación de las substancias compuestas. La naturaleza específica se debe a la composición física de ambas partes para tal individuación. Ahora, no hay que tomar a la forma y a la materia aisladamente sino a modo de unidad, pues sólo así es que se puede componer

⁹⁶ Cf. *Ibid.*

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 650.

⁹⁸ *Ibid.* Las palabras de Santo Tomás a las que refiere Suárez son las siguientes: “Afirmamos que el entendimiento posible es específicamente uno en los distintos hombres y diverso numéricamente; pero con tal de que esto no sirva de base para decir que las partes del hombre no se colocan en cuanto tales en un género o en una especie, sino solamente en cuanto son principios del todo y tampoco se siga que sea forma material dependiente del cuerpo en cuanto al ser. Porque, así como al alma humana, en razón de su especie, le compete unirse a tal cuerpo específicamente, así esta alma se diferencia de la otra sólo numéricamente, en cuanto que tiene relación a otro cuerpo numérico. Y de este modo se individualizan las almas humanas, y, en consecuencia, el entendimiento posible, que es una potencia del alma, en atención a los cuerpos que informan, y no porque los cuerpos causen tal individuación” (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, *op. cit.*, p. 547).

⁹⁹ *DM*, V, Sec. 6, p. 658.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 659.

algo que sea esto y uno individualmente. En caso contrario, no habría permanencia del ser de entidad alguna. Por tanto, siempre hay que considerar que el principio adecuado de individuación de las sustancias compuestas en cuanto a su unidad numérica, o partes esenciales de la individuación, serán la materia y la forma, y no sólo una de las dos.

Para Suárez, entonces, los principios de la unidad de toda entidad compuesta y singular radican en su misma unidad individual o unidad de forma y materia, “es así que esta materia y esta forma son el principio adecuado intrínseco de esta entidad compuesta; luego también de la unidad y de la individuación”¹⁰¹. De esta manera, Suárez defiende que la diferencia individual o principio de individuación consiste en la unión de *esta* forma y *esta* materia, las cuales son *componentes* de una unidad substancial o entidad individual. La unidad substancial para Suárez consiste, por tanto, en el compuesto hilemórfico, y no es posible comprender la esencia de un ente individual en cuanto *individual* sino como dicha unidad compuesta tanto de su propia forma cuanto de su propia materia¹⁰². Y es que hemos visto que la forma y la materia tienen dependencia entre sí, ya que una supera a la otra respecto de algo: la materia en cuanto es objeto de la forma para producirlas en diversidad en individuos concretos, y la forma en cuanto determina a la materia para constituirla con una naturaleza específica e individual. Ciertamente, la materia muestra una dependencia mayor respecto de la forma, puesto que si bien hay mutua dependencia entre ambas: “la forma, en cambio, supera a la materia en que es la que constituye principalmente al individuo y es lo más propio de él, (...) ponderadas todas estas cosas, el principio de individuación es, sobre todo, la forma”¹⁰³. De donde Maurer reconoce bien al decir sobre Suárez que: “Según su opinión, el principio adecuado de individuación lo constituye la materia y la forma conjuntamente, aunque la forma es el principio fundamental por el que todo ser individual de una especie es numéricamente uno”¹⁰⁴. Sin embargo, hay que precisar y explicar que, para Suárez, la forma es lo más propio del individuo porque:

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Es por esta razón que Suárez, más adelante en su obra, cuando compare a las causas material y formal respecto del ente individual, dirá que son “propiamente partes esenciales y principios intrínsecos del ser natural” (*Ibid.*, XXVII, Sec. 1, p. 167). De donde será comprensible que Suárez establezca dicha misma proporción entre la forma y la materia como partes esenciales de la bienaventuranza (*Infra.*, pp. 169-170).

¹⁰³ *DM*, V, Sec. 3, p. 637.

¹⁰⁴ MAURER, ARMAND A., *Filosofía Medieval*, Emecé Editores, Buenos Aires - Barcelona: 1967, p. 363.

Comparando también entre sí la materia y la forma, el principio más importante es la forma, no sólo con relación a la naturaleza específica, tomada la forma en especie, sino también respecto de este individuo, tomada la forma individualmente; porque esta forma es en sumo grado propia de este individuo, y porque ella es la que completa a esta sustancia íntegra numéricamente, pues esta materia sólo la inicia, y en cuanto de ella depende no inicia más ésta que otra. Asimismo, porque esta forma es el más importante principio del ser, y por consiguiente, es también el más importante principio de distinción de esta sustancia respecto de las otras; (...) Se responde que la forma según su razón específica y esencial hace la diferencia específica y esencial, y que, en cambio, la forma individual según su entidad, hace la distinción entitativa y numérica. Pues Pedro y Pablo más difieren entre sí numéricamente porque tienen almas numéricamente distintas que porque tienen cuerpos distintos.¹⁰⁵

La forma tomada como principio de la naturaleza específica de un ente individual es algo distinto según nuestra consideración de la forma individual propia de un ente. Y esta forma individual es la que es principio de individuación del ente individual en cuanto le otorga la determinación o el ser determinante a una materia, de modo que resulte dicho ente individual. De ahí que si bien la materia y la forma son principios de individuación la materia se encuentre siempre con relación a una forma, y no al revés. Cabe añadir que esta forma individual es el fundamento más importante de distinción entre un individuo y otro puesto que ella refiere al alma propia de un individuo, la cual es evidentemente el primer motivo por el que distinguimos a un ser humano de otro ser humano.

No obstante, más allá de la importancia que tiene la forma por encima de la materia, no podemos decir, de acuerdo con lo dicho antes, que la forma sea condición suficiente respecto de lo que conforma esencialmente a una sustancia compuesta. Ésta se compone tanto de la materia como de la forma, y en esto donde reside la peculiaridad del pensamiento de Suárez: el ente individual tomado *integralmente*. No hay, por tanto, individuación de una esencia distinta realmente por medio de la sola materia, sino que la individuación consistirá esencialmente en el individuo mismo, el cual se compone de *esta* forma y *esta* materia porque estas componen las partes esenciales de un ente individual en cuanto individual y real. Por eso Ibáñez decía al respecto: “Ante la realidad concreta, tangible, de seres que levantan ante nosotros la singularidad de su fisonomía, el estilo de su inconfundible personalidad, el vigor de sus almas distintas, solitarias y únicas, ¿cabe aceptar su disolución, su anegamiento en el

¹⁰⁵ DM, V, Sec. 6, p. 660.

anónimo mundo del género o de la especie?”¹⁰⁶ Sin duda alguna para Suárez la respuesta es que no. El ente individual, para Suárez, cobra reconocimiento respecto de posiciones escolásticas anteriores las cuales no lo consideraban como un tema propio a explicar a no ser como derivado de problemas ontológicos o epistemológicos más generales.



¹⁰⁶ IBAÑEZ MARTÍN, JOSÉ, “El Padre Suárez, o la cultura peninsular del Siglo de Oro” en: *Revista de Educación*, N° 82, Madrid: 1948, p. 25.

CAPÍTULO SEGUNDO

CONOCIMIENTO Y REALIDAD

En el capítulo anterior se ha desarrollado en qué consiste esencialmente un ente individual en cuanto tal. Ha sido puesto en evidencia que para Suárez todo ente, en cuanto al principio de su individualidad se refiere, es su propio principio de individuación. Empero, no porque no existan las esencias en absoluto, sino porque cada individuo la posee de suyo en conjunción con su misma entidad individual, entidad que consiste justamente tanto en la forma como en la materia como partes esenciales de la misma.

Ahora bien, ¿esta concepción de los entes como esencialmente individuales de qué manera repercute en la ontología y la epistemología suareciana? ¿Acaso Suárez representará sin más una posición nominalista como la de Ockham o una realista como las de Santo Tomás o bien Escoto? Suárez se ubicará más allá de estas posiciones, debido a que defenderá la tesis que sostiene que todo lo que existe o puede existir es singular e individual, sin embargo, nuestro conocimiento y el *status* de los universales se dará *cum fundamentum in re*. En este presente capítulo pretendo abordar este tema en torno al conocimiento esencial y su base en la realidad, ya que será en torno a este tema donde Suárez consolidará la concepción que maneja del ente *real* propiamente hablando. Siendo necesario el desarrollo de este tema para culminar nuestra interpretación de las esencias *reales* como algo sólo con base en los entes *individuales*; y, con esto, definir según nuestro trabajo cuál es la posición metafísica que asume Suárez.

El propósito de este segundo capítulo, entonces, consiste en explicar que, conforme a lo desarrollado, no hay esencias *reales* sino en cuanto *individuales*, y que todo lo que concebimos como un conocimiento de esencias en cuanto universales se da sólo bajo un cierto fundamento en lo que es real. Nuestro conocimiento concebido como esencial en tanto universal será un producto racional por medio de nuestros conceptos objetivos, los cuales serán objetivaciones de lo que nuestros conceptos formales de las cosas singulares nos ofrecen. Nuestro conocimiento está subordinado a la experiencia directa del ente singular, de modo que nuestros conceptos objetivos serán elaborados a partir de la semejanza hallada en la realidad entre dos o más cosas singulares. Así, para Suárez, nuestro conocimiento será producido por nuestro intelecto según encuentre mayor o menor conveniencia entre los entes

individuales. Pero sólo éstos serán los que consideremos entes reales propiamente hablando, porque todo ente de razón o concepto objetivo universal no poseerá una realidad independiente de nuestra mente. De manera que, al ser nuestro conocimiento una elaboración de nuestro intelecto no tanto a partir de las esencias en sí mismas sino de la semejanza que existe entre las cosas, nuestro conocimiento o ciencia será *cum fundamentum in re*. Es decir, no consistirá en una mera copia o reproducción de una realidad formal o esencial idéntica en todas las cosas sino que consistirá en una representación o conceptualización que, sin ser arbitraria, es producida por el intelecto.

Suárez halla en muchos autores solamente la noción de semejanza fenoménica y la de la presencia entitativa. Otros confunden la semejanza con la identidad. Ante todo, advierte que la misma cosa puede estar *actu* en el mundo externo y *obiective* o *intentionaliter* en el entendimiento. Basándose en esta presencia intencional, distingue tres clases de semejanza: la impresa virtual o factiva de las especies impresas; la semejanza expresa del conocimiento directo y la semejanza objetiva, que en los sentidos es, por ejemplo, el retrato de un amigo, y en el entendimiento algo correspondiente a ese retrato. Las dos primeras semejanzas no son conocidas en sí mismas, sino por los efectos. La semejanza objetiva, que interpretamos como concepto objetivo al tratarse del entendimiento, es un medio conocido. La teoría de la semejanza suareciana es muy distinta de la aristotélico-tomista. En ésta, las especies de las cosas son formas que vienen de los objetos a la mente, no virtualidades, como en Suárez.¹⁰⁷

Estas palabras nos dan una idea de lo que desarrollaremos, pues, en efecto, hay una aparente tensión sobre lo que podemos considerar como una esencia idéntica repartida entre las cosas del mundo que pertenecen a una misma especie así como sobre si consideráramos que las esencias sólo guardan una relación de semejanza entre sí. Las cosas existen en acto en la realidad, y en nuestro intelecto sólo poseerán un ser objetivo, a saber, no un ser real en tanto que existente sino simplemente un ser mental. Nuestro conocimiento empieza por medio de las imágenes que se imprimen en nosotros, luego producimos el concepto formal que será el mismo verbo mental con que concebimos una cosa singular directamente, y, finalmente, produciremos el concepto objetivo, que no será sino la objetivación de dicha semejanza¹⁰⁸ hallada en la realidad. Así, Suárez nos muestra una teoría del conocimiento con arreglo a su ontología y, por tanto, diferente de la defendida por Santo Tomás, ya que para éste el

¹⁰⁷ ELORDUY, ELEUTERIO, "El concepto objetivo en Suárez", en: *Pensamiento*, Vol. 4, Número Extraordinario, Madrid: 1948, p. 338.

¹⁰⁸ Considero mejor escribir "semejanza *objetivada*" que "semejanza *objetiva*" como lo hace Elorduy, pues esta segunda expresión acarrea una confusión que nos podría hacer pensar que lo que elaboramos en la mente es exactamente idéntico con lo que hay en el mundo extra-mental.

conocimiento consiste en la *desmaterialización* de la forma, mientras que para Suárez consistirá en una *objetivación* de la semejanza a modo de un producto de nuestro intelecto, ya que no se hallará nada universal en acto anterior a nuestros conceptos objetivos.

2.1. *La esencia en relación con los conceptos formal y objetivo.*

Si para Suárez la esencia de un ente individual se entiende como algo que le pertenece sólo a dicho ente individual, ¿cómo sería posible el conocimiento esencial en tanto universal de las cosas, es decir, bajo una razón común? Y hacemos esta pregunta pues evidentemente si todo lo que llamamos conocimiento fuese estrictamente singular, entonces no sería posible la ciencia. Siendo el principio de individuación de las sustancias compuestas los mismos entes individuales en su composición de forma y de materia, esto quiere decir que no hay una forma o esencia universal que fuese común para que sea individualizada por una materia tal y como lo entendió Santo Tomás. Es decir, el que el principio de individuación tenga como partes esenciales a la materia y a la forma, no será algo que no tenga repercusión en la teoría del conocimiento de Suárez. Sin embargo, para nuestro autor, no será posible tampoco hablar de universales sin fundamento en la realidad, ya que no habría modo de predicar alguna razón común de las cosas. Es preciso resolver estas cuestiones.

Así, hay que tener en cuenta la concepción del conocimiento según Suárez que distingue entre concepto formal y concepto objetivo. Si bien Suárez asevera que todo lo que existe en la realidad es estrictamente singular y, por tanto, su conocimiento también debe partir de ello, no por eso va a rechazar la posibilidad de un conocimiento universal fundado en la realidad. Esta distinción nos va a ayudar a comprender cómo es posible el conocimiento esencial a modo de universal a partir de los singulares. Nos dice Suárez:

Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa [*rem*] conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo. Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal; por ejemplo: cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal, en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se

llama concepto objetivo. En realidad, la denominación de concepto le corresponde extrínsecamente por referencia al concepto formal, por medio del cual afirmamos que se concibe su objeto; por eso, con toda razón, se le llama objetivo, porque no se trata de un concepto que sea, en cuanto forma, término intrínseco de la concepción, sino en cuanto objeto y materia a que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mente, (...). La diferencia, por lo tanto, entre el concepto formal y objetivo está en que el formal es siempre algo [*res*] verdadero y positivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa [*res*] positiva. Efectivamente, concebimos a veces las privaciones y otras cosas, que se llaman entes de razón, porque objetivamente no existen más que en el entendimiento.¹⁰⁹

El concepto formal, para Suárez, es el acto de entender o verbo con que nuestro intelecto logra concebir algo singular, o, posteriormente, algo universal. El concepto formal es el proceso intencional¹¹⁰ que realiza nuestro intelecto para comprender formalmente una cosa real. De otro lado, el concepto objetivo es la cosa o razón común entendida o conceptualizada mediante el concepto formal, lo que objetivamos en el pensamiento. Sin embargo, el concepto objetivo, al ser considerado un reflejo del acto de entender, no puede ser denominado como término intrínseco de la concepción ya que no siempre refiere hacia alguna cosa puesta en la realidad ni, por tanto, hacia alguna forma real extra-mental. Por eso, el concepto objetivo es denominado término extrínseco por consistir su objeto y materia en una reproducción del concepto formal, el cual sí es intencional y es término intrínseco de la concepción mental. De ahí que este concepto objetivo no siempre refiera hacia una cosa positiva como sí lo hace el concepto formal, pues el concepto objetivo puede también ser referido hacia cosas elaboradas estrictamente por nuestra razón.

Además, el concepto formal es siempre algo singular e individual, por ser algo producido por el entendimiento e inherente a él; empero, el concepto objetivo a veces puede ser efectivamente una cosa singular e individual, en cuanto puede presentarse a

¹⁰⁹ *DM*, II, Sec. 1, p. 361.

¹¹⁰ La *intentio* escolástica refiere tanto a la *intencionalidad* o a ese “apuntar hacia afuera” como también a la *intención* susceptible de ser entendida. En este sentido, refiere a la razón subyacente o forma intencional de una cosa la cual puede ser aprehendida y objetivada en la mente. De modo que la intencionalidad escolástica es un tender hacia una intención o razón esencial externa a nosotros. Así, dicha intención es previa a nuestros conceptos. Es así que Suárez llama *intención entendida* o *razón objetiva* al concepto objetivo (Cf. *Ibid.*). Nótese que la traducción que utilizamos para la presente tesis ha traducido con “c” a la intención. Pero no hay mayor problema con ello, pues estamos aclarando sólo que al hablar de *intención* estaremos hablando de ella como la idea o intención que se pretende aprehender gracias a la intencionalidad de nuestra mente.

la mente y ser concebida por el acto formal; pero muchas veces es una cosa universal o confusa y común; por ejemplo: hombre, sustancia y cosas parecidas.¹¹¹

Así, el concepto formal siempre será de una cosa singular o forma real en cuanto individual, precisamente por ser término intrínseco de nuestra concepción según lo explicado. Y es que al existir tan sólo cosas singulares en la realidad, es necesario que dicho concepto formal consista en el acto de entender de dichas realidades singulares y externas. Mientras que el concepto objetivo bien puede ser a veces sobre algo individual en la medida que es la representación de dicha cosa individual o de dicha forma real, pero también puede ser una representación universal por ser término extrínseco, la cual sería confusa por tratarse de una razón común.

2.1.1. La semejanza y la unidad del conocimiento.

Ahora bien, ¿cómo es posible que se dé esta relación entre concepto formal y concepto objetivo a partir de las cosas? Preguntamos esto pues conocida es la afirmación de que la abstracción consiste en obtener la forma de la materia desde las cosas singulares para representarnos la esencia de las cosas, y así luego producir nuestro conocimiento o ciencia de los universales. Sin embargo, ¿cambia en algo esta distinción entre concepto formal y objetivo asumida por Suárez para esta relación? Pues según lo descrito arriba el concepto formal estaría encargado de formalizar la cosa extra-mental a partir de su forma individual hacia un concepto objetivo que sea primero de dicha cosa y, posteriormente, de una razón común o universal. De manera que, al formalizarse una forma individual ya no estamos hablando necesariamente de una abstracción de una forma según la comparación entre varios individuos, sino de la abstracción de la forma de un solo ente individual, es decir, un conocimiento directo del singular a partir del cual nuestro intelecto construirá después un concepto objetivo o esencia universal: “Lo propio de este esquema es que el verbo mental no es una realidad interpuesta entre el acto de conocer y el objeto [cosa extra-mental] en sí, sino que es formalmente el mismo conocimiento del objeto [cosa extra-mental] en sí”¹¹², ya que la peculiaridad de Suárez consiste en que sí es posible obtener un conocimiento directo de la especie de un ente singular sin necesidad de llegar a él por medio de una reflexión a partir de una esencia universal, tal y como lo entendió Santo Tomás. Por tanto, la distinción entre concepto formal y objetivo en

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² HELLÍN, JOSÉ, “El concepto formal según Suárez”, en: *Pensamiento*, Vol. 18, N° 72, Madrid: 1962, p. 409.

Suárez presupone que para el primero es necesario partir del conocimiento directo de un ente individual y su forma real, mientras que el segundo es una elaboración propia del intelecto, de modo que los entes de razón podrán responder a dichos conceptos objetivos.

Y es que, de acuerdo con lo explicado arriba¹¹³, la unidad substancial de un ente presupone que éste le debe su constitución esencial como individuo a su propia forma y materia individuales. El principio de individuación, para Suárez, no radica en la sola materia pues también la forma se da individualmente en las criaturas. De modo que:

(...) en las cosas hay división material y formal, o sea, entitativa y esencial; por consiguiente, además de la unidad material habrá de igual suerte unidad formal. Finalmente, todo individuo, por ejemplo Pedro, no sólo es uno numéricamente, sino que también es uno esencialmente; y ambas unidades las posee en la realidad misma y no en virtud de la operación de nuestra mente, porque de la misma manera que en la realidad carece de división numérica, igualmente carece también de división esencial, bien específica, bien genérica; pero la unidad formal no es más que la unidad esencial; luego¹¹⁴.

Las cosas se componen de materia y forma, las cuales constituyen a la substancia en cuanto tal de una cosa. Cada ente posee su propia materia y, por tanto, su propia forma; de modo que cada ente es tanto uno en número como en esencia, pues posee su propia esencia individual. Así, como todo ente individual no es divisible en la realidad sin dejar de ser dicho ente, su esencia y su forma también dependerán de la unidad de dicha entidad individual.

De este modo, “por consiguiente, tampoco la unidad formal y la individual pueden distinguirse realmente, sino sólo por razón”¹¹⁵. De acuerdo con lo dicho, en este caso, habrá distinción real entre un ente singular y otro ente, pero en un mismo ente la distinción entre su unidad formal o esencial y su entidad individual es tan sólo de razón. Esto, pues la unidad individual presupone su propia forma y no es susceptible de dividirse una de la otra a no ser porque queramos dividir las con nuestra mente; “por lo tanto, es necesario que se multiplique en la realidad al multiplicarse los individuos y las unidades individuales de los mismos; por consiguiente, en la realidad misma no hay unidad alguna formal común a muchas cosas de la misma naturaleza”¹¹⁶. Y es que toda entidad individual posee para Suárez su propia unidad

¹¹³ *Supra.*, p. 32.

¹¹⁴ *Ibid.*, VI, Sec. 1, p. 703.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 704.

¹¹⁶ *Ibid.*

formal, de manera que ésta es incomunicable ya que es propia de un único ente individual. Por eso:

(...) aunque cada individuo sea en la realidad formalmente uno, sin intervención de la consideración de la mente, sin embargo, muchos individuos de quienes afirmamos ser de la misma naturaleza, no son algo uno con verdadera unidad que exista en las cosas, a no ser sólo fundamentalmente o mediante el entendimiento. (...) porque ninguna unidad que exista en la realidad es común, según demostramos, sino que en las cosas singulares hay cierta semejanza en sus unidades formales, en la cual se funda la comunidad que el entendimiento puede atribuir a tal naturaleza en cuanto concebida por él, y esta semejanza no es propiamente unidad, porque no expresa la indivisión de las entidades en que se funda, sino sólo la conveniencia o relación, o la coexistencia de ambas.¹¹⁷

Para Suárez, la unidad formal en cuanto individual es la única existente en la realidad, y la unidad de la naturaleza común depende estrictamente de la elaboración de nuestro intelecto aunque con fundamento en la realidad, es decir, en virtud de la semejanza que encontraremos entre las distintas unidades formales de los entes individuales. Pero esta semejanza que encontramos entre diversos singulares no puede ser, por definición, una *realmente*, pues no podría ser divisible en una multiplicidad de singulares. De modo que la unidad de la naturaleza común que hallamos entre la multiplicidad de entes singulares se fundamenta en la sola semejanza de las unidades formales junto con la elaboración de nuestro intelecto.

Así, para Suárez: “la unidad de la naturaleza universal en cuanto es universal no es real ni se da en las cosas tal como [estas cosas] existen en la realidad misma y anteceden a toda operación del entendimiento”¹¹⁸, pues la naturaleza universal es producida por el intelecto y requiere antecedentemente de otra cosa, a saber, de la unidad formal de las cosas singulares. Sin embargo, esta unidad formal no es una cosa idéntica para todo el resto de cosas sino tan sólo una singular para cada ente singular, de modo que es la semejanza que encontramos entre varias unidades formales singulares la que estimula nuestro conocimiento: “en efecto, en la realidad no hay nada verdaderamente uno y realmente indiviso en ésta y aquella naturaleza humana, sino que en ésta hay sólo algo a lo que a su vez responde algo semejante en la otra naturaleza; esto, empero, no es unidad real, sino semejanza”¹¹⁹. Motivo por el cual para Suárez

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 704-705.

¹¹⁸ *Ibid.*, Sec. 2, p. 719.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 720.

no existe naturaleza universal separada que fuese real a no ser tan sólo la producida o elaborada por nuestro intelecto y sea, por tanto, de la razón.

(...) para la unidad del concepto formal es bastante por parte del objeto que se suponga la unidad fundamental del concepto objetivo, la cual consiste en la semejanza o conveniencia de muchos singulares en la unidad formal, puesto que basta esto para que el entendimiento, con su propia virtud y eficacia intelectual, pueda abstraer un concepto objetivo común; de donde, para la precisión de dicho objeto común y universal, el entendimiento no supone su objeto, sino que lo elabora, o mejor, le confiere el estado de precisión por denominación extrínseca.¹²⁰

La semejanza entre varios entes singulares es lo que nos permite elaborar un concepto objetivo uno que sea común a partir de la unidad del concepto formal. Esta semejanza bastaría para que nuestro intelecto en virtud de su propia naturaleza pueda producir un concepto objetivo común o universal con fundamento en la realidad, motivo por el cual decimos que el concepto objetivo en tanto que es una razón común o universal es denominado término extrínseco de la concepción.

Es por el hecho de que en cada ente individual y su naturaleza no haya contradicción en que exista otro semejante a él que se funda suficientemente el que también pueda corresponderles a ambos la naturaleza universal¹²¹, pues para que los entes individuales puedan multiplicarse dentro de una misma especie “no es necesaria una capacidad tal, que exista con anterioridad en la naturaleza, sino que basta que no haya en los individuos propiedad alguna en virtud de la que les sea contradictorio tener otros semejantes”¹²². Para Suárez, entonces, en la medida que los individuos poseen este rasgo de semejanza o conveniencia entre sí poseen una cierta no repugnancia que le permite al intelecto elaborar una naturaleza universal que se comunique a varios¹²³. Así, es posible para nuestro intelecto evidenciar mayor semejanza entre dos hombres que entre un hombre y un caballo, o entre dos caballos que entre un caballo y un girasol, ya que hay mayor semejanza entre las unidades formales de dos hombres que en la unidad formal de un hombre con la de un caballo o la de un girasol¹²⁴. Ahora bien, esta no repugnancia no basta para la razón de universalidad sino que es necesaria la operación del intelecto, ya que en

¹²⁰ *Ibid.*, Sec. 3, pp. 732-733.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, Sec. 4, pp. 745-746.

¹²² *Ibid.*, p. 746.

¹²³ Cf. *Ibid.*

¹²⁴ Desarrollo mejor estas comparaciones más abajo de acuerdo con el concepto de *relación* según Suárez. (*Infra.*, p. 65 en adelante).

las cosas tan sólo se encuentra la semejanza o conveniencia en la esencia y propiedades por los que se abstraen los mismos conceptos objetivos comunes para elaborar los universales¹²⁵. De manera que nuestro conocimiento no es sólo un producto intelectual sino también fundado en dicha no repugnancia que hallamos en la realidad. Así, señala Suárez:

Y este es el sentido en que se afirma que la ciencia se ocupa de los universales y no de los singulares, no porque se ocupe de los nombres comunes, sino porque se ocupa de los conceptos objetivos comunes, que aunque no se distinguen de los singulares en la realidad, se distinguen, sin embargo, por razón, siendo esto bastante para todas las expresiones anteriores. Los nominalistas no comprendieron debidamente esto y por eso se expresaron de modo distinto, aunque en realidad, como dijimos, no se diferencian mucho de nosotros.¹²⁶

La ciencia se constituye por los universales, pero estos no son tan sólo términos o nombres comunes sin fundamento alguno en la realidad. La ciencia versa sobre conceptos objetivos comunes, los cuales tienen que ser reflejo de los conceptos formales en virtud de la semejanza que encontramos entre individuos de una misma especie. La semejanza hallada entre diversas cosas es la que funda el conocimiento en la realidad, de tal manera que si bien el concepto objetivo o universal no posee realidad, poseerá empero unidad de razón con fundamento en la realidad. Es decir, el universal no es una ficción del intelecto o el efecto de un mero término común, sino que en verdad responde a una cierta tendencia hallada en la realidad que sirve de base pre-conceptual. Así, Suárez critica a los nominalistas, no tanto por su manera de proceder con relación a los singulares y la elaboración del universal, sino en la medida que señala que la ciencia al ocuparse más bien sobre conceptos objetivos comunes, éstos obtienen una unidad propia o de razón con fundamento en la realidad a partir de la semejanza encontrada entre las cosas.

¹²⁵ Cf. *DM.*, VI, Sec. 5, p. 750.

¹²⁶ *Ibid.* Véase que, para Suárez, distinguir algo por razón y no realmente no significa que esto sea necesariamente una elaboración quimérica de nuestro intelecto. Una distinción de razón *cum fundamentum in re*, es aquella que “es, ciertamente, de razón en cuanto no se encuentra en las cosas de manera actual y formal, sino que se establece o excogita por la propia razón; es razonada, porque no procede exclusivamente de una mera operación de la razón, sino de una ocasión que la cosa misma ofrece, y acerca de la cual la mente razona” (*Ibid.*, VII, Sec. 1, p. 12). De modo tal que en toda distinción de razón de este tipo antecede una cierta realidad que fundamenta la distinción elaborada por el intelecto. En este sentido, Suárez se distingue de los nominalistas porque, según él, éstos no han planteado los *conceptos objetivos* justamente por haber planteado *nombres comunes*. Es decir, que los universales para ellos no obedecerían esta distinción de razón *cum fundamentum in re*, de manera que estos *nombres comunes* se prestarían a ser tomados como puras elaboraciones de la razón sin fundamento alguno.

En otras palabras, el universal no es un mero nombre sino un concepto objetivo, *i. e.*, algo que si bien no posee evidentemente unidad real, sí posee unidad de razón *cum fundamentum in re*, y es así que sí es posible un conocimiento esencial para Suárez. Por ello, según Iturrioz, se dice que “el concepto no es simplemente *quid nominis*, mero contenido del término, aunque de algún modo puede también admitirse esto; el concepto es de la cosa misma expresada por la voz”¹²⁷, ya que no es el concepto consecuencia del término sino al revés, usamos términos comunes debido a conceptos comunes: “Para Suárez toda la univocación, la analogía con sus diversas divisiones y grados, reza siempre en torno al concepto mismo, y sólo en cuanto que el concepto es directa y natural representación del orden real, tal cual en sí mismo es”¹²⁸. De manera que nuestro conocimiento representaría, así, el modo en cómo las cosas están ordenadas en la realidad.

Ahora, si bien cabe recalcar que nuestra ciencia no es un mero conjunto de nombres que se han impuesto con el tiempo sino que ella es fruto de los conceptos objetivos, merece explicación más detallada cómo ocurre esta relación a partir de nuestra concepción formal de las cosas, ya que de todas maneras esta concepción formal siempre es de algo individual. Y es que, ¿cuál es el fundamento que permite a Suárez señalar que el universal posee unidad de razón y no ser una mera ficción del intelecto si es que siempre partimos de entidades singulares? Es decir, ¿qué nos asegura que nuestros universales en verdad reproducen un orden real para él? Justamente, para esto es necesario explicar la correlación entre el concepto formal y el concepto objetivo, ya que si prescindimos de esta correlación quizá no tendría propósito para Suárez retomar una posición que funde el conocimiento en una base formal que, en cierto modo, es independiente de nuestros términos.

Gracia señala que por eso algunos estudiosos han incomprendido sobre cómo entiende Suárez a los conceptos objetivos que conforman nuestra ciencia y nos busca advertir acerca de una posible interpretación mentalista sobre la metafísica de Suárez: “Most conceptions of metaphysics fall into one of two categories: views that regard metaphysics as concerned with the real as opposed to the mental, and views that conceive it as concerned with the mental

¹²⁷ ITURRIOZ, *op. cit.*, p. 233.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 234.

rather than the real”¹²⁹. Es decir, que muchas concepciones de la metafísica privilegian el rol que juega el intelecto al momento de elaborar nuestros conceptos respecto de la realidad, mientras que otras concepciones hacen hincapié en que, al margen de esto, nuestras concepciones se condicen con nuestra realidad. Así, es prudente desligar a Suárez de una posible concepción metafísica la cual divorcie los conceptos objetivos respecto de las cosas reales, ya que si bien ellos provendrán de una elaboración de nuestro intelecto, lo que objetivamos en principio proviene de la realidad y refiere, por tanto, a ella misma. Señala Suárez: “Hay que decir, por tanto, que el ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica”¹³⁰, con lo que vemos que para Suárez sólo el ente tomado *realmente* es el objeto apropiado de la metafísica, pues ésta no se aplica con propiedad “a los entes de razón ni a los que sean totalmente *per accidens*”¹³¹.

¿Qué significa esto de que sólo se aplica al ente *real*? Ante todo, significa que nuestro conocimiento comienza con aquellas cosas que son reales o que existen en la realidad, mientras que todo lo que sea un ente de la razón será un objeto derivado de estos entes reales, motivo por el cual no forman parte del objeto apropiado de la metafísica porque no podrán ser conocidos directamente. Por ello, Gracia señala que pueden hacerse dos posibles objeciones a este postulado con el fin de problematizar por qué sería necesario que de los entes reales tuviera que fundarse un conocimiento de la realidad si hemos excluido a los entes de razón: “It follows, then, that metaphysics, as science of being, must be concerned with identifying the properties of being and demonstrating how those properties are necessarily tied to being through an examination of the principles and causes of being”¹³². Por lo que establece que dichas objeciones podrían ser: 1) que el ser en cuanto ser no posee ninguna propiedad, y 2) que el ser en cuanto ser no refiere necesariamente a sus principios ni causas¹³³: “We could put these objections in more accesible language by saying that being is so broad that it cannot be analyzed into simpler components and cannot have any causes outside it”¹³⁴. No obstante, Gracia rebate estas objeciones señalando que es falso decir que el ente en cuanto tal no posee

¹²⁹ GRACIA, JORGE J. E., “Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXV 3, Summer: 1991, p. 287.

¹³⁰ *DM*, I, Sec. 1, p. 230.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² GRACIA, “Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?”, *op. cit.*, p. 293.

¹³³ Cf. *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 294.

propiedad alguna sin más, puesto que eso sólo sería con relación a propiedades reales o extensionales. Es decir, es cierto que el ente en cuanto tal no puede tener propiedades tales como por ejemplo el ser hombre, el ser perro, el ser cualquier cosa que sea real; sin embargo, hay que decir que también es cierto que el ente en cuanto tal sí posee propiedades que llamamos trascendentales las cuales no se distinguen extensionalmente pero sí intensionalmente del ser en cuanto tal: “(...) although being qua being has no properties that are really (‘extensionally’ in contemporary jargon) distinct from it, it does have properties that are conceptually (‘intensionally’ in contemporary jargon) distinct from it”¹³⁵. Estas propiedades, sin duda, son la unidad, la bondad, la verdad, etcétera.

Ahora bien, a la segunda objeción se responde en virtud de esta distinción sobre lo extensional y lo intensional, puesto que cuando hablamos de principios y causas en metafísica hablamos en dos sentidos: “(i) principles that are both conceptually and really distinct from the things of which they are principles, and (ii) principles which are only conceptually distinct from them”¹³⁶. De manera que a la metafísica del ente real no le interesarán los principios ni causas que sean realmente distintos del ente en cuanto ente real en tanto que no siempre se requerirán para explicar la naturaleza del objeto en cuestión¹³⁷: “Hence, metaphysics can be conceived as the study of being qua real being so long as it is understood that it deals with properties of being that are only intensionally distinct from it and with principles of being that are either epistemic or, if metaphysical, coextensional with it”¹³⁸. Y es que la metafísica de Suárez va a lidiar con el ente real como objeto fundamental y sólo de modo derivado podrá tratar de otros objetos o tópicos con relación a este ente en cuanto *real*: “After all, he clearly states that metaphysics deals with real being and only real being; one cannot get more realistic than that”¹³⁹.

Dicho todo esto, Gracia se pregunta acerca de cuál es, entonces, el *status ontológico* de nuestros conceptos objetivos, ya que queda claro que ellos encuentran su base en el ente real y no deberían ser considerados como meras producciones de la mente sino como objetivaciones mentales provenientes en última instancia de entes reales: “The question that needs to be

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 295.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

answered, then, is whether the objective concept is something mental or something real”¹⁴⁰. Más adelante, señala que nuestra tarea debe ser: “first, identifying the type of being that an objective concept is, or has, and, second, establishing the type of unity that it enjoys”¹⁴¹. Y es que, de acuerdo con la doble clasificación desarrollada por Suárez de concepto formal y concepto objetivo, es patente que existe una cierta dependencia entre estos con relación a la elaboración de nuestros conceptos en general.

Según vimos, el concepto formal para Suárez es aquel acto de entender que nos informa acerca de un ente singular, haciendo que obtengamos su forma individual con el fin de producir una razón común u objetiva para nuestra ciencia. Ahora bien, nótese que para esto todo concepto formal “es siempre algo [*res*] verdadero y positivo”¹⁴², de manera que todo conocimiento comienza con el ente *real* y no sería posible, entonces, mostrar entera independencia o separación entre nuestros conceptos objetivos con relación a estos conceptos formales: “The notion of objective concept is one of two members of a distinction widely used by later scholastics. The other member of the distinction is the formal concept”¹⁴³. Y estos conceptos son interdependientes con relación a nuestro conocimiento, pues todo aquello que podemos aprehender de la realidad lo hacemos por medio de nuestros conceptos formales, y posteriormente elaboramos nuestros conceptos objetivos para formar ya sea nuestros conceptos singulares o bien nuestros conceptos universales, y éstos para nuestra ciencia.

Sin embargo, es de notar que nuestros conceptos objetivos no son representaciones en el sentido moderno las cuales privilegien el rol de nuestra razón en desmedro de los entes reales: “it is not objective in the sense of being an image or representation of something else. On the contrary, the objective concept is what is represented by the formal concept and, as Suárez states elsewhere, ‘the thing signified’ by it”¹⁴⁴. Esta noción de representación como imagen de la realidad pero no como conocimiento real de la misma ya había sido criticada también por Hellín con relación a la metafísica de Suárez: “Si el concepto formal es la *representación* del objeto, luego es el lugarteniente del objeto, como a veces un general del ejército representa al rey, pero no es el rey; por esta causa el entendimiento en su actividad intelectual no conoce la

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 296.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 297.

¹⁴² *DM*, II, Sec. 1, p. 361.

¹⁴³ GRACIA, “Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?”, *op. cit.*, p. 297.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 298-299.

realidad, sino al representante del objeto”¹⁴⁵; por lo que no es posible hablar de *representación* en dicho sentido para los conceptos objetivos, como justamente critica Hellín, ya que éstos sí deberían referir a un conocimiento de la realidad de acuerdo con el sistema metafísico de Suárez.

Ahora bien, cierto es que para Suárez los llamados entes de razón poseen ser objetivo [*esse objectivum*] en nuestro entendimiento: “Por eso suele definirse legítimamente diciendo que ente de razón es aquel *que tiene ser objetivamente* [*esse objective*] sólo en el entendimiento”¹⁴⁶. Sin embargo, prudente es señalar que Suárez distingue entre dos tipos de entes de razón: “hay algunos entes de razón que tienen fundamento en las cosas, aunque reciban su complemento de la razón, como la razón de universal o la de género y otras semejantes”¹⁴⁷, mientras que “hay otros entes de razón completamente fingidos por el entendimiento sin fundamento en la realidad, por ejemplo, la quimera”¹⁴⁸. En otras palabras, hay conceptos objetivos los cuales provienen de nuestros conceptos formales y hay otros que son sólo conceptos objetivos sin conceptos formales, siendo meras elaboraciones de nuestra mente¹⁴⁹; de ahí que Gracia señale que “From these considerations we must conclude that not all objective concepts have only a mental status; some objective concepts exist in reality”¹⁵⁰. Con lo que nos quiere decir que no todo concepto objetivo tiene un sentido estrictamente mental sino que hay los que tienen un fundamento intensional o fundamento en la realidad. Por eso Hellín decía que en todo caso, si llamamos “*representación formal*” a lo que nuestros conceptos formales aprehenden habría que decirlo sólo “porque el verbo es una forma que informa al entendimiento sin ser conocida y hace que el entendimiento conozca; y no es *representación objetiva*, porque no es un *medium in quo*, no es un medio conocido en el cual se conozca el objeto: es un puro medio formal”¹⁵¹, de modo que nuestros conceptos formales

¹⁴⁵ HELLÍN, *op. cit.*, p. 411.

¹⁴⁶ *DM*, LIV, Sec. 1, p. 393.

¹⁴⁷ *Ibid.*, Sec. 4, p. 423.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Recordar que por eso Suárez ha dicho que los entes de razón en cuanto tales poseen conceptos objetivos pero no conceptos formales, pues el concepto formal en cuanto tal es siempre de algo singular, mientras que el concepto objetivo puede ser de una razón universal o algo producido por el intelecto y, por tanto, de un ente de razón (Cf. *Ibid.*, II, Sec. 1, p. 361). No obstante, aquí Suárez señala que dentro de los entes de razón, los hay quienes poseen un fundamento remoto en conceptos formales, y los hay los que no.

¹⁵⁰ GRACIA, “Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?”, *op. cit.*, p. 303.

¹⁵¹ HELLÍN, *op. cit.*, p. 418.

constituyen así algunos de nuestros conceptos objetivos y le otorgan su *fundamentum in re*, es decir, su referencia a la realidad por más que sean entes de razón.

No obstante, podemos notar que los conceptos objetivos como entes de razón nos hacen pensar que admiten una cierta independencia en su elaboración, ya que no todos hunden siempre sus raíces en conceptos formales ni, por tanto, en entes reales. Así, interpretar lo que es un concepto objetivo en esta tradición que proviene del medioevo permite poner también de relieve la elaboración conceptual misma. Podemos suponer que para Suárez los conceptos objetivos son como ideas o representaciones que poseen un cierto contenido autónomo con relación a las cosas del mundo. D'Onofrio, al respecto, se expresa: "Thus, when someone hears the expression 'objective concept', he or she immediately correlates this expression with ideas or concepts with their own content, which subsists independently of both the being that is known and the knower's mind (...)"¹⁵²; de manera que puede subyacer una confusión con el concepto objetivo como una noción moderna donde ocurre un divorcio entitativo atribuido a dicho concepto objetivo en relación con nuestros conceptos formales, como si los conceptos objetivos fueran una cosa aparte de las razones formales de las cosas singulares. Y es que, la racionalidad de los conceptos objetivos no descansa en la mera producción intelectual, sino en la correlación o intención que estos poseen con los conceptos formales.

Ahora bien, notaremos que el realismo metafísico de Suárez no podrá ser entendido en el mismo sentido que el de ciertos predecesores, ya que veremos cómo esta unidad de razón del concepto objetivo o del universal estará subordinada al conocimiento directo del singular¹⁵³. No obstante, por el momento, me detengo a considerar las observaciones que Wells hace a Gracia con el fin de explicar mejor por qué es importante ahondar en esta consideración acerca de la formación de los conceptos objetivos. Para Wells, la distinción entre concepto formal y objetivo presupone que nuestro conocimiento es elaborado intramentalmente, de modo que es necesario examinar nuestro conocimiento como tal a la luz de esta doble distinción antes que en cualquier otra faceta¹⁵⁴. Wells no rechaza que nuestros conceptos objetivos puedan estar cimentados con referencia a las cosas reales, sin embargo "For, in point of fact, the formal

¹⁵² D'ONOFRIO, SANDRO, *The Objective Concept in Suárez*, University of New York at Buffalo: 2003, p. 46.

¹⁵³ Cf. *Infra.*, p. 117 en adelante.

¹⁵⁴ Cf. WELLS, NORMAN J., "Esse Cognitum and Suárez Revisited", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 3, Summer: 1993, p. 342.

conceiving processes are mind-dependent *vera entia realia* (DM 54, 1, 5), however intramental they may be”¹⁵⁵. Y es que, en efecto, Suárez menciona distinciones acerca de cómo se constituye nuestro conocimiento *en* nuestra razón: “There is, however, another way (*modus*) for something to be *in ratione*. This is to be therein *per modum obiecti*, not *per modum subiecti*”¹⁵⁶. Y es que Suárez mismo afirma:

Se dice que está subjetivamente lo que se encuentra en el entendimiento y lo informa, ya sea en la realidad, por una verdadera inherencia, como en las criaturas, ya sea según nuestro modo de concebir, a pesar de que en la realidad sea por identidad, como ocurre en Dios. Y se dice que está objetivamente lo que se conoce o se ofrece actualmente a la mente. Esta distinción es suficientemente clara por lo dicho antes, disp. II, sec. 1, acerca del concepto formal y objetivo.¹⁵⁷

Lo que se encuentra subjetivamente en nuestro intelecto viene a ser aquello que le es informado por medio de nuestro concepto formal o acto de entender, mientras que se dice que algo está objetivamente en nuestra mente con referencia a lo que es un concepto objetivo o lo entendido como tal.

Hasta aquí, podemos ver que Suárez establece una clara distinción con relación a los tipos de conceptos que vamos aprehendiendo y/o formando en nuestra mente. Y es que Suárez es claro en señalar que no todos los conceptos objetivos muestran el mismo arraigo para con la realidad: “(...) a veces se ofrece como objeto o es considerado por la razón algo que no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento o a la razón que lo piensa, y a esto se lo llama con toda propiedad ente de razón”¹⁵⁸. Es decir, nuestros conceptos objetivos pueden hundir sus raíces en cosas reales y producir conceptos acerca de cosas reales; sin embargo, también pueden nuestros conceptos objetivos ser productos de nuestra mente y tener su propio *ser objetivo* en ella, pues lo tienen *sólo en el entendimiento*¹⁵⁹. De manera que Wells pone el énfasis en este aspecto de la teoría del conocimiento de Suárez, y dice que dicho *esse in intellectu per modum obiecti* “it is not to be *in ratione/intellectu* inherently or ‘subjectively’ after the fashion of the mind-dependent intramental *esse formale* of the cognitive activity

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 343.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *DM*, XXV, Sec. 1, p. 37.

¹⁵⁸ *Ibid.*, LIV, Sec. 1, p. 393.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*

and/or the intramental *vera ens reale* that is the *conceptio formalis*”¹⁶⁰, porque justamente el *esse obiectivum* mostraría una cierta independencia con relación al *esse formale* que captamos por medio de nuestro concepto formal. Y es que, en efecto, Suárez mismo afirma que el ser objetivo de nuestro entendimiento no guarda la misma razón de ser propiamente que la del ente real: “y ser (*esse*), de donde se ha derivado ente, no puede ser intrínsecamente participado por los entes de razón, ya que ser objetivamente sólo en la razón no es ser, sino que es ser pensado o fingido”¹⁶¹. De manera tal que lo que objetivamos en la mente puede, en este sentido, no ser el verdadero ser real que encontramos en la realidad; así, “one and the same thing is *in ratione* in two different ways at once, ‘subjectively’ and ‘objectively’”¹⁶².

De ahí que Wells tome nota sobre la diferencia que hay en cuanto nos referimos al ser conocido o *esse cognitum* en Suárez, puesto que no hay una sola manera de entender este *esse cognitum* sino dos: “The one is ‘objective’, the other is ‘subjective’”¹⁶³. Y se confirma, pues Suárez mismo establece dicha distinción:

(...) hay que prevenirse contra la equivocidad cuando tratamos del ser conocido [*esse cognito*] o de otras denominaciones similares del entendimiento. En efecto, puede llamarse ser conocido al ser que se conoce y que está con propiedad objetivamente en el entendimiento; o se puede llamar ser conocido a aquel mismo ser que se dice que posee la cosa por el hecho mismo de que se la conoce, el cual ser no está objetivamente en el entendimiento por virtud del conocimiento directo, sino que más bien está formalmente por razón del acto por el que es conocido, mientras que objetivamente está en el conocimiento reflejo por el que el entendimiento conoce que conoce, o más bien por el que conoce que la cosa es conocida.¹⁶⁴

El *esse cognitum* puede ser tomado como aquel ser que se conoce del ente real o singular, y por eso puede ser tomado como producto del concepto formal o acto de entender. Por otro lado, el *esse cognitum*, puede ser tomado como aquello que está objetivamente en el intelecto, no por conocimiento directo del singular sino por conocimiento reflejo, a saber, por medio de aquello que nuestro intelecto conoce que conoce, *i. e.* nuestro concepto objetivo.

Ahora bien, contentos o no con alguna de las aproximaciones que han tenido sobre el tema Gracia o Wells con relación al rol central de esta doble distinción entre concepto formal y

¹⁶⁰ WELLS, *op. cit.*, p. 344.

¹⁶¹ *DM*, LIV, Sec. 2, pp. 396-397.

¹⁶² WELLS, *op. cit.*, p. 345.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 347.

¹⁶⁴ *DM*, Sec. LIV, Sec. 2, p. 405.

concepto objetivo, quizá sea prudente señalar que ni uno ni otro tienen la entera razón con respecto a nuestra interpretación. No es que estén totalmente equivocados en lo que dicen, sino que la divergencia hallada entre ambos radica más que nada en una cuestión de énfasis sobre la importancia que tiene para Suárez la realidad en la conformación de nuestros conceptos objetivos o sobre la importancia que tiene el que dichos conceptos objetivos sean elaborados por un proceso independiente de nuestra mente. No es causal que Gracia en una segunda ocasión responda a Wells diciendo que: “My strategy in the [preceding] article was to show that objective concepts are not always intramental because their ontological status (being and unity) is the same as the ontological status of the things known”¹⁶⁵. Y es que Suárez mismo lo dice: “(...) lo que está de este modo objetivamente en el entendimiento a veces tiene o puede tener en sí un verdadero ser real, según el cual se ofrece como objeto a la razón (...)”¹⁶⁶. Así, es posible decir que dicho conocimiento objetivo se elabora con fundamento en la realidad y no de manera arbitraria. Según lo explicado arriba¹⁶⁷, para Suárez todo lo que es entidad es una cosa individual o singular, de manera que es el ser una cosa singular lo que constituye principalmente a cada ente individual en su misma entidad. Sin embargo, nuestro intelecto es capaz de producir un concepto objetivo reflejo del concepto formal al momento de inteligir a dicha entidad individual, ya que es ante todo algo real y singular. Ese y no otro es el sentido en que debe entenderse al concepto propiamente en Suárez: “Indeed, an objective concept is called ‘concept’ only in reference to a formal one”¹⁶⁸. De modo que nuestros conceptos objetivos sí pueden ser comprendidos en principio como obtenidos a raíz de nuestros conceptos formales, ya que sólo éstos portan la debida intencionalidad con respecto de los entes reales, aunque también es posible concebir algunos conceptos objetivos como meros entes de razón los cuales poseen sólo ser en el intelecto.

De ahí que con respecto a la discusión mencionada entre Gracia y Wells, Forlivesi haya dicho que “Wells sostiene che secondo Suárez l’essere di un concetto oggettivo, o l’essere conosciuto, si qualcosa in quanto concetto oggettivo, è non un essere intramentale, bensì il

¹⁶⁵ GRACIA, J. E., “Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 3, Summer: 1993, p. 350.

¹⁶⁶ *DM*, LIV, Sec. 1, p. 393.

¹⁶⁷ Cf. *Supra.*, pp. 7-8.

¹⁶⁸ D’ONOFRIO, *op. cit.*, p. 7.

puro essere un contenuto cognitivo”¹⁶⁹, y esto porque Wells le resta continuidad a la correlación concepto formal-concepto objetivo con el fin de poner de relieve el rol activo de nuestra mente. Así, respecto del *esse cognitum* acorde con Wells, Forlivesi señala que “dice solamente l’esser[e] conosciuto”¹⁷⁰ o bien “dice solamente l’essere reale del proceso mentale con cui la cosa è conosciuta”¹⁷¹. Por otro lado, “Gracia sostiene que secondo Suárez il concetto oggettivo è null’altro che una certa *res cognita*, ossia una certa realtà conosciuta, che è colta dalla mente per mezzo del concetto formale”¹⁷², con lo que Forlivesi también nos señala que Gracia apunta con razón en hacer hincapié en este aspecto de los conceptos objetivos. Por eso, hay que decir junto con Forlivesi que: “l’aspetto interessante del disaccordo tra Wells e Gracia mi pare risieda nel fatto che Suárez offra realmente materiale per entrambe le interpretazioni”¹⁷³. Y es que, como hemos visto, palabras de Suárez sirven para ambas posiciones, con lo cual el debate podría tornarse ocioso a no ser que lleguemos a una conclusión que no enfatice sino que trate de ser lo más entera posible acerca de lo que piensa Suárez. Forlivesi señala que: “Ha dunque ragione Gracia a mettere in evidenza che nella prospettiva di Suárez i concetti oggettivi non sono sempre intramentali”¹⁷⁴, pero a su vez “Ma ha anche ragione Wells a sottolineare che secondo il Granadino il concetto oggettivo è, preso come concetto oggettivo, null’altro che un veduto, e non una realtà”¹⁷⁵.

La importancia de esta discusión entre Gracia y Wells radica en que justamente en la concepción metafísica y epistemológica de Suárez no se percibe con facilidad la distinción entre el realismo metafísico característico de la escolástica medieval respecto del marco conceptual propio que empieza a tener nuestro autor. Gracia tiende a situar a Suárez en un pensamiento que no puede traspasar los límites de dicho realismo metafísico característico de la escolástica, mientras que Wells tiende a ignorar en Suárez este aspecto probablemente por ver en nuestro autor sólo aquellos aspectos que son previos y que sirven para entender la modernidad. Por ello, Forlivesi concluye su análisis sobre esta discusión diciendo que: “Gracia, dunque, non coglie il passo segnato dal Granadino nel superamento di un realismo

¹⁶⁹ FORLIVESI, MARIO, “La Distinzione tra Concetto Formale e Concetto Oggettivo nel Pensiero di Bartolomeo Mastri”, en: <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>: 2002, p. 9.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

ingenuo; Wells, al contrario, minimizza quella componente di realismo ingenuo ancora presente nel pensiero di Suárez¹⁷⁶. De manera que es así como resta ver a Suárez, a saber, como un pensador que si bien pretende desarrollar una metafísica con base en el ente real termina desarrollando las bases de una ontología mental en tanto que postula cierta independencia para nuestros conceptos objetivos con relación a las cosas del mundo extra-mental; o bien, como un pensador que si bien ha sentado en parte estas bases conceptuales, no puede desligarse por completo de la correspondencia que deben guardar estos conceptos con la realidad en última instancia.

Ahora bien, para concluir esta parte, hay que decir que siendo el concepto formal condición *sine qua non* para el concepto objetivo que se produce a partir de las cosas singulares, entonces debemos explicar mejor nuestra comprensión del concepto formal del ser para toda investigación en la medida que no es posible elaborar un concepto objetivo con unidad de razón si prescindimos, en primera instancia, de la unidad real o el ser que posee una cosa singular. ¿Qué significa esto y por qué es importante? Significa que por medio del concepto formal del ser es que podemos saber que hay cosas singulares en tanto que entes reales y que se encuentran con unidad real gracias a su ser individual. Y esto es importante porque si todo lo que posee ser en la realidad posee unidad formal o *esencia real*, y todo lo que posee unidad formal o una esencia que sea real es capaz de ser correlativo a nuestros conceptos formales, entonces todo lo que posee verdadero ser o unidad en la realidad será lo que pueda estimular nuestro conocimiento por medio de nuestros conceptos formales. De ahí que el *ente real* sea el objeto fundamental de la metafísica. Por supuesto, sólo así es que podemos hablar de que los conceptos formales en tanto que son necesarios para producir los conceptos objetivos de toda ciencia serán la medida que ayudará a garantizar un conocimiento esencial fundado en la realidad¹⁷⁷, porque no puede haber concepto formal que no sea de algo real y singular¹⁷⁸, ya que sólo lo real y singular poseerá unidad formal, unidad que podrá mostrar una semejanza con respecto a otra.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷⁷ Recuérdese que Suárez afirma por eso, como señalé arriba, que el concepto formal “es siempre algo verdadero y positivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva.” (*DM*, II, Sec. 1, p. 361).

¹⁷⁸ Así también, el concepto formal “es siempre algo singular e individual, por ser algo producido por el entendimiento e inherente a él” (*Ibid.*).

Por este motivo, el concepto formal de ser, es decir, el acto de entender el ser tomado individualmente a partir de una entidad real, se vuelve condición necesaria de toda intelección posterior al momento de conocer cualquier cosa. Así, “el concepto formal propio y adecuado de ser, en cuanto ser, es uno, con precisión real y de razón respecto de los conceptos formales de las otras cosas y objetos”¹⁷⁹. Y es que nuestro concepto formal de ser es realmente unidad preliminar, ya que todo lo que conocemos en la realidad es ante todo un *ser real*. De esta manera, somos capaces de decir que el concepto formal de ser nos permite hallar una razón formal o semejanza entre todo aquello que es o existe, y que esta razón formal o semejanza en el ser no es un invento de nuestra mente sino algo que nos lo prueba la misma experiencia, pues “al oír la palabra ser advertimos que nuestra mente no se dispersa o divide en muchos conceptos, sino que más bien se recoge en uno, como le pasa cuando concibe a hombre, animal y otras cosas similares”¹⁸⁰. De esta manera, la palabra *ser* posee un solo significado, en tanto que describe lo que todas las cosas tienen de conveniencia en la *realidad*, a saber, en el *ser*.

Por lo tanto, tampoco significa muchos en cuanto son muchos, por no significarlos según las diferencias que los separan, sino más bien según la conveniencia que los une o hace semejantes; esto, consecuentemente, es señal de que a dicha palabra corresponde asimismo en la mente un solo concepto formal, por el que se concibe inmediata y adecuadamente lo que ella significa. (...) porque ser, o es igual que existente, o, si se toma como existente aptitudinal, su concepto tiene la misma razón de unidad. Este es el motivo de que al concepto de ser no sólo se le llame uno, sino también el más simple, de tal manera que en él se resuelven en último término los demás, (...), siendo, por lo mismo corriente afirmar que este concepto es por propio derecho el primero que el hombre forma, puesto que en igualdad de circunstancias es lo que puede concebirse con mayor facilidad respecto de cualquier cosa.¹⁸¹

No porque nuestro intelecto mediante el concepto formal de ser tienda a captar la multiplicidad de los entes individuales deja de captar la semejanza en que cada uno conviene con otro en el ser. De modo que, así como podemos captar la semejanza o conveniencia de un conjunto de entes para producir un concepto objetivo o universal de las cosas a partir del concepto formal, así también podemos evidenciar que todos los entes individuales pueden ser entendidos como entes gracias a que nuestro intelecto concibe principalmente su concepto

¹⁷⁹ *Ibid.*, II, Sec. 1, p. 368.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 369.

formal de ser. Y esto porque por *ser* entendemos simplemente la realidad de algo que es uno o singular, sea existente ahora o sea apto para existir, de manera que cualquier concepción de nuestro intelecto necesita del concepto formal de ser para poder resolverse como dicho concepto.

Por esta razón para Suárez: “(...) se deduce de lo dicho que el concepto formal de ser, de la misma manera que es en sí realmente uno, lo es también según su razón formal, y que según ésta, es también intelectualmente preciso de los conceptos formales de las razones particulares”¹⁸². De modo tal que no es posible, entonces, concebir siquiera algo singular si no es gracias al ser singular que posee y que le confiere nuestro intelecto mediante el concepto formal de ser. El concepto formal de ser es necesario para cualquier intelección, sea para comprender que todas las cosas convienen en ser entes como para producir esta razón objetiva: “(...) al confundir y unir las cosas que en la realidad se distinguen, en virtud de su semejanza, reduce a unidad su concepto, formando en realidad y según la razón formal uno solo; y éste es el procedimiento conforme al cual se conciben los entes en dicho concepto formal de ser”¹⁸³.

Nuestros conceptos objetivos no son conceptualizaciones en cuanto tales sino justamente porque poseen una verdadera unidad de razón fundada en una razón formal. Por ello, debemos seguir examinando el concepto de ser desarrollado por Suárez, ya que sólo a partir de ello podremos comprender por qué hablar de un conocimiento que no consiste en meros términos sino en uno fundado en la realidad o en dicha razón formal. Se puede objetar, en primer lugar, esa evaluación de la teoría del conocimiento de Suárez apelando a lo dicho por el mismo autor acerca del concepto formal de ser:

(...) es falso el llamar a este concepto meramente nominal, y no concepto del objeto [*rei*] significado con el nombre de ser y según la razón con que mediante él se le significa. (...) el concepto es anterior, alumbrando él mismo la palabra con que se expresa y siendo el origen de su imposición; por consiguiente, dicho concepto es simple y absolutamente el concepto de la cosa en sí, y no sólo en orden a la significación de la palabra, de suerte que se le vaya a calificar por ello de concepto nominal o significado del nombre. (...) este concepto es una especie de imagen simple que representa naturalmente lo que por la palabra se significa arbitrariamente; mas sólo consiste en eso, en ser concepto de un objeto [*rei*], por más que al ser el concepto más simple y no poder, por ello, ser declarado su objeto [*obiectum*] propio mediante

¹⁸² *Ibid.*, p. 370.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 371.

definición propiamente tal, solemos valernos para su explicación de descripciones, las cuales parece que no hacen más que explicar de modo más distinto la significación de la palabra; de esta suerte, puede con sentido aceptable decirse que dicho concepto es el significado del nombre, con tal de no excluir, por ello, que es concepto propio y adecuado de la cosa [*rei*] inmediatamente significada por dicho vocablo.¹⁸⁴

El concepto formal de ser no es un concepto meramente nominal o nombre, es más bien la aprehensión de la razón formal de una cosa singular en tanto que *es*, de manera que dicho concepto es anterior al término o nombre *ser*. Así, este concepto formal de ser consiste en una aprehensión de la especie inteligible de ser singular, y el término es posterior a dicho concepto. Por ello, nuestros conceptos formales representan naturalmente la realidad de las cosas, y es importante precisar esto pues se podría haber pensado que los términos no lo harían de manera suficiente sino arbitrariamente. El concepto formal de ser nos da luces acerca de cómo se constituyen las cosas en sí mismas, consecuentemente, esta iluminación del concepto formal de ser a lo que nos refiere es precisamente a que una cosa es una entidad, un ser real en su *razón formal*.

De esta manera, para producir un concepto objetivo de *ser* no es posible el tomarlo a partir de las notas particulares de una multiplicidad de cosas, sino que es necesario que el intelecto haya encontrado una base común para poderlo producir. Para ello me apoyo en una explicación del siguiente texto:

(...) porque para que el ente pueda tener un concepto objetivo uno, es preciso que todos los entes convengan en una sola razón formal de ser, la cual se significa inmediatamente por la palabra *ser* [*ens*], ya que la unidad del concepto objetivo exige unidad de objeto o al menos de razón formal; ahora bien, si todos los entes convienen en una razón formal, es necesario que tengan también una sola e idéntica definición, lo mismo que tienen un solo concepto objetivo, porque si el concepto objetivo es uno, también puede ser una su definición (...).¹⁸⁵

La razón formal que une a todos los entes mediante un concepto objetivo permite intervenir a nuestro concepto formal. De modo que, por ejemplo, entendemos como *razón formal* de ser aquello en lo que todos los entes convienen o tienen en común en tanto que son, *i. e.*, en que son entes. Así, todo concepto objetivo sí puede poseer una verdadera unidad en tanto que es posible hallar una unidad en la *razón formal* de un número de cosas, por lo que dicho concepto

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 372.

¹⁸⁵ *Ibid.*, Sec. 2, p. 373.

objetivo será, en efecto, uno y constituirá como una propiamente su definición. Ahora bien, ¿cómo entender esta *razón formal*? Lo responderemos en el siguiente subcapítulo.

2.1.2. *La ontología del ente singular.*

Alguien podría pensar que de acuerdo con la tesis acerca del ser como realidad positiva Suárez estaría defendiendo una posición realista en el sentido en que la defendieron, por ejemplo, Tomás de Aquino o Duns Escoto. No obstante, cabe decir que Suárez no está diciendo que exista una idéntica realidad formal que subordine nuestro conocimiento directo del singular ni que sea algo único para todos los entes fuera de su mismo ser individual, por lo que señalar que el concepto formal descubre algo así como la forma o esencia de las cosas no es exacto de decir en nuestro autor con relación a autores precedentes, o, en todo caso, es algo que amerita desarrollo.

Lo que Suárez sostiene es que el concepto objetivo producido por nuestro intelecto, ciertamente, no es algo producido con arbitrariedad o a partir de los solos signos particulares de las cosas, pero eso a Suárez no lo hace necesariamente ser un tomista o un escotista. Lo que defiende Suárez es que nuestros conceptos formales no hacen sino inclinarse intencionalmente hacia aquello que los entes tienen en la realidad como semejante en su *razón formal*, de modo que una unidad formal guarda con otra sólo una conveniencia o semejanza, y, así, es un menester de nuestro intelecto el dotar de unidad de razón a dichas varias unidades formales. Por tanto, no existe unidad esencial real como una cosa universal real y actual que sea previa a la operación de nuestro intelecto, excepto por las cosas extra-mentales y singulares mismas, aunque será evidente que todas ellas convengan en una cierta *razón formal*, amén de que cada unidad numérica o individual posea su propia unidad formal singular.

Esta *razón formal* es descubierta por nuestro intelecto a partir de las cosas singulares, de modo que seremos capaces de producir un concepto objetivo uno, universal y válido para dicho grupo de cosas. Por eso, en este punto, Suárez dice estar de acuerdo más con Santo Tomás que con Escoto.

Los autores citados se diferencian, empero, en el modo de explicar esta unidad formal; y la diferencia parece centrarse preferentemente en dos puntos: primero, en que Escoto cree que esta unidad formal, o la naturaleza misma en cuanto es formalmente una, es distinta formal y realmente de la unidad o diferencia individual. En cambio, otros [los

tomistas] creen que sólo se distingue por razón; y la sentencia de éstos nos parece más admisible, (...). Segundo, en que Escoto no cree que esta unidad formal, (...) se multiplique numéricamente en los mismos individuos, sino que todos los individuos de la misma naturaleza tienen una sola e idéntica unidad formal, una sola –decimos– no sólo en la mente, sino en la realidad misma; o sea, que la naturaleza, tal como existe realmente en muchos individuos, tiene una unidad formal única. Otros [los tomistas] juzgan, a su vez, que la naturaleza tiene en cada individuo una unidad formal racionalmente distinta de la numérica, pero que ésta se multiplica en los individuos con las unidades individuales, y que no se trata, por lo tanto, de unidad alguna que sea idéntica en muchos individuos, según verdadera unidad real, sino sólo según cierta conveniencia o semejanza.¹⁸⁶

Según Suárez, los escotistas creen que existe una unidad formal idéntica y real para todos los entes individuales además de su unidad formal individual que es de ya por sí real, lo que genera un contrasentido, ya que lo que es idéntico para todos no puede ser sino común y, por tanto, no puede residir en algo individual. Siguiendo a los tomistas, algo es o universal y de razón, o bien es real y particular. Seguidamente, los entes individuales poseen cada uno su propia unidad formal, y la unidad formal que nosotros concebimos como común a muchos entes de una misma especie no es algo real aparte sino sólo de razón, en virtud de la semejanza o conveniencia hallada entre las distintas unidades formales reales de las cosas extra-mentales numéricamente distintas¹⁸⁷.

Por todo ello, Suárez utiliza la expresión de *razón formal* para referirse a aquella base común que se encuentra en la realidad y que delimita la semejanza que existe entre varias unidades formales de una misma especie. Así, Iturrioz señala: “Con todo ello, viene a decir que esta razón formal del ser lo mismo es que su razón esencial”¹⁸⁸, que no es sino un parafraseo de un texto en el inicio de una sección de Suárez donde se menciona que, en efecto, *razón formal* y

¹⁸⁶ *Ibid.*, Sec. 1, pp. 698-699.

¹⁸⁷ Nótese aquí que Suárez está adoptando una interpretación personal de Santo Tomás, lo que no tendría inconvenientes excepto porque lo dicho por Suárez parece restar el que para Santo Tomás haya una forma o esencia universal individualizada por la materia. Por eso, sabido es que éste pensaba que la abstracción de la forma consistía en una *desmaterialización* a partir de las cosas singulares, de manera que, así, obtengamos el conocimiento de la especie inteligible y un conocimiento directo del universal y, por reflexión, un conocimiento indirecto del singular (Cf. DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología*, *op. cit.*, 1a, q. 86, a. 1, pp. 786-787); y, como veremos, Suárez sostiene lo contrario en este punto específico. Aunque es verdad que coincide con lo dicho por Santo Tomás en que el conocimiento del universal se obtiene a partir de la semejanza entre las cosas (Cf. DE AQUINO, TOMÁS, *El ente y la esencia*, *op. cit.*, p. 281). Sin embargo, aunque ambos autores puedan coincidir en torno a lo dicho sobre el conocimiento de la esencia por la semejanza, parten de ontologías distintas debido a que para Santo Tomás las formas en cuanto universales anteceden a nuestro conocimiento mientras que para Suárez no anteceden sino que son producidas por el intelecto aunque tengan base en la realidad.

¹⁸⁸ ITURRIOZ, *op. cit.*, p. 238.

razón esencial son sinónimos¹⁸⁹. Sea como fuere, de acuerdo con lo dicho arriba¹⁹⁰, sabemos que la *razón formal* es lo que garantiza la unidad del concepto objetivo, de manera que por *razón formal* Suárez está entendiendo algo que es común antecedentemente a nuestros universales, y que así constituye verdaderamente ese fundamento en la realidad que estamos buscando para no caer en lo que se entiende como *nominalismo* sin más.

Ahora bien, hay que notar que si bien podemos equivaler *razón formal* y *razón esencial* como lo hace Iturrioz, esta forma o esencia para Suárez puede ser entendida de dos maneras las cuales se está confundiendo. Por un lado, es cierto que razón formal o esencial puede significar un fundamento para la universalidad y en dicho sentido una suerte de orden esencial entre las cosas, sin embargo, hay que recalcar que en Suárez no se tratará de una esencia repartida idénticamente entre las cosas; de ahí que, por otro lado, hay que señalar que la esencia también puede ser concebida en tanto real como algo totalmente individual¹⁹¹. Iturrioz, al equivaler razón formal con razón esencial, nos pone en una situación difusa, porque no queda claro si un ente individual al poseer una esencia individual, ésta debe constituir sin más una misma esencia con respecto a otro ente semejante, haciendo posible una confusión entre la ontología de Suárez con la de Santo Tomás¹⁹².

Ahora bien, ¿qué es, entonces, esta *razón formal* y cómo explicarla mejor en conformidad con Suárez? Estamos acostumbrados a escuchar que nuestro conocimiento esencial tal como lo entiende un escolástico tendría que reproducir algo así como una forma o fundamento real afincado en las cosas que sea el mismo para todas ellas, lo que haría que sean de una misma

¹⁸⁹ Cf. *DM*, II, Sec. 4, p. 415.

¹⁹⁰ Cf. *Supra*, pp. 57-58.

¹⁹¹ Recuérdese aquí: “Pedro, no sólo es uno numéricamente, sino que también es uno esencialmente; y ambas unidades las posee en la realidad misma y no en virtud de la operación de nuestra mente, (...); pero la unidad formal no es más que la unidad esencial” (*DM*, VI, Sec. 1, p. 703), de donde es patente que se puede hablar de un individuo como unidad formal singular o esencia individual. Conviene reforzar lo anterior junto con Suárez en que: “la esencia no sólo puede ser específica, sino también individual y singular, como lo fue la esencia de hombre en Cristo” (*Ibid.*, XXXI, Sec. 6, p. 64). Sin embargo, hay que reparar en que: “en los individuos se da la conveniencia y semejanza en la esencia y propiedades de ésta y en la conexión intrínseca que mantienen entre sí la esencia y las propiedades, por razón de lo cual se abstraen los conceptos objetivos comunes” (*Ibid.*, VI, Sec. 6, p. 750); de donde no hay que creer por lo anterior que esta unidad esencial propia de un ente individual diga una identidad formal completa en relación con otros entes de la misma especie, sino que esta identificación radicará en una mera semejanza entre las unidades formales individuales o esencias individuales.

¹⁹² Es prudente mencionar esto porque no es casual que veremos más abajo que, para Iturrioz, Suárez es un realista en el mismo sentido que Santo Tomás (*Infra.*, p. 121).

especie. Con base en lo explicado hasta ahora, podemos ver que Suárez en parte reproduce dicha concepción. Y es que Suárez nos dice:

Dos puntos cabe tratar aquí, indicados concretamente por las dos palabras: primero, en qué consiste la razón de la esencia; segundo, en qué consiste el ser real. El primero no podemos explicarlo, si no es en relación con los efectos o propiedades de la cosa, o en orden a nuestro modo de concebir y de hablar. De acuerdo con el primer modo, decimos que la esencia de una cosa es el principio primero y radical e íntimo de todas las acciones y propiedades que le convienen; y bajo este concepto, se la llama *naturaleza de cada cosa*, (...). En cambio, de acuerdo con el segundo modo, decimos que la esencia de una cosa es lo que se expresa por la definición, como dicen también Santo Tomás en dicho opúsculo *De ente et essentia*, c. 2, (...) porque es de esencia de una cosa lo que concebimos que le conviene primariamente y se constituye primariamente en el ser intrínseco de la cosa o de tal cosa, y en este sentido recibe también la esencia, en relación con nuestro modo de expresión, el nombre de *quiddidad*, por ser aquello con que respondemos a la pregunta “qué es una cosa”. Y, finalmente, se llama esencia, porque es lo primero que se piensa que hay en una cosa por el acto de ser.¹⁹³

La esencia en un primer modo significa la naturaleza de las cosas, es decir, la esencia como el principio de operaciones y efectos de una entidad determinada. En un segundo modo, la esencia es entendida como lo expresado por una definición o *quiddidad*, la cual según lo explicado arriba debe tener carácter universal para poder definir a los casos particulares en virtud de la semejanza o conveniencia de un conjunto de entes. Por último, se considera también esencia a todo aquello que podemos concebir por medio de nuestros conceptos formales por tratarse de realidades concretas y singulares que poseen una esencia individual.

Estas definiciones de lo que es la esencia no parecen diferir mucho de una concepción escolástica anterior. Y es que las tres maneras de definir lo que es la esencia se condicen finalmente con un modo de entender la universalidad. Incluso la primera, pues sugiere la compartición de los predicados esenciales en tanto comunes, y ya vimos que para Suárez la esencia tomada universalmente no es sino concepto objetivo basado en la semejanza y no en una realidad colocada idénticamente en las cosas. Hasta aquí, es prudente recoger lo dicho por Suárez para poder reformular una concepción acerca de la esencia, ya que esta concepción será tomada con precisión de realidad, la cual requerirá que se la considere en un sentido

¹⁹³ *DM*, II, Sec. 4, pp. 418-419.

estrictamente entitativo individual. Es decir, la reformulación de la esencia que interpretamos en Suárez partirá de la condición de esencia *real* tomada *individualmente*.

En qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, puede explicarse: primero, *a posteriori*, por el hecho de ser principio o raíz de operaciones o efectos reales, sea en el género de la causa eficiente, de la formal o de la material; (...). Segundo, puede explicarse *a priori* por la causa extrínseca (aunque esto no sea verdad de la esencia en absoluto, sino de la esencia creada), y en este sentido, decimos que es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual.¹⁹⁴

Una esencia concebida como *real* para Suárez no es sino una que precisamente no encierra contradicción alguna en sí misma, es decir, una que tenga la posibilidad de ser algo ante todo existente o bien al menos sea algo inteligible¹⁹⁵, de manera que exista o pueda existir singular e individualmente. Además, una esencia real es también aquella que, en cuanto observamos, nos permite reconocer el ser principio de operaciones y efectos de una entidad individual concomitantes a su ser mismo; así como también una esencia real es, entonces, una esencia en la medida que es producible por Dios debido a que es una esencia posible. Esencia real es, por tanto, todo aquello que es posible o actual, puesto que basta que no encierre contradicción intrínseca alguna para ser inteligible en tanto producible, o que exista actualmente en la realidad constituyéndose en *un* ente individual.

Así, cobra mayor sentido el que Suárez haya dicho desde casi un inicio que: “hay que decir que todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales. Digo *inmediatamente* para excluir las razones comunes de entes que, como tales, no pueden existir inmediatamente”¹⁹⁶. Y es que vamos viendo cómo Suárez empieza a desarrollar un pensamiento original en torno al conocimiento y a la metafísica de la esencia *real* puesto que considera, por un lado, que sólo existen o son reales los entes

¹⁹⁴ *Ibid.*, Sec. 3, p. 419.

¹⁹⁵ García López, en su trabajo *Comparación entre las concepciones del ente en Suárez y en Santo Tomás*, plantea que la *no contradicción* debe ser comprendida básicamente bajo el término *inteligible*, con el fin de explicar que para Suárez, a diferencia de Santo Tomás, el concepto de ente albergará tanto al ente posible como al ente actual, ya que ambos son reales en tanto no contradictorios, *i. e.*, que son inteligibles; mientras que para Santo Tomás el ente tomado en cuanto tal es el ente real en tanto que existente o en acto y no de otra manera (Cf. GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona: 1976, pp. 105-106). Este punto se encuentra más desarrollado en la presente tesis más abajo (Cf. *Infra.*, p. 85 en adelante).

¹⁹⁶ *DM*, V, Sec. 1, p. 566.

individuales o singulares sin una razón idéntica o esencia común que fuera previa a la operación del intelecto, lo que lo acercaría a una postura nominalista sin más. Aunque, por otro lado, considera también que el conocimiento esencial, que comienza directamente por esencias reales singulares, puede devenir en un conocimiento universal con cierta base esencial, lo que lo acercaría a una postura realista. Esto, debido a que hasta donde vemos, dicho conocimiento se encuentra fundado en la realidad, en una *razón formal*. Es decir, nuestro conocimiento esencial es producto tanto de nuestros conceptos formales cuanto de la semejanza evidenciada entre diversos entes, ya que, como se dijo arriba¹⁹⁷, sabemos con relación a nuestro conocimiento lo que es la quiddidad de una cosa gracias a su constitución *real* o *no contradictoria*. Por ello, Iturriz señala: “La *ratio formalis* dice simplemente esencia real, independientemente de todo estado físico y mental; es un concepto absoluto y metafísico”¹⁹⁸. Aunque, cabe precisar, esta interpretación de Iturriz podría prestarse sin más a sostener que Suárez sólo considera necesario el que haya esencias reales para fundamentar un conocimiento esencial en tanto universal. Por eso, considero necesario precisar que si bien la *razón formal* puede considerarse como aquel fundamento en cierto modo real (*i. e.*, un fundamento no contradictorio) para dicha universalidad, en el mundo extra-mental sólo hay esencias reales *individuales* las cuales guardan una relación de semejanza, de donde se pueda fundar un conocimiento objetivo con referencia a la realidad. En otras palabras, no es que haya universalidad para nuestro conocimiento porque hay una esencia real entre las cosas, sino que habrá universalidad porque hay esencias reales *individuales* que guardarán una relación de semejanza.

Ahora bien, esto da luces acerca de cuál es la postura de Suárez en torno a la concepción de nuestro conocimiento esencial. Y es que, de acuerdo con lo dicho arriba¹⁹⁹, hay que decir que todo nuestro conocimiento esencial depende de la semejanza que podemos encontrar entre diversos entes singulares conforme con la operación del intelecto. El que nuestro intelecto abstraiga lo que considera esencial a partir de la semejanza encontrada entre diversas cosas y sus unidades formales no significa que este conocimiento esencial no se encuentre fundado en la realidad, ya que dicha semejanza puede ser entendida como una *razón formal* que antecede

¹⁹⁷ Cf. *Supra.*, pp. 62-63.

¹⁹⁸ ITURRIOZ, *op. cit.*, p. 249.

¹⁹⁹ Cf. *Supra.*, pp. 41-42.

a nuestros conceptos objetivos. No obstante, como se ha dicho, esto ha hecho que algunos estudiosos de Suárez hayan concluido presurosamente que nuestro autor entonces es un fiel seguidor del tomismo, ya que si bien no asevera la existencia de una forma idéntica real para todos los entes de una misma especie, afirma empero que se puede obtener un concepto objetivo con fundamento en la semejanza evidenciada entre distintas cosas, de modo que se produzca un conocimiento esencial con el mismo realismo que afirmó Santo Tomás²⁰⁰.

Antes de refutar dicha posición, considero necesario desarrollar cuál es la posición que acepta el presente trabajo, a saber, la de un *conceptualismo* o *nominalismo moderado*²⁰¹. Así después, evidenciar cuáles podrían ser consideradas por nosotros parte de las objeciones al supuesto tomismo encontrado en la filosofía de Suárez. Y esto, pues es claro para nuestro autor que todo lo que es ente con propiedad es singular e individual.

Ante todo, hay que señalar que este conceptualismo que describo, atribuido a Suárez, no postula que nuestro autor estuviese considerando que nuestros conceptos objetivos en cuanto universales sean tomados como estrictamente productos de la razón o ideas independientes sin referencia real hacia las cosas singulares; así como el nominalismo que describo tampoco considerará nuestros conceptos objetivos como meros nombres o términos, siendo más bien el nominalismo esbozado por Suárez un *nominalismo moderado*. Siguiendo la pauta mencionada por Iturrioz sobre una *razón formal* que sirve de base para la elaboración de nuestros

²⁰⁰ Tal es el caso de Iturrioz, lo cual veremos más adelante (*Infra.*, p. 121).

²⁰¹ Ante todo, hay que señalar que este *conceptualismo* que describo, atribuido a Suárez, no postula que nuestro autor estuviese considerando que nuestros conceptos objetivos en cuanto universales sean tomados como estrictamente productos de la razón o ideas independientes sin una referencia real hacia las cosas singulares; así como el *nominalismo* que describo tampoco considerará nuestros conceptos objetivos como meros nombres o términos, siendo más bien el nominalismo esbozado por Suárez un *nominalismo moderado*. Para las definiciones de lo que entendemos por *conceptualismo* y por *nominalismo moderado* en este trabajo utilizo, ante todo, el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora. Nos dice este estudioso: “*Conceptualismo*, o tesis según la cual no existen las entidades abstractas en la realidad, sino sólo como conceptos de nuestra mente, es decir, como ideas abstractas. *Nominalismo moderado*, o tesis según la cual no existen las entidades abstractas y sólo existen las entidades concretas” (FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires: 1965, p. 851); a lo que, sin embargo, hay que complementar con lo dicho por el mismo estudioso cuando nos señala que el *conceptualismo* es una postura para la cual: “Los universales o entidades abstractas no son, pues, entidades reales, pero tampoco meros nombres usados para designar entidades concretas: son conceptos generales. (...) Algunos autores indican que se trata de conceptos ‘ya hechos’ para distinguirlos de los ‘conceptos no substantes’ defendidos por varios terministas; (...) Las diferentes respuestas dadas a estas cuestiones han hecho que en algunos casos el conceptualismo se haya aproximado al realismo moderado y que en otros, en cambio, se haya confundido con el nominalismo (por lo menos con el nominalismo moderado)” (*Ibid.*, p. 322). Motivo por el cual, tomaré en este trabajo las denominaciones de *conceptualismo* y *nominalismo moderado* como correspondientes tratando de explicar del modo más aceptable el sistema esbozado por Suárez. Puede verse también la nota al pie (*Infra.*, p. 84).

conceptos objetivos, creo que es insuficiente el solo mencionar que la razón de semejanza es una razón formal o esencial y que eso sin más y con toda claridad funda nuestro conocimiento para Suárez. Arriba mencionamos que la razón de semejanza sea mayor entre dos hombres que entre un hombre y un caballo, entre un hombre y un caballo que entre un hombre y un girasol²⁰², no obstante, estas comparaciones parecen haber estado justificadas más por el sentido común que por un sistema metafísico acorde con Suárez. Es decir, si la *razón formal* no es una forma o esencia que se encuentra repartida entre las cosas, ¿qué es, entonces, lo que fundamenta que una cosa tenga semejanza con otra? La respuesta tiene que ver con que una forma individual tendrá una semejanza con otra en virtud de una relación real que también podremos reconocer por medio de nuestro conocimiento: “el concepto de relación en cuanto tal, sin añadir que sea creada o increada, no es ficticio, y el que alguna cosa esté relacionada no es una denominación extrínseca proveniente sólo de la comparación de la mente, sino que es algo real, (...)”²⁰³. ¿Cuáles son ejemplos de relaciones reales? Suárez nos dice que estas relaciones no pueden evidentemente fundarse en un ente absoluto sino en uno relativo, es decir, en la dependencia con un referente: “consiguientemente, en las cosas se da el ente relativo. El antecedente resulta claro en las denominaciones *mayor, menor, igual, semejante, próximo, remoto, padre, hijo, y otras análogas*”²⁰⁴. Y es que todas estas nociones son relaciones reales, pues “todas éstas expresan abiertamente referencia a otro, sin el cual no pueden existir ni entenderse, y existen en las cosas mismas, como parece evidente”²⁰⁵. Por tanto, se hace necesario exponer cuál es el rol que cumple la razón de semejanza en torno a la noción de *relación* para Suárez. Éste nos dice:

Hay que entender, por el contrario, que la relación expresa ciertamente alguna forma real y que denomina de manera intrínseca al propio relativo que constituye; pero, por su parte, no es ninguna realidad o modo distinto *ex natura rei* de toda forma absoluta, sino que en la realidad es una forma absoluta, mas no considerada absolutamente, sino en cuanto se refiere a otra que está incluida o connotada en la denominación relativa; de modo que la semejanza, por ejemplo, es alguna forma real existente en la cosa que se denomina semejante, pero ella no es realmente distinta de la blancura en cuanto a aquello que pone en la cosa que se llama semejante, sino sólo [distinta] en cuanto al

²⁰² Cf. *Supra.*, p. 43.

²⁰³ *DM*, XLVII, Sec. 1, pp. 641-642.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 642.

²⁰⁵ *Ibid.*

término que connota; así, la semejanza, en la cosa, no es más que la misma blancura en cuanto se refiere a otra blancura como poseedora de una razón idéntica o semejante.²⁰⁶

La relación es una propiedad o forma real o que expresa el que una cosa tenga algo relativo con otra. Esta relación no es algo fabricado por nuestro intelecto proviniendo de una forma real a la que nos referimos por medio de una denominación extrínseca, sino que las cosas poseen ya una relación real e intrínseca con respecto a otras cosas. Ahora bien, a pesar de ser real, la relación no es una forma absoluta que prescindiera de la referencia para con otro, siendo así que puede indicar la disposición que tiene una cosa en orden a otra con base en la semejanza. Por ello, sólo hay distinción de razón entre la relación en cuanto tal y la forma real que la dispone, como por ejemplo ocurre con la blancura, pues decimos que una cosa blanca es semejante a otra cosa blanca debido a la blancura que poseen ambas cosas. Sin embargo, según Suárez, esto no es así porque la relación real de blancura de una cosa blanca sea distinta realmente de dicha propiedad, sino que la misma blancura de una cosa blanca posee ya intrínsecamente dicha disposición a ser relacionada con la blancura de otra cosa blanca. Siendo en esto en lo que consiste la razón o relación real de semejanza, esto es, en que una forma dice relación con un término como semejante.

La razón de semejanza no hace sino indicar la relación real que tiene un ente con respecto a de otro, dándose una relación donde hay dos elementos: un sujeto y un término, como por ejemplo, esta blancura en relación con otra blancura. De ahí que Secada afirme que: “Suárez considers only dyadic relations, calling the first member or *relatum* the subject of the relation and the second its terminus or term”²⁰⁷. Y hay que recalcar que estas relaciones no se distinguen en la realidad como si pudieran prescindir de dicho sujeto y término de la relación, porque de éstos depende propiamente dicha disposición o referencia real, aunque no por eso Suárez considera a las relaciones como productos extrínsecos de nuestra mente. Por ello, Secada agrega que: “Real relations are intrinsic to their subjects, inhering in and determining them; and the corresponding predicates are intrinsic denominations”²⁰⁸.

²⁰⁶ *Ibid.*, Sec. 2, p. 661.

²⁰⁷ SECADA, JORGE, “Suárez on the ontology of relations”, en: *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Edited by Daniel Schwartz, Cambridge University Press, Cambridge: 2012, p. 64.

²⁰⁸ *Ibid.*

Esto es lo que explicará la razón de semejanza según Suárez, ya que justamente si decimos que un ente posee una *razón formal* o semejanza para con otro ente será gracias a que hay una relación real entre ambos, donde una forma real es sujeto de semejanza para con otra como término. Y estas relaciones son *reales* porque no las produce el intelecto, sino que anteceden a cualquier operación suya²⁰⁹, ya que son propias de las cosas en cuanto sus formas indican una relación: “(...) cuando decimos que la relación exige un sujeto, conviene entender eso de la relación en abstracto, pues lo relativo en concreto no tiene propiamente sujeto, sino que más bien es, por su parte, algo compuesto de sujeto y relación”²¹⁰. Hay que decir, más bien, que estas relaciones brindarán un fundamento para nuestro conocimiento en tanto que ellas constituyen una base real para que podamos hablar de naturalezas o especies de manera determinada y no arbitrariamente²¹¹. Por eso, en torno a la relación nos dice Suárez:

(...) el ser de la relación no es en la realidad distinto del ser del fundamento, pero se distinguen conceptualmente, en cuanto ese mismo ser se concibe como incluyendo o connotando de alguna manera el término al que se refiere. (...) cuando una cosa blanca se produce de nuevo, no se añade de nuevo nada real a otra cosa blanca, según hemos explicado y demostrado. Y de ahí no se sigue que la relación de semejanza no sea nada, sino que se sigue únicamente que no es algo distinto de la blancura que antes existía en tal cosa blanca.²¹²

²⁰⁹ De ahí que más adelante Suárez distinga de estas *relaciones reales* a las *relaciones de razón*: “(...) se puede definir positivamente la relación de razón como la relación que finge el entendimiento a modo de una forma ordenada a otra cosa o que pone en referencia una cosa con otra que en la realidad misma no está ordenada o referida” (*DM*, LIV, Sec. 6, p. 447); siendo estas relaciones de razón, por ejemplo, las segundas intenciones de *género, especie, definición*, etc. (Cf. *Ibid.*, p. 451). Motivo por el cual Suárez reconocerá que las relaciones de razón se dividirán en dos tipos: “en la que está totalmente fingida por el entendimiento sin fundamento alguno real, y en la que tiene algún fundamento en la realidad, (...); y por nombre de fundamento entiendo ahora todas las condiciones necesarias para una relación real” (*Ibid.*, p. 448). Esto explicará por qué a pesar de que nuestros conceptos objetivos y universales son producidos por la mente tendrán una base real, a saber, la relación real de semejanza. No pretendo extenderme mucho sobre este tema pero es prudente tener clara esta distinción para no atribuir a Suárez una posición acerca de los conceptos como productos exclusivos de nuestra mente sin base en la realidad. De todos modos, puede verse algo más en adelante sobre este punto (*Infra.*, pp. 73-74).

²¹⁰ *Ibid.*, XLVII, Sec. 6, p. 700.

²¹¹ Recuérdese lo dicho por Suárez aquí: “(...) muchos individuos de quienes afirmamos ser de la misma naturaleza, no son algo uno con verdadera unidad que exista en las cosas, a no ser sólo fundamentalmente o mediante el entendimiento. (...) porque ninguna unidad que exista en la realidad es común, según demostramos, sino que en las cosas singulares *hay cierta semejanza en sus unidades formales, en la cual se funda la comunidad que el entendimiento puede atribuir a tal naturaleza* en cuanto concebida por él, y *esta semejanza no es propiamente unidad, porque no expresa la indivisión de las entidades en que se funda, sino sólo la conveniencia o relación*, o la coexistencia de ambas” (*Ibid.*, VI, Sec. 1, pp. 705-706. Las cursivas son mías).

²¹² *Ibid.*, XLVII, Sec. 2, p. 662.

La relación en sí misma no se distingue realmente de su fundamento, sino que se distingue sólo de manera conceptual o de razón ²¹³. Esto, porque debemos concebir siempre al fundamento como en capacidad de dirigirse o establecer una relación para con un término. De ahí que la distinción entre fundamento y relación sea sólo de razón, aunque *cum fundamentum in re*, porque si se produce una cosa blanca por medio del acto creador de Dios, esto no hace que en otra cosa blanca se añada alguna otra cosa real para establecer una relación con la cosa blanca nueva o creada, sino que dicha relación es ya una misma realidad con la blancura de dicha cosa blanca, en cuanto ésta se encontrará dispuesta o en una relación de semejanza con cualquier otra cosa blanca que pueda aparecer. Por ello, podemos decir junto con Secada: “The absolute foundation includes a reference to the term, without ceasing to be absolute: a white thing refers to any other white thing by virtue of its whiteness”²¹⁴. En otras palabras, sin que la relación subsista independientemente de las cosas en que se funda, constituye una realidad intrínseca de las mismas y no es un mero producto de nuestra mente.

Por estos motivos, cualquier desarrollo acerca de lo que entendemos como *razón formal* o semejanza para los entes no podrá prescindir de lo que Suárez concibió por medio de las relaciones reales, puesto que, si bien podríamos creer justificada la razón de semejanza con base en nuestro sentido común de las cosas, no sería suficiente señalar ello ya que Suárez basa la razón de semejanza en una relación real de acuerdo con lo desarrollado en su propio sistema metafísico.

Ahora bien, para validar la posición de *nominalismo moderado* en torno a la metafísica de Suárez me sigo apoyando en Secada, quien sostiene que “A realist position claims that universal entities exist in reality. It claims, that is, that universals are really distinct from their instances”²¹⁵, tomando como realista a aquel que sostenga la existencia real de los universales

²¹³ Recuérdese cómo entiende Suárez la distinción de razón cuando se trata de una distinción con fundamento en la realidad: “Tal distinción no radica formal y actualmente en las cosas (...), sino sólo en cuanto sirven de soporte a nuestros conceptos y reciben de ellos alguna denominación (...). Efectivamente, la distinción de razón razonada puede considerarse así llamada por preexistir en la cosa misma antes de que nuestra mente use del raciocinio, de suerte que sea llamada razonada como en virtud de sí misma y por requerir la razón sólo para ser conocida, no para ser establecida (...)” (*Ibid.*, VII, Sec. 1, p. 11).

²¹⁴ SECADA, “Suárez on the ontology of relations”, *op. cit.*, p. 66. Por ello Suárez dijo arriba (*Supra.*, pp. 66-67) sobre la relación como real: “en la realidad es una forma absoluta, mas no considerada absolutamente, sino en cuanto se refiere a otra que está incluida o connotada en la denominación relativa” (*DM*, XLVII, Sec. 2, p. 661).

²¹⁵ SECADA, JORGE, “Suárez’s nominalist master argument”, en: *Suárez’s Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, Edited by Lukáš Novák, Contemporary Scholasticism, Berlin/Boston: 2014, p. 219.

más allá de si se encuentran sus formas instanciadas por medio de los entes singulares existentes. Añade: “A weaker realist will hold that though no universal would exist if there were no instances of it, a universal can exist without any given instance existing, though it does need some instance or other in order to exist”²¹⁶, de modo que realista sería también aquel que afirme que si bien los universales no existen de modo separado, existen en las cosas en tanto que necesariamente éstas deben poseer una misma esencia en la realidad conforme sean de una misma especie. De otro lado, “A nominalist, in turn, holds that there are no universal entities in reality and that everything real is individual; in individuals there is at most a mere conceptual distinction between the individual and any universal which instantiates”²¹⁷, de modo que Secada entiende aquí por nominalista a aquel que afirma que no existe universal alguno en las distintas realidades singulares o que, a lo más, exista una cierta conceptualización que encuentra su base a partir de dichos entes singulares.

Ahora bien, dentro de este nominalismo, Secada identifica dos clases: uno que considera *nominalismo extremo*, ya que éste “maintains that universality is wholly conceptual or mind-dependent, there being nothing in the thing itself to ground it beyond perhaps a capacity to bring about a mental act which it does not determine”²¹⁸, con lo que el universal sería una producción estrictamente intelectual sin fundamento en la realidad; mientras que también considera al *nominalismo moderado*, el cual “will hold that though there is no universality in the thing itself, there is in it a foundation for the mental act which brings it about”²¹⁹, de modo que este nominalismo no considera la producción de los universales como algo de carácter arbitrario sino como fundado en la realidad. Por eso: “The foundation is not universal, but it is not either a merely external and non-determining occasion; rather it is a true grounding of the universal concept, perhaps a certain pre-conceptual intelligibility”²²⁰, y esta será la posición que Secada le atribuye a Suárez.

Y es que puede postularse este nominalismo en Suárez en la medida que es evidente su rechazo por establecer como realidades cosas más allá de los entes individuales en cuanto tales. Esto no quiere decir que toda distinción real sea sólo de entes individuales como

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 220.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

supuestos entre sí²²¹, pero sí que la distinción real encuentra su razón de ser en cosas que pueden existir separadas o con independencia principalmente: “Things are distinct in reality when they can exist separately”²²². Por otro lado, la distinción de razón se daría justamente para distinguir entre sí a todas aquellas cosas que producimos con nuestra mente, y esto porque no sería posible hablar de distinción real entre algún concepto y un ente individual²²³. Por ello: “Suárez’s doctrine of distinctions is a development upon his views on individuality and consequently identity”²²⁴. Y es que Suárez ha aseverado que todo lo que existe realmente o puede existir inmediatamente es singular e individual, de manera que la búsqueda por lo que constituye realmente a un individuo como tal es lo que funda esta tesis nominalista, ya que todo lo que es distinguible es una cosa o unidad, y ésta sólo puede ser de dos tipos: o bien real, como cada ente individual, o bien de razón, como es el caso de los conceptos. Por tanto, siendo el individuo mismo en su integridad lo que fundamenta su individuación o unidad individual, sólo es considerado real el ente individual en cuanto tal. Así: “Suárez’s focus is metaphysical; in Disputation 5 he is interested primarily in ontology, and only derivatively in epistemology or semantics”²²⁵, y esto porque Suárez no está interesado tanto en explicar nuestros conceptos universales al margen de las cosas singulares, sino que su interés primordial implica necesariamente atender a la consideración de que todo lo existe o puede

²²¹ Suárez deja en claro que la distinción *real* no se da sólo entre cosas, aunque estas porten dicha distinción de la manera más evidente por tratarse, por ejemplo, de dos supuestos o más. También hay distinción real al interior de una misma cosa, porque hay cosas que se distinguen realmente aunque están unidas entre sí, como por ejemplo la forma y la materia, o en la cantidad, o en la misma substancia (Cf. *DM*, VII, Sec. 1, p. 10). Cabe decir, empero, que Suárez en otra parte le atribuye una distinción *modal* a la forma y a la materia (Cf. *Ibid.*, V, Sec. 6, pp. 656-657). Y esta opinión la menciona Saranyana: “La distinción entre substancia y persona será una distinción modal. (*A fortiori* también serán modales la distinción entre materia y forma, y la distinción entre substancia y cualquier accidente).” (SARANYANA JOSEP-IGNASI, *La Filosofía Medieval*, EUNSA, Pamplona: 2011, p. 474), aunque no hace mención de cita alguna relativa a la obra de Suárez. Ahora bien, cabe citar estas palabras de Suárez para esclarecer esta aparente contradicción: “en las cosas creadas se da alguna distinción actual y según su propia naturaleza, con anterioridad a la operación del entendimiento, y que no es tan grande como la que se da entre dos cosas o entidades totalmente distintas. Dicha distinción puede llamarse, en términos generales, real, ya que existe verdaderamente por parte de la realidad, y no por parte del intelecto (...), sin embargo, para distinguirla de otra mayor distinción real podemos llamarla distinción según la naturaleza de la cosa (...), o bien, más propiamente, distinción modal” (*DM*, VII, Sec. 1, p. 22). Por todo ello, la distinción real se aplica con propiedad a las cosas singulares entre sí, pues el ente *real* será, ante todo, el ente tomado individualmente (Cf. *Infra.*, p. 85 en adelante).

²²² SECADA, “Suárez’s nominalist master argument”, *op. cit.*, p. 218.

²²³ Valga recordar la distinción de razón arriba mencionada en una nota al pie entre una con fundamento en la realidad y otra que no lo tiene (Cf. *Supra.*, p. 44).

²²⁴ SECADA, “Suárez’s nominalist master argument”, *op. cit.*, p. 219.

²²⁵ *Ibid.*, p. 220.

existir es singular e individual²²⁶. De ahí que Secada considere que: “Much of this disputation is directed at criticizing moderate realist positions, while himself articulating and defending a version of moderate nominalism”²²⁷. Y es que si el realismo moderado sostiene que sí existen los universales en los entes individuales con unidad real en cada ente, a pesar de que no existan separados; el nominalismo moderado sostiene, en cambio, que sólo existen entes individuales aunque se reconozca la existencia de universales como algo estrictamente conceptual con un cierto *fundamentum in re*. Así, vemos que el *nominalismo moderado* es, dicho de esta manera, algo opuesto proporcionado respecto del *realismo moderado*, pues si bien ambos rechazan la realidad separada del universal y aceptan un *fundamentum in re*, el *realismo moderado* asume que el fundamento real es una unidad esencial en las cosas, mientras que el *nominalismo moderado* postula que dicha unidad esencial reside como tal sólo en nuestro entendimiento.

Ahora bien, hemos visto que para Suárez la semejanza hallada entre un número de cosas no es algo distinto realmente de los entes, sin embargo, es inevitable que el intelecto la perciba en su experiencia con el singular y que, en virtud de ella, construya el edificio de su ciencia de un modo determinado y no de otro. Por ejemplo, todos los entes individuales comparten principalmente el ser, por ello son entes, no obstante, sabemos que la entidad es compartida en virtud de la semejanza en el ser; de modo que, finalmente, dicha relación de semejanza o *razón formal* nos brinda un conocimiento fundado en las cosas, por lo cual podemos decir que todos los entes *son*. Por este motivo, toda esencia real será objeto de un concepto formal en su individualidad extra-mental para ser concebida individualmente en el intelecto y, luego, generar un concepto objetivo universal. De manera que no se puede decir que en Suárez exista una misma esencia real repartida en varios entes de una misma especie sino que cada ente individual es una esencia real en virtud de su propio ser y de su unidad formal y material, aunque el intelecto puede hallar en ellas alguna semejanza que le permita elaborar un concepto

²²⁶ No es casual por ello que el principio de individuación de los entes en esta tesis nominalista no resida en la materia sino en la unión de materia y forma, ya que el punto de atención son los entes singulares en cuanto tales (*Supra.*, p. 32). Ya posteriormente dicha tesis conllevará postulados en torno a la epistemología, pues es de la ontología de donde deriva cualquier secuela en torno a los problemas del conocimiento y no al revés.

²²⁷ SECADA, “Suárez’s nominalist master argument”, *op. cit.*, pp. 220-221.

objetivo universal²²⁸. Sobra decir, entonces, que para Suárez dichos conceptos objetivos o universales se pueden encontrar fundados en la realidad, a saber, con base en las unidades formales que nuestros conceptos formales aprehenden.

Ahora bien, vemos aquí un punto interesante sobre hasta dónde son conciliables la doctrina de lo exclusivamente real como lo singular e individual con relación a esta *razón formal* o semejanza que subyace en cierto sentido a todas las cosas cognoscibles. Podemos preguntar: ¿cómo así dejar en claro que es posible producir un universal con unidad de razón donde, por un lado, sólo existen entes singulares y, por otro, hay empero una *razón formal* subyacente a las cosas? ¿Sería posible hablar de un *nominalismo moderado* y que dicha unidad de razón pase a constituir un verdadero conocimiento? Cuando oímos que alguien es nominalista, normalmente suponemos que dicha persona postula que los conceptos universales son meros nombres y que no hay ningún fundamento que condicione su elaboración por nuestro intelecto, de manera que solemos decir que un nominalista sostiene que los universales son como ficciones o cosas que carecen de un contenido verdaderamente referencial debido a que son producciones arbitrarias. Sin embargo, si nos amparamos en la definición arriba dada sobre un *nominalismo moderado* habría que explicar cómo es posible que a pesar de que nuestros conceptos universales no existen en la realidad, ellos no son productos meramente conceptuales o arbitrarios. Nos dice Secada sobre Suárez: “He will in fact conclude that, properly and strictly, common natures or universals are *entia rationis*, imposible entities which can exist only in the mind”²²⁹. Probablemente esto proferido refiere a lo desarrollado por Suárez casi al final de las *Disputaciones Metafísicas*, donde en efecto se comienza por afirmar que “la relación de razón es un ente de razón”²³⁰, con lo que todo concepto objetivo es producto de una relación de razón de nuestra mente y no puede poseer una relación real justamente porque es sólo un producto racional. Ahora bien, Suárez nos dice:

(...) lo que está objetivamente en el entendimiento a veces tiene o puede tener en sí un verdadero ser real, según el cual se ofrece como objeto a la razón, y esto no es absoluta y simplemente un verdadero ente de razón, sino real, puesto que este ser concreto es lo que absoluta y esencialmente le conviene, mientras que el ofrecerse a la razón como

²²⁸ Por eso debemos decir junto con el mismo Suárez acerca de la unidad del concepto: “la unidad del concepto objetivo no consiste en una unidad real y numérica, sino en una unidad formal o fundamental, que no es otra cosa que la conveniencia o semejanza antes propuesta” (*DM*, II, Sec. 2, p. 384).

²²⁹ SECADA, “Suárez’s nominalist master argument”, *op. cit.*, p. 226.

²³⁰ *DM*, LIV, Sec. 1, p. 392.

objeto le es extrínseco y accidental. Mas a veces se ofrece como objeto o es considerado por la razón algo que no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento o a la razón que lo piensa, y a esto se lo llama con toda propiedad ente de razón, ya que está de alguna manera en la razón, a saber, objetivamente, (...). Por eso suele definirse legítimamente diciendo que ente de razón es aquel *que tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*, (...).²³¹

Nuestros conceptos objetivos a veces pueden tener como base un ser real del cual, por medio del concepto formal, hemos producido una razón objetiva que lo entienda de dicha manera. De ahí que no se puede decir que dicho ente concreto o su ser real sea un ente de razón, porque su referente es justamente un ente singular el cual es real. Por eso, el ente de razón se caracteriza principalmente por tan sólo tener un ser objetivo en el intelecto, ya que su base no es un ente singular real sino una relación producida por la razón. De ahí que un ente de razón pueda tener tan sólo concepto objetivo pero nunca concepto formal, y esto también de acuerdo con lo dicho arriba²³².

De manera que, al ser nuestros conceptos objetivos productos racionales, hay que decir que no pueden ser realidades en sí mismas sino relativas a las cosas que encontramos en la realidad: “(...) la elaboración del ente de razón se realiza por el conocimiento reflejo, haciendo extensivo el nombre de reflexión a todo conocimiento que presuponga otro y que venga como a fundarse en él, (...)”²³³. De tal modo que la producción del ente de razón o concepto objetivo se da por medio de la reflexión y no directamente, ya que sólo sería directo el conocimiento de lo que evidenciamos en la realidad: “(...) esta reflexión se da con propiedad en las relaciones de razón, a las que los dialécticos llaman segundas intenciones, ya que en ellas precede la operación directa del entendimiento, sobreañadiéndose luego otro acto”²³⁴. Esto porque estas relaciones de razón fundadas en segundas intenciones no pueden ser obtenidas directamente de la realidad sino tan sólo indirectamente por medio de nuestros conceptos objetivos; de ahí que Suárez dice que “(...) siendo así que en realidad no es nada, sino que es una pura denominación extrínseca”²³⁵. Por eso arriba señalé que es importante citar lo dicho por Secada en tanto que señala que Suárez equipara a los universales como entes de razón, ya que “hay algunos entes de razón que tienen fundamento en las cosas, aunque reciban su complemento

²³¹ *Ibid.*, p. 393.

²³² *Supra.*, p. 39.

²³³ *DM*, LIV, Sec. 2, p. 408.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

de la razón, como la razón de universal o la de género y otras semejantes, y de este tipo son también las negaciones y las privaciones”²³⁶. Por supuesto, también hay otros entes de razón “completamente fingidos por el entendimiento sin fundamento en la realidad, por ejemplo, la quimera”²³⁷.

Todo esto nos sirve para ver cómo Suárez concibe a los universales como entes de razón, ya que al ser productos de la razón, no pueden ser considerados como entidades reales sino exclusivamente como de razón: “Sin embargo, estas relaciones no son fingidas gratuitamente, sino tomando algún fundamento por parte de la cosa, como es o la conveniencia real en que se funda la abstracción del universal, la cual luego deriva en género, especie, etc., (...)”²³⁸. Por lo que estas relaciones de razón, aunque exclusivos entes de razón, se encuentran fundadas en la realidad. De donde son consideradas como de segunda intención, pues es “como si resultasen de una segunda intención o atención o consideración del entendimiento, siendo éste el nombre con que se designa propiamente la intelección reflexiva, ya que presupone otra sobre la que actúa”²³⁹. Los universales no pueden ser de primera intención, justamente porque ello sólo le compete a las substancias o entes singulares, de manera que los géneros, especies, etc., son de segunda intención, por ser productos reflejos e indirectos de nuestro intelecto.

Así, hemos visto que todo concepto objetivo universal, aunque se encuentre fundado en la realidad, es tan sólo un ente de razón y no puede por tanto residir como una cosa en la realidad. Secada dice: “They are only relative to a mental act, even if that act has a foundation in the intelligible formal unity existing in the thing itself”²⁴⁰. No obstante, podríamos preguntarnos nuevamente cómo así es que un universal puede ser producido con unidad de razón según conveniencia real, o qué nos garantiza que dicho universal puede no poseer un carácter arbitrario ya que, según ha sido expuesto, todo ente de razón posee sólo *ser objetivo* en el intelecto y no en la realidad. ¿Dónde está, por tanto, el *fundamentum in re* o *razón formal* que es independiente de nuestra conceptualización? Evidentemente, en la relación real de semejanza, de donde se nutren nuestros conceptos objetivos. Por ello, Secada agrega: “Why does the division of a universal into many instances not involve a ‘manifest contradiction’?”

²³⁶ *Ibid.*, Sec. 4, p. 423.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, Sec. 6, p. 452.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ SECADA, “Suárez’s nominalist master argument”, *op. cit.*, p. 226.

The trascendental unity of a common nature is the unity of an ‘objective concept’²⁴¹. Y es que, en efecto, Suárez por eso dirá que: “se deduce que el hombre se llama uno esencialmente porque según su razón propia y adecuada no está dividido en la razón esencial, aunque en los individuos se divida entitativamente; (...)”²⁴², de manera que es así que sabemos que un concepto universal posee su propia unidad de razón.

Ahora bien, ¿será cierto, sin más, que los universales para Suárez no existen en la realidad? A estas alturas la respuesta más patente sería que no. No obstante, si bien esto es correcto, quizá sea prudente añadir a lo desarrollado en este trabajo lo dicho por Suárez más adelante, ya que dicha razón esencial o formal no será sino algo relacionado también con lo que Suárez llamará ‘universales en potencia’. De manera que, al haber universales en potencia, la unidad de razón del universal no es concedida exclusivamente por el intelecto sino que esa unidad se encuentra de alguna manera en el mundo extra-mental.

La unidad formal de una entidad individual afirma indivisión en los predicados esenciales de una cosa con otra, y expresa así el fundamento de semejanza entre las cosas que consideramos de una misma naturaleza ²⁴³, sin embargo, no por ello nuestros universales serán exclusivamente un producto de nuestro intelecto o sin fundamento en la realidad, ya que, como es patente, se postula la noción de *razón formal* con el fin de evitar cualquier falta de unidad en nuestros conceptos objetivos. Por eso, a su vez, Suárez establece y desarrolla esta división entre “universal en acto” y “universal en potencia”:

(...) si por “universal en acto” se entiende la naturaleza abstraída de toda individuación, concebida a modo de un ser indiviso y común a muchos y que posee aptitud inmediata para ser predicada de ellos, entonces es de por sí evidente que el “universal en acto” en cuanto tal no existe en las cosas; (...). Si, a su vez, se llama “universal en potencia” a todo lo que no tiene universalidad actual explicada al modo dicho, pero ofrece fundamento al entendimiento para que la pueda concebir o idear, también entonces es cierto que se da en las cosas la universalidad en potencia, por darse en ellas algún fundamento de la abstracción o concepción universal realizada por el entendimiento.²⁴⁴

²⁴¹ *Ibid.*, p. 226.

²⁴² *DM*, IV, Sec. 9, p. 560.

²⁴³ Cf. *Ibid.*, VI, Sec. 1, p. 708.

²⁴⁴ *Ibid.*, Sec. 2, pp. 712-713.

Llamamos “universal en acto” al que concebimos perfectamente con nuestro intelecto, mientras que llamamos “universal en potencia” al fundamento que evidenciamos en la realidad que se encuentra entre las cosas, a saber, la *razón formal* o semejanza en las distintas unidades formales o esencias individuales.

De manera que, al preceder al ejercicio intelectual una cierta razón formal, es necesario que consideremos que ésta aunque no sea una cosa existente podríamos decir que es real en otro sentido: “Y así esta universalidad, aunque respecto de la anterior se llame aptitudinal o fundamental, es, sin embargo, respecto de la singularidad o individuación de la naturaleza, universalidad verdadera, real y actual”²⁴⁵. Nuestro conocimiento no es, pues, una mera aglomeración de notas individuales para una producción racional ulterior, sino que es la consecuencia de una conveniencia real evidenciable entre las cosas. Es un producto racional a partir de esta razón formal captada por nuestros conceptos formales inteligibles, a partir de una realidad anterior que condiciona nuestra concepción, de manera que en dicho procedimiento se produzca un concepto objetivo unitario: “por consiguiente, de suyo y en las cosas mismas la naturaleza posee cierta universalidad, la cual es su propiedad real, no sólo de razón”²⁴⁶. Esto, pues aunque esta universalidad no sea una cosa real, será considerada *real* de algún otro modo, el cual será como un ser potencial. Por ello, Suárez confirmará, en su solución, a la opinión que dice: “las naturalezas se convierten en universales en acto únicamente por obra del entendimiento, antecediéndoles cierto fundamento por parte de las cosas mismas, razón por la que se afirma que existen en la realidad universales en potencia”²⁴⁷.

Ahora bien, secundando los análisis esbozados por Secada en torno a una posición de *nominalismo moderado* para Suárez, es necesario aclarar cómo es compatible esta denominación con respecto a su metafísica. Y es que quizá las palabras de Suárez más problemáticas en torno a los universales en potencia con relación a un *nominalismo* a pesar de tratarse de uno *moderado* sean las siguientes:

(...) de lo contrario, difícilmente podemos evitar caer en la opinión de los nominalistas, quienes niegan que existan en las cosas naturalezas universales, sino que sólo existen singulares, ya que, si la naturaleza no tiene en la realidad universalidad alguna, ni se

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 713.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 715.

distingue realmente de los individuos, como antes se demostró, ni se ve qué es lo que puede corresponder inmediatamente en las cosas a los términos comunes o a sus conceptos, fuera de los mismos singulares, que es lo que enseñan los nominalistas, y, consecuentemente, no podrá haber una ciencia de las cosas comunes, sino sólo de los términos, según ellos mismos pretenden.²⁴⁸

El problema de los nominalistas consiste, para Suárez, en que consideran a los universales como meros términos y no con fundamento en la realidad. De modo que se pueda seguir de su posición que los universales carezcan de unidad de razón y que, por ende, posean un cierto carácter arbitrario. Para que nuestro conocimiento sea uno con unidad de razón y fundado en la realidad, es necesario que en la realidad misma en cierto modo los universales antecedan a nuestro conocimiento. Sólo así es posible fundamentar una ciencia de la realidad.

De ahí que Maurer señaló: “[Suárez] Coincide con Occam en que hay tantas naturalezas y esencias en la realidad como individuos hay, y en resumen: que cada ser individual es una esencia individual”²⁴⁹, aunque agrega: “Pero Suárez se aparta del occamismo al insistir en que los universales están al menos potencialmente en la realidad, y que nuestros conceptos universales se basan en naturalezas que existen en el mundo real”²⁵⁰. Ahora bien, esto segundo hay que precisarlo mejor, porque dicho así no parece entenderse cuál es el sentido en que los universales existan en la realidad, poniendo en riesgo la coherencia del pensamiento de Suárez en torno a al *status* de los universales. Hay que decir que la mencionada cita de Suárez no contradice nuestra denominación de *nominalismo moderado*, pues en ella sólo se dice que la naturaleza en la realidad posee una universalidad en potencia. Pero, ¿qué significa que las cosas ofrezcan un cierto *fundamento* para la abstracción de la universalidad? ²⁵¹ Hemos desarrollado en el presente trabajo la noción de *relación real*. Es decir, podemos señalar que el motivo por el cual una naturaleza o forma posee una universalidad en potencia es precisamente porque posee una relación real con otras naturalezas o formas, ya que esto se encuentra basado en la noción de semejanza que haya entre ellas²⁵², y este tipo relación real no es producida por nuestro intelecto. Nos dice Suárez:

²⁴⁸ *DM*, VI, Sec. 1, p. 714.

²⁴⁹ MAURER, *op. cit.*, p. 363.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Supra.*, p. 76.

²⁵² Cf. *Supra.*, pp. 66-67.

(...) esta semejanza ni es necesaria en absoluto para la razón de universal, ni es suficiente. Quiero decir que no es necesaria atendiendo a la existencia y relación actual, porque no es de razón de lo universal existir actualmente en muchos, (...). En cambio, si dicha semejanza se entendiese en potencia, en este sentido es necesaria para la universalidad de la naturaleza, porque en otro caso sería ininteligible una naturaleza como común, (...).²⁵³

La relación real de semejanza no es necesaria para la constitución del universal en nuestra mente, no obstante, esto en tanto una relación real en acto, es decir, en la medida que se considere como ya una relación establecida sin que alguna inteligencia la haya concebido. Sin embargo, sí es necesaria como algo en potencia, porque en caso contrario sería simplemente imposible imaginar cómo es que se fundamenta algo universal en la realidad misma. Por supuesto, esta relación real tampoco es suficiente en sí misma para la razón de universalidad porque es necesario una inteligencia que la lleve a la unidad de razón a modo de concepto.

Así, podemos decir que un ser humano guarda una relación de semejanza con otro ser humano²⁵⁴, porque es gracias a las diversas propiedades que evidenciamos en un ser humano con relación a otro que podemos asociar sus unidades formales para considerarlos en la razón de humanidad²⁵⁵. Ahora bien, cuando se dice en lo citado arriba que dicha universalidad en potencia se distingue realmente de los individuos; pues bien, hay que señalar que esto debe ser leído a la luz de que “la naturaleza posee cierta universalidad, la cual es su *propiedad real*, no sólo de razón”²⁵⁶. Por lo que decir que la relación real de semejanza o universalidad en potencia se distingue realmente de los individuos significa tan sólo ser consecuente con que “a veces sucede que se dan cosas que, siendo distintas de este modo [*i. e.*, realmente], están unidas entre sí, como es evidente en el caso de la materia y la forma, en el de la cantidad y la

²⁵³ *DM*, VI, Sec. 3, p. 720.

²⁵⁴ Recuérdese estas palabras de Suárez: “muchos individuos de quienes afirmamos ser de la misma naturaleza, no son algo uno con verdadera unidad que exista en las cosas, a no ser sólo fundamentalmente o mediante el entendimiento. (...), porque ninguna unidad que exista en la realidad es común, según demostramos, sino que en las cosas singulares hay cierta semejanza en sus unidades formales, en la cual se funda la comunidad que el entendimiento puede atribuir a tal naturaleza (...), y esta semejanza no es propiamente unidad, porque no expresa la indivisión de las entidades en que se funda, sino sólo la conveniencia o relación, o la coexistencia de ambas.” (*Ibid.*, VI, Sec.1, pp. 705-706).

²⁵⁵ Por eso Suárez nos decía que: “toda unidad formal, tal y como existe en la realidad, es individual y singular, y, sin embargo, se diferencia de la unidad individual según nuestra razón, puesto que *la unidad formal* por sí misma y por su propio concepto *sólo afirma indivisión en los predicados esenciales*; en cambio, la unidad individual afirma indivisión en la entidad misma. *La unidad formal, por lo tanto, expresa en la realidad el fundamento de semejanza con otra cosa de la misma naturaleza; (...)*” (*Ibid.*, Sec. 2, p. 708. Las cursivas son mías).

²⁵⁶ *Ibid.*, VI, Sec. 2, p. 713 (Las cursivas son mías).

sustancia”²⁵⁷. De manera que, la relación real es una propiedad real de las cosas a pesar de que sea un accidente de las mismas. Por ello, Suárez nos dice:

(...) a la relación en cuanto tal no le repugna más el ser accidental que el ser sustancial, pues, así como accidente significa ser en otro, sustancia significa ser en sí; por consiguiente, si con esta razón puede conjugarse la de ser en otro, mucho más podrá armonizarse con aquélla, y, por lo demás, a la criatura en cuanto tal no le repugna el accidente real; luego tampoco le repugnará una relación tal que, aun cuando sea accidental, sea algo real.²⁵⁸

La relación es un ser accidental que reside en la sustancia. No obstante, el que sea un ser accidental no la hace irreal, sino que la relación puede ser una propiedad real porque verdaderamente existe y tiene un ser real en la sustancia.

De manera que, cuando Suárez nos dice que la universalidad en potencia se distingue realmente de los individuos, no hace sino decir que la *relación real* de semejanza se distingue realmente de los individuos tal y como el accidente de la sustancia. Es decir, una distinción real que no será sino una distinción modal, ya que “es, con frecuencia, muy difícil discernir una distinción real que sea entre cosa y cosa, si es que puede darse en las cosas otra inferior a aquélla”²⁵⁹. Y es que, si todo lo que existe y es real es estrictamente un ente singular e individual, es necesario que la distinción real entre dicho ente individual y la relación real de semejanza que tiene aquél para con otro se distingan realmente en tanto modalmente, pues dicha relación es un accidente o propiedad real de la sustancia y se distingue real o modalmente de ella²⁶⁰. Así, no repugna a nuestra consideración el que la universalidad en potencia se distinga realmente de los entes individuales, ya que, sin ser realidades separadas o independientes, son realidades que fundarán nuestro conocimiento de los universales y, por tanto, son anteriores a cualquier operación de nuestro intelecto²⁶¹.

²⁵⁷ *Ibid.*, VII, Sec. 1, p. 10. Valga recordar en una nota al pie que este tipo de distinciones reales también son llamadas distinciones modales (*Supra.*, p. 69), porque “en las cosas creadas se da alguna distinción actual y según su propia naturaleza, con anterioridad a la operación del entendimiento, y que no es tan grande como la que se da entre dos cosas o entidades totalmente distintas” (*DM*, VII, Sec. 1, p. 22).

²⁵⁸ *Ibid.*, XLVII, Sec. 1, p. 642.

²⁵⁹ *Ibid.*, VII, Sec. 1, p. 10.

²⁶⁰ Por eso Saranyana señala que la distinción entre sustancia y accidente es una distinción real en tanto modal, como hemos mencionado en una nota al pie (Cf. *Supra.*, p. 71); de donde se sigue sin problemas que la distinción entre las cosas individuales y su fundamento para la universalidad, a saber, la relación real de semejanza, se pueden distinguir realmente, *i. e.*, modalmente.

²⁶¹ He ahí por qué, para Suárez, la distinción entre el ser de la relación y el ser del fundamento se distinguen conceptualmente, es decir, con una distinción de razón *cum fundamentum in re*, ya que “se distinguen

De este modo, lo proferido por Suárez ya no nos confundirá en relación con nuestra denominación de *nominalismo moderado* para su filosofía. De acuerdo con Secada, el *nominalismo moderado* es aquella postura filosófica que sólo niega la realidad de los universales en las cosas o fuera de la mente, para distinguirlo del *nominalismo extremo* que sería aquella postura filosófica que sí niega cualquier tipo de certeza para los universales²⁶². Los universales no son ‘*reales en acto*’ sino ‘*reales en potencia*’, pero el *nominalismo moderado* al afirmar lo primero no niega lo segundo, pues el que la universalidad en potencia sea real significa tan sólo que hay *relaciones reales* de semejanza entre un número de cosas como fundamento o que haya una *razón formal* para los universales en acto.

De ahí que Secada en su otro trabajo citado haya considerado rechazar que estas relaciones que son reales para Suárez no sean consideradas como tales, es decir, como realidades que, de acuerdo con lo desarrollado, fundamentarán nuestros próximos conceptos objetivos. Ello, considera Secada, nos llevaría hacia un *conceptualismo eliminativo*: “This leads to an eliminativist conceptualism, according to which what is properly relational is all the conception of a mind, (...)”²⁶³, dejando sin fundamento real a nuestros conceptos. Sin embargo, como ha sido explicado, estas relaciones son reales y condicionan un fundamento real para nuestro conocimiento. De ahí que justamente Suárez rechace el nominalismo al modo en como él lo entiende, ya que considera que hay relaciones reales de semejanza, razones formales o universales en potencia. Y todo esto es importante de señalar porque por más que nuestro conocimiento sea un producto de la razón, existe fundamento para dicho conocimiento por medio de estas relaciones reales: “The issue is how a group of couples to which a given relation corresponds is determined, not epistemically but in itself”²⁶⁴. De ahí que concedimos

conceptualmente, en cuanto ese mismo ser se concibe como incluyendo o connotando de alguna manera el término al que se refiere” (*DM*, XLVII, Sec. 2, p. 662). Es decir, se distinguen de modo conceptual porque son una misma realidad, a saber, la relación real en cuanto tal; no obstante, se considera el ser de la relación por nuestra razón en cuanto refiere a un término, y se considera el ser del fundamento en cuanto es la condición de posibilidad de la relación misma. Posición que Suárez ya había enunciado antes al decir que hay una opinión “que niega que la relación se distinga en la realidad de su fundamento absoluto con alguna distinción actual, sino únicamente con una distinción de razón que tenga algún fundamento en las cosas. (...) La sostiene claramente Silvestre, (...) [quien] explica de manera suficiente que esa distinción sólo es de razón por diversidad de conceptos, en cuanto una misma cosa tomada aisladamente se concibe de modo absoluto, pero, cuando se pone otra, se concibe de manera relativa, (...)” (*Ibid.*, pp. 653-654); de ahí que, para Suárez, sin el término la relación “no permanece actualmente sino sólo fundamentalmente o en aptitud próxima” (*Ibid.*, p. 622).

²⁶² Cf. *Supra.*, p. 70

²⁶³ SECADA, “Suárez on the ontology of relation”, *op. cit.*, p. 81.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 82.

que la aproximación al problema de fondo para Suárez es ontológico y no tanto epistemológico²⁶⁵.

Ahora bien, ¿cómo así es que es posible para Suárez afirmar que las cosas poseen un fundamento para poseer una *relación real*? Esto es importante para determinar también de qué manera intervienen estas relaciones reales de semejanza entre las cosas para fundamentar nuestros conceptos. Secada responde a dicha pregunta con el fin de rechazar en Suárez dicha interpretación conceptualista eliminativa que mencionamos antes. La respuesta proviene del hecho de que, para Suárez, dichas relaciones de semejanza no son sino referencias incoadas a partir del fundamento que encierran. Con respecto a esto, Secada se basa²⁶⁶ en el siguiente pasaje donde Suárez nos dice:

(...) hay que decir que esa referencia se presupone fundamental y cuasi incoativamente en virtud del fundamento, y se completa por la posición del término; se completa – digo – no por adición intrínseca, sino sólo por posición extrínseca del término. Porque el mismo fundamento es de suyo apto para atribuir semejante denominación relativa, y por esto se dice que contiene la referencia relativa como incoada; (...).²⁶⁷

El fundamento de una relación consiste justamente en la referencia o disposición que lleva de manera implícita para con un posible término. De ahí que dicha referencia o disposición se lleve de modo cuasi-incoado, es decir, de manera tal que sea producible a partir de la relación real misma. Por ello, en la medida que aparece un término al cual se refiera el sujeto de una relación, no ocurre una adición intrínseca sino extrínseca, es decir, no se añade nada fuera de la capacidad que ya tenía la relación por sí misma de referirse a un término, a no ser el término mismo. Y esto porque el fundamento de una relación es apto por sí mismo para generar y conllevar dicha capacidad relativa para con otro. De donde decimos que dicha referencia propia del fundamento no es sino algo que se encuentra ya incoada.

Ahora bien, alguien podría controvertir acerca de la significación de esta noción de “incoado” o “cuasi-incoado” con respecto a lo dicho por Suárez. Secada²⁶⁸ nos coloca unos ejemplos los cuales casi no modifiqué con el fin de explicar a qué nos podemos referir respecto de estas nociones: si consideramos que ‘un elemento *a* es más alto que un elemento *b*’ o que ‘un

²⁶⁵ *Supra.*, p. 71.

²⁶⁶ Cf. SECADA, “Suárez on the ontology of relation”, *op. cit.*, pp. 84-85.

²⁶⁷ *DM*, XLVII, Sec. 12, p. 752.

²⁶⁸ Cf. SECADA, “Suárez on the ontology of relation”, *op. cit.*, p. 85.

elemento *a* es semejante a un elemento *b* con respecto al color' es porque, por ejemplo, digamos que puede ocurrir que '*a* mide dos metros', mientras que '*b* mide un metro y medio', así como puede ocurrir que '*a* tiene la propiedad del color blanco' y '*b* tiene la propiedad del color blanco'. Ahora bien, el hecho de que 'dos metros' signifique por su propia cuenta el ser una cantidad mayor que 'un metro y medio', o bien el que tanto *a* como *b* tengan la misma propiedad de la 'blancura', es algo determinado cuyas condiciones de verdad no se constituye por algo realmente distinto de lo que son estos elementos *a* y *b*: "One first point to make here is that the relational item in these truth conditions is determined by the non-relational facts and is not a new added element"²⁶⁹. Y es que, en efecto, estamos ejemplificando cómo es posible que dos elementos posean una relación real sin determinarlos más que por las propiedades mismas que los caracteriza. De ahí que Secada señale aquí: "That fact contains a reference to any other heights (or colours) just in virtue of being what it is. The reference is implicit, or perhaps quasi-inchoative, awaiting a term to become explicit"²⁷⁰. De donde se infiere que una forma así como un número o cantidad, por su propia naturaleza, puede determinar suficientemente una relación de semejanza o desemejanza para con otras unidades formales individuales. A esto Secada denomina *relaciones formales*: "His account of formal relations appeals to what I can best describe as pre-conceptual intelligibility, something sufficiently distinct from empirical association to hope, at least prima facie, to avoid conceptualism"²⁷¹; es decir, que las unidades formales de los entes individuales poseen de por sí la capacidad de ser semejantes realmente, o desemejantes, con relación a otras unidades formales. Motivo por el cual, no sería apropiado denominar a Suárez como un conceptualista eliminativo, a saber, como alguien que sostiene que nuestras ideas o conceptos sólo poseen unidad en nuestra mente sin base o fundamento alguno en la realidad extra-mental.

Por estos motivos, no hay problema en aceptar la denominación de *nominalismo moderado* para el sistema metafísico de Suárez, porque nuestro autor sostiene que todo lo que existe es singular e individual; no obstante, al mismo tiempo, no considera que nuestros conceptos sean obtenidos sino *cum fundamentum in re*, es decir, con base en relaciones reales de semejanza

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

las cuales sirven también para constituir los universales²⁷². Elorduy decía por eso que: “Suárez reprende a los nominalistas cuando dicen que los universales no existen en la realidad; pero si sólo niegan el realismo platónico y admiten que los universales se hallan *obiective in intellectu* no se les puede reprender”²⁷³. Y es que el nominalismo es rechazado por Suárez básicamente por postular la imposibilidad de un conocimiento objetivo *cum fundamentum in re*; sin embargo, ello no afectaría a la denominación de *nominalismo moderado* descrita y adoptada en este trabajo porque, al fin y al cabo, los ‘universales en acto’, los cuales son nuestros conceptos objetivos y propiamente lo que llamamos ‘universales’, no se dan sino en nuestra mente: “El *universale actu* no está en los singulares, sino que surge por operación intelectual y se halla *in cognitione*”²⁷⁴. De ahí que tomo prestadas estas palabras de Elorduy para completar mejor mi respuesta a este aparente problema en torno a esta denominación que estamos adoptando. Y esto porque los universales en potencia sólo dicen dicha relación real de semejanza que necesitamos para elaborar nuestros conocimientos, pero no se contradicen con la denominación de *nominalismo moderado* sino tan sólo con un nominalismo terminista.

²⁷² En su célebre *Diccionario de Filosofía*, Ferrater Mora considera que “nominalismo” consiste *grosso modo* en afirmar que las especies y géneros y, en general, los universales no son realidades anteriores a las cosas según lo sostenía el realismo; por otro lado, considera “realismo moderado”, “conceptualismo” y “aristotelismo” a la posición que defiende que los universales son realidades en las cosas (Cf. FERRATER MORA, *op. cit.*, p. 295). Después, no obstante, indica que la etiqueta de “nominalismo” admite ciertos matices, los cuales oscilan entre un nominalismo terminista y uno conceptualista, señalando que el nominalista conceptualista sostiene que lo que caracteriza por lo pronto a un concepto es su significación (Cf. *Ibid.*, p. 296), mientras que un nominalista terminista sería aquel que sostiene que los universales son sólo términos hablados o escritos, de manera que este segundo tipo de nominalismo es el que se encuentra en contra del realismo y del conceptualismo por negar la existencia de conceptos abstractos; por lo que este nominalismo terminista es el que es considerado como un “nominalismo exagerado” (Cf. *Ibid.*, p. 779). De ahí que Ferrater Mora considera plausible el que cierto nominalismo pueda adoptar la forma de un “conceptualismo”, aunque hace hincapié en que el nominalismo terminista es el que se toma como nominalismo por lo general, mientras que el conceptualismo se aproxima a un realismo moderado (Cf. *Ibid.*, p. 850). Por ello, Ferrater Mora considera como “conceptualismo” a la tesis según la cual no existen los universales en la realidad pero existen como conceptos en nuestra mente, mientras que por “nominalismo moderado” entiende a la tesis según la cual se dice que no existen dichos universales en la realidad sino que sólo existen entes concretos (Cf. *Ibid.*, p. 851). Y, de acuerdo con su definición de “conceptualismo”, la cual es definida como aquella posición que sostiene que los universales existen sólo en tanto que conceptos universales en nuestra mente, los cuales poseen un *esse obiectivum*, un ser en el entendimiento, Ferrater Mora indica que el “conceptualismo” ha sido tomado como realismo moderado o también como nominalismo moderado, dependiendo de cuál sea el *status* de dichos universales, a saber, como si residieran en las cosas con independencia de nuestro entendimiento, o como si no (Cf. *Ibid.*, p. 322). Por todo ello, considero posible utilizar la denominación de “conceptualismo” para explicar la postura de Suárez siempre y cuando quede aclarado cuál es el *status* de los conceptos objetivos en Suárez en la medida que admiten en torno al tema de los universales un *fundamentum in re*. Así también concedo la denominación de “nominalismo moderado”, aunque cabe resaltar que no hay que confundir a Suárez con un nominalista según el modo en cómo él mismo lo entiende y rechaza de acuerdo con sus propias palabras, sino como aquél que cree que los universales no existen en las cosas pero que éstas brindan un fundamento real para su elaboración.

²⁷³ ELORDUY, *op. cit.*, p. 342.

²⁷⁴ *Ibid.*

2.2. *El ente y la esencia individual.*

Todo esto nos lleva a inquirir sobre qué es lo que Suárez considera entonces como ente *real*. Esto, pues al parecer el término *real* ha sido problemático en relación con nuestros desarrollos, ya que según lo que Suárez considera distinción real, debe seguirse que lo que es propiamente real no puede ser algo universal sino tan sólo algo singular e individual. Sin negar esto, es prudente señalar que Suárez no niega el fundamento real en que se sostienen nuestros conceptos universales, sin embargo, éstos no pueden ser considerados *reales* adecuadamente porque para estar en acto se necesita una operación de nuestro intelecto. De manera que se mantiene lo dicho por Suárez acerca de que *reales* son sólo los entes individuales que existen o pueden existir inmediatamente²⁷⁵.

2.2.1. *El ente real como ente en potencia y en acto.*

Ahora bien, ¿por qué es importante hacer esta precisión de que sólo lo individual es real? Como hemos visto, este conocimiento fundado en la realidad guarda estrecha relación con lo que es un ente individual, ya que sólo lo que es ente individual será algo *real* en tanto que cumple con las condiciones prescritas por Suárez²⁷⁶. Es decir, su inteligibilidad y no contradicción en cuanto cosa real, su ser principio de efectos reales, y su ser creable por Dios. De manera que el conocimiento del universal a pesar de que, en efecto, está fundado en la realidad será un conocimiento derivado de este conocimiento precedente del singular. He aquí donde reside una precisión muy particular de Suárez con relación a concepciones anteriores acerca de lo que constituye la razón de ser y cómo le conviene a los entes individuales.

En efecto, hay que afirmar primeramente que, considerado el ente en acto, como significado de dicha palabra tomada con valor de participio, su razón consiste en ser algo que existe en acto, o que posee el acto real de existir, o que tiene realidad actual, distinta de la potencial, la cual es nada actualmente. (...) En segundo lugar, digo: si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente.²⁷⁷

Suárez parte de la doble clasificación escolástica del ente como *nombre* y como *participio*. El ente como *participio* designa al ente en cuanto acto de ser, mientras que el ente como *nombre*

²⁷⁵ Cf. *DM*, V, Sec. 1, p. 566.

²⁷⁶ Cf. *Supra.*, p. 63.

²⁷⁷ *DM*, II, Sec. 4, pp. 417-418.

designa al ente en cuanto posee una esencia real. Y, también de acuerdo con lo dicho anteriormente, esencia real significa lo que es no contradictorio, a saber, algo que sea verdadero o inteligible, y apto para existir como ente individual.

¿Cuál es la novedad de Suárez respecto de esta clasificación? Teniendo en cuenta que Suárez asevera el conocimiento directo del singular como condición *sine qua non* para todo conocimiento fundado en la realidad, es el mismo ente individual el portador en potencia de una esencia real que podemos aprehender como inteligible a partir de la cual constituiremos nuestro conocimiento. Ahora bien, ¿qué es exactamente para Suárez esta esencia real ‘en potencia’, por ser *verdadera y apta para existir realmente*? ¿Es un ente *real*? La respuesta es que sí. En efecto, siguiendo la definición desarrollada, la esencia real o el ente como nombre no es sólo aquella que existe sino también aquella que puede existir o ser posible, es decir, la que es apta para existir realmente: “el *ente*, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente; (...)”²⁷⁸. Y es que la esencia real dicha del ente como nombre expresará también un *ente en potencia*.

De donde se comprende, finalmente, que el *ente*, considerado con precisión, en cuanto significado con valor de nombre, puede dividirse con propiedad en ser en acto y en ser en potencia, y que ser en acto es lo mismo que ente significado por dicha palabra considerada como participio, y que ambas cosas significan la razón de ser, ya precisa, ya determinada a la existencia actual, (...); el ser en potencia expresa también un ente real, en cuanto a la esencia real, contracto y determinado no por algo positivo, sino por la privación de existencia actual.²⁷⁹

De manera que, para Suárez, la doble clasificación del ente como *nombre* y como *participio* va a ser modificada fundamentalmente. Es decir, el ente como nombre, la esencia real, ya no será una clasificación aparte de la del ente como participio, sino que el ente tomado como participio se subsumirá al ente como nombre. Por tanto, al dividirse el ente como nombre en esencia real y acto de ser o ente como participio, el ente como nombre se dividirá en ente potencial y ente actual, ya que ambos designan esencia real, *i. e.*, no contradictoria y posible existente así como también a la que es existente en la realidad. De manera que la doble

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 421.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 423.

clasificación arriba expuesta se modifica a favor del ente posible como también un ente *real*, y no sólo para el ente que existe actualmente.

¿Cómo es esto dable para Suárez? ¿Por qué el ente potencial es también un ente *real* así como lo es el ente actualmente existente? Primero que nada, hay que señalar que la doble distinción del ente como *nombre* y ente como *participio*, según la entiende Suárez, a saber, subsumiendo el ente como *participio* al ente como *nombre*, termina estableciendo también la equivalencia entre *ente como nombre* con lo que significa *cosa*: “inferimos que si el ente se toma con valor de nombre, se identifica en absoluto con *cosa*, o sea, significan lo mismo, con la única diferencia de la etimología de las palabras”²⁸⁰. De modo tal que podemos considerar a toda esencia real como una cosa, ya que todo lo que constituye al ente como *nombre*, es decir, al ente como tal, es dicha misma esencia real, ya que hay que recordar que el ente como *participio* se encuentra subsumido al ente como *nombre*. Así: “(...) se dice *cosa* atendiendo a la quiddidad, en cuanto es algo firme e invariable, es decir, no ficticio, llamándosele por este motivo quiddidad real; en cambio, *ente*, (...), expresa lo que tiene esencia real; significan, pues, en absoluto el mismo objeto o razón real”²⁸¹. Y por eso Suárez critica a Avicena el haber sacado de esta distinción meramente etimológica una distinción real: “Este es el motivo de que Avicena (...), por no haber distinguido esta doble significación del ser, lo haya dividido en ser y cosa; porque sostuvo que el ser significaba formalmente la existencia actual, y cosa, en cambio, sólo la quiddidad o esencia real, (...)”²⁸². Es decir, la cuestión para Suárez se desarrolla a partir de la no distinción entre esencia real y cosa, ya que todo lo que es una cosa posee esencia real, términos que etimológicamente se relacionan: pues *res* significa tanto ‘cosa’ como *in re* significa ‘en la realidad’²⁸³. Así, concuerdo con Sanz cuando sostiene que: “La cuestión es clara: cosa es lo mismo que ente tomado como nombre y, puesto que esta acepción del ente es la que constituye el objeto de la metafísica, no sería aventurado concluir que *res* es el término que expresa más adecuadamente ese objeto”²⁸⁴. Y por esta razón, el objeto propio de la metafísica para Suárez se concibe como el *ente como nombre* más allá del ente como

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 425.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Es normal traducir estos términos intercambiando sus significados, por ejemplo: “las cosas que se hacen (...) esencial y primariamente por acciones distintas en la realidad [*in re*]” (*Ibid.*, VII, Sec. 1, p. 50).

²⁸⁴ SANZ, VÍCTOR, “La reducción suareciana de los trascendentales”, en: *Anuario Filosófico*, N° 25, Vol. II, Pamplona: 1992, p. 407.

existente, porque contempla al ente tanto como posible cuanto como ente actual, a saber, el ente real: “Tras esta explicación puede decirse que es el ente lo que es reducido a cosa, al hacerlo consistir en ‘lo que tiene esencia real’ e identificarlo con la cosa o razón real misma”²⁸⁵.

Ahora bien, la respuesta que también debemos dar en esta parte como complemento de lo anterior, descansa en una diferencia fundamental en torno al tema del conocimiento según Suárez, a saber: el conocimiento directo del singular. Esto, pues el conocimiento directo del singular será consecuencia de cómo se ha concebido el principio de individuación de las substancias naturales. Es decir, siendo el principio de individuación de estas substancias su misma *diferencia individual*, a saber, su forma y su materia unidas compositivamente, el principio por el cual reconocemos estas substancias no podrá consistir en su sola forma ni su sola materia, sino en el ente individual tomado integralmente. Y es que, por ejemplo, como dice Prieto López, diferenciando a Suárez con la teoría del conocimiento de los tomistas, señala que según éstos: “Siendo la *materia prima* algo puramente potencial, y por tanto carente de toda actualidad propia, es necesariamente principio de ininteligibilidad, (...)”²⁸⁶. Es decir, dado que la concepción de Suárez acerca de la materia es la de algo que no va a ser pura potencialidad sino poseedora de una cierta actualidad, será factible el conocimiento directo del singular en cuanto tal intelectualmente y no sólo sensorialmente dado que su materia individual goza también de actualidad y no sólo su forma. Así, resulta que no es necesaria la postulación de una *desmaterialización* del singular con el fin de obtener su forma, sino que nuestro entendimiento del singular será tanto de su propia materia y su propia forma individual. Por ello, Prieto López nos dice que para Santo Tomás: “Y como quiera que la materia es el principio radical de individuación de la forma, es menester operar una *desmaterialización* (o una *abstracción*) para poder acceder al contenido inteligible del ente material”²⁸⁷; siendo evidentemente esta tesis rechazada por Suárez²⁸⁸. En efecto, según dicha teoría tomista, el conocimiento propiamente hablando se da sobre el universal, siendo para ello necesario abstraer la forma que poseen los entes de una misma especie a modo de un

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ PRIETO LÓPEZ, *op. cit.*, p. 111.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ De ahí que no hayamos definido la posición de Suárez como un *realismo moderado* ya que dicha denominación sería propia de la filosofía de Santo Tomás. Por el contrario, esto dicho arriba es acorde con la posición de *conceptualismo* o de *nominalismo moderado* que hemos desarrollado (Cf. *Supra.*, pp. 59-84).

desmaterializar. Mientras que, para Suárez, la abstracción no consiste en deshacerse de la materia para entender la forma, sino en abstraer al ente individual tanto en su composición material como en la formal, de modo que seamos capaces de intuición intelectual del singular mismo, siendo el conocimiento del universal una derivación de este anterior²⁸⁹.

Es aquí donde se llega a un tema importante en esta concepción suareciana, pues la razón de fondo de por qué la materia no es ininteligible como para Santo Tomás, reside en que a diferencia del Aquinate, para Suárez la materia no será considerada como pura potencialidad. Entonces, ¿la materia posee algún tipo de acto? Debemos preguntar esto ya que sólo lo que es acto, por definición, es inteligible. Ahora bien, hay que responder que, según Suárez, en efecto, la materia sí posee una cierta actualidad, ya que éste nos dice que: “(...) la materia no se llama pura potencia respecto de todo acto metafísico, es decir, porque no incluya ningún acto metafísico; pues esto no puede ser verdad”²⁹⁰; y nos dice también que: “la materia no es de tal modo pura potencia que no sea algún acto entitativo relativo”²⁹¹.

Recordemos, por lo expuesto ²⁹², que la materia es potencia con relación a la forma, no obstante, por sí misma la materia no es una pura potencia, ya que tiene entidad real. Ahora, ¿qué cosa sí sería una pura potencia para Suárez? Sorpresivamente, la respuesta es que absolutamente nada. Suárez parte de la división en torno al tema de la potencia real como

²⁸⁹ No es propósito de la presente tesis detenerse a examinar los detalles acerca de la epistemología suareciana en torno al conocimiento directo del singular; no obstante, es prudente citar algunas referencias pertinentes en el comentario de Suárez al *De Anima* con el fin de respaldar y asegurar las afirmaciones sobre dicho conocimiento directo: “El entendimiento conoce el singular formando un concepto de él propio y diferenciado. En efecto, el entendimiento forma proposiciones con término singular y universal. Luego concibe uno y otro extremo. Es absolutamente ininteligible la afirmación de algunos de que en una proposición como ésta: «Pedro es hombre», el sujeto se halla en la cogitativa y el predicado en el entendimiento: Y la cópula ¿dónde se hallará? ¿Cómo podrá una misma y única facultad comparar predicado con sujeto, si no conoce uno y otro? Asimismo, el entendimiento distingue hombre de Pedro. Luego posee un conocimiento diferenciado de ambos” (SUÁREZ, FRANCISCO, *Comentario a los libros de Aristóteles SOBRE EL ALMA*, Edición crítica por Salvador Castellote, Tomo 3, Fundación Xavier Zubiri, Madrid: 1991, p. 109); o también aquí cuando dice: “Nuestro entendimiento conoce el singular material mediante su especie propia. (...) No existe contradicción alguna en la existencia de una especie impresa que sea representativa del objeto singular material en cuanto tal. El entendimiento agente puede, por tanto, producir tal especie. Luego el entendimiento posible conoce el singular mediante su especie apropiada” (*Ibid.*, p. 113). Finalmente, conviene citar: “(...) las personas rudas que nunca han visto sino un único sol, nunca forman un concepto del sol en común, sino que conciben solamente el que ven, como cada cual puede experimentar en sí mismo antes de concebir tales abstracciones. Luego antes forma el concepto de este sol que el del sol en común. Pues bien, ese concepto lo es del entendimiento. Ridículo sería, por lo demás, decir que las personas rudas no conciben nunca el sol con el entendimiento: sin duda se forman de él un concepto propio” (*Ibid.*, p. 133).

²⁹⁰ *DM*, XIII, Sec. 5, p. 432.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 433.

²⁹² Cf. *Supra.*, p. 34.

agente o paciente, es decir, como *activa* o *pasiva*²⁹³, conforme con la cual potencia activa es *el principio de transmutación de otra cosa en cuanto es otra [aliud in quantum aliud]*, así como la potencia pasiva es *el principio de transmutación a partir de otra cosa [ab alio]*²⁹⁴. Es decir, la potencia activa es aquella que es capaz de realizar un acto hacia otro, mientras que la potencia pasiva es la que es capaz de padecer y cambiar desde otro.

Respecto de este punto, estoy de acuerdo con García López cuando dice que: “[Para Suárez] ‘La potencia es cierto acto’: ¿puede decirse algo más contrario a lo que defiende Santo Tomás?”²⁹⁵. Y es que, en efecto, para Suárez toda potencia posee una cierta actualidad: “(...) a cualquier potencia, tanto activa como pasiva, le corresponde su propio acto, (...)”²⁹⁶; es decir, todo lo que concebimos como potencial no puede ser sino ya, en cierta manera, un acto. Y es que si para Suárez la materia ya posee un ser real y no es pura potencialidad, siendo la materia lo que por tradición denominamos potencia absolutamente hablando, entonces es lógico que la misma noción de potencia, para nuestro autor, sea en cierto modo un acto. La materia es potencia con relación a la forma, pero no con relación a sí misma porque ya posee ella actualidad en sí: “Por lo cual, de la misma manera que el hacerse se ordena al ser, y la vía al término, así el acto o la actuación de la pasión se ordena al acto de la forma o la información”²⁹⁷. La materia se ordena a la forma, así como la potencia se ordena al acto, pero ello no significa que toda potencia no tenga ya un cierto ser real o actualidad. Más bien, podemos revisar todavía algo más dicho por Suárez: “(...) puede darse la razón de que la potencia como tal es un cierto acto primero que dice relación al segundo; ahora bien, el acto segundo próximo e inmediato de una potencia no es más que la acción o la pasión; (...)”²⁹⁸. Es decir, toda potencia no es sino un acto que dice relación a una acción o pasión. De manera que, finalmente, toda potencia no consiste sino en algo que puede ejecutar una acción por sí misma, o bien puede padecer algo extrínseco a ella; sea como fuere, posee ya un acto o entidad real, de lo contrario no sería capaz ni de actuar ni de padecer.

²⁹³ Cf. *DM*, XLIII, Sec. 1, p. 273.

²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 271.

²⁹⁵ GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 115.

²⁹⁶ *DM*, XLIII, Sec. 5, p. 316.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 317.

²⁹⁸ *Ibid.*, Sec. 1, p. 273.

Ahora bien, ¿qué tipo de acto o entidad puede pertenecer a algo que se encuentra en potencia aparte de la materia? Es decir, finalmente la materia existe y por tanto debe tener algún ser real en tanto existente. Sin embargo, sabemos que Suárez ha subsumido el ente *como participio* al ente *como nombre*, de manera que lo que entiende por ente *real* o ente *como nombre* abarca también al ente en potencia. De modo que podemos preguntarnos: ¿cómo es posible que Suárez conciba como ente *real* al ente en potencia? Y la respuesta es que, evidentemente, Suárez está concibiendo como ente real también a lo que es posible o *no contradictorio*. Por eso, García López señala que la razón por la cual Suárez ha concebido a la potencia como un cierto acto, se debe a que “Suárez ha reducido, como vimos, el ente a inteligibilidad, más todavía, a inteligibilidad directa o *per se*”²⁹⁹. Sin embargo, si bien no estoy en desacuerdo con lo dicho allí necesariamente por García López, sí considero necesario añadir que no es sólo esa la razón por la cual Suárez ha reducido al ente a lo no contradictorio, sino que ha hecho esto con miras a defender que lo real equivale sobre todo a lo individual. García López parece estar simplemente inconforme con la reducción de Suárez del ente hacia lo inteligible o hacia lo no contradictorio por rebatir las tesis tomistas, pero no se detiene a examinar por qué Suárez defiende dicha tesis. Y es que Suárez la defiende por postular una ontología de lo real como estrictamente singular e individual, rechazando cualquier realidad para las esencias en cuanto universales, y no por simplemente no haber entendido a Santo Tomás como si fuera imposible desarrollar un sistema autónomo respecto del Aquinate.

¿Cómo así es que el ente *real* se condice con lo *no contradictorio* y lo *individual*? Hemos señalado que la noción de *ser real* que utiliza Suárez guarda estrecha relación con el ente individual, ya que sólo es *real* lo que tiene ser *individual*, es decir, lo que existe o puede existir inmediatamente. Y siendo la esencia real, por tanto, una esencia individual, ésta podrá ser perfectamente entendida tanto en potencia como en acto, según ha quedado expuesto, y sin menos *realidad* en cualquiera de los dos casos o estadios de la esencia en la medida que nuestra referencia a su *ser real* no será necesariamente la cosa en cuanto existente sino en cuanto esencia *real* y, por tanto, individual³⁰⁰. Como quedará mejor expuesto en adelante, hay

²⁹⁹ GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 115.

³⁰⁰ Recordar dos referencias básicas en torno a este tema: en primer lugar, el objeto adecuado de la metafísica como el ente *real* (Cf. *DM*, I, Sec. 1, p. 230); y, en segundo lugar, la subsunción del ente como acto y como potencia al ente *como nombre* (Cf. *Ibid.*, IV, Sec. 4, p. 423). De manera que el objeto adecuado de la metafísica, al consistir en el ente *real*, consiste, por tanto, tanto en el ente en potencia como en el ente en acto.

que decir que Suárez no estará confundiendo lo que no existe con lo que existe como si fuesen realidades o actualidades en un mismo sentido, lo cual sería contradictorio. Por el contrario, Suárez está desarrollando otro sentido de *real* para su sistema filosófico, ya que lo que considerará *real* no será tan sólo la existencia sino la esencia o ser individual porque sólo éste dice un ser que es intrínsecamente *no contradictorio*, ora en potencia ora en acto. Por ello, nuevamente: “todas las cosas que son entes actuales o *que existen o pueden existir inmediatamente*, son singulares e individuales”³⁰¹, ya que todo lo que sea ente en acto o ente sólo en potencia tendrá ya una esencia *real e individual*, o sea no contradictoria para ser o existir.

2.2.2. *La no distinción real entre esencia y existencia.*

Ahora bien, para concluir con lo que Suárez entiende ante todo como *real*, hay que examinar los motivos por los que nuestro autor justamente no afirma una distinción real entre la esencia y la existencia en el ente a modo como, por ejemplo, sí la afirmó Santo Tomás³⁰². La esencia y la existencia no son dos *realidades* separadas que se unen en el ente concreto, sino que sólo a partir de nuestra mente es que consideramos que puede establecerse dicha diferencia en tanto que una cosa posee una esencia y tiene su propia existencia. Sostiene Suárez que esta distinción por eso sólo puede ser de razón y no una distinción real, porque no se trata de dos realidades sino de una sola realidad: el ente concreto y singular, el cual es su propia entidad y su propia esencia, de donde la actualidad de una esencia significa ya su existencia. Por este motivo, nuestro estudio debe continuar con un análisis acerca del ente *real* como esencialmente individual.

En este sentido afirma dicha opinión que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera. Su fundamento consiste brevemente en que una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la

³⁰¹ *Ibid.*, V, Sec. 1, p. 566. (El subrayado es mío).

³⁰² Sabido es que para Santo Tomás, por ejemplo, la distinción entre esencia y existencia en la criatura no es de razón sino real, es decir, que en verdad toda criatura se compone de esencia real y de una existencia o acto de ser el cual le otorga plena realidad existente a un ente individual. Ello se prueba puesto que al pensar, por ejemplo, la esencia hombre, no pienso por definición la existencia en el mundo real de un hombre concreto, y esto porque no hay nada en la definición esencial de *hombre* que implique su necesaria existencia (Cf. DE AQUINO, TOMAS, *El Ente y la Esencia*, op. cit., p. 285), a diferencia del caso de Dios, pues en él si se identifican su esencia y existencia. Veremos que Suárez discrepa de cómo se ha tomado esta distinción.

razón de ente real y actual por otra cosa distinta de ella misma, porque, por el hecho mismo de distinguirse un elemento de otro como un ente de otro ente, cada uno posee la condición de ente, como distinto del otro, y, en consecuencia, no es constituido formal e intrínsecamente por él.³⁰³

La esencia y la existencia no se distinguen realmente sino sólo por nuestra razón. Por más de que la esencia pudiera encontrarse abstracta o precisivamente en nuestra mente y se pueda decir lo que es una esencia en potencia, no podremos decir que ella posea entidad con propiedad antes de ser una entidad existente o esencia actual. Y es que, para Suárez, lo que constituye la existencia de una esencia es la entidad actual de dicha realidad, no otra cosa adicional a ella misma. Así, la esencia de una cosa y su entidad actual no son sino una misma realidad individual en la creatura. De donde hay que decir que se trata de una misma esencia individual, primero en potencia, luego en acto; o bien, en otras palabras, una esencia cuya existencia es la misma actualidad de su esencia. Por ello también, del mismo modo que se dice que así como un ente concreto se distingue de otro realmente por su propia entidad individual, así un ente se distinguirá de otro en su propia esencia individual, ya que sólo ella es el fundamento intrínseco y formal de dicho ente individual en cuanto real, y no otra cosa.

Para Suárez, no es posible distinguir realmente la esencia de la existencia, o, dicho de otro modo, distinguir *realmente* una esencia potencial de una esencia actual. Esto, pues no se trata de que hubiera alguna esencia universal que ya fuera real antes de la existencia individual de un ente concreto o que fuera realmente una al margen de las unidades individuales³⁰⁴. La existencia no constituye ninguna adición real a las esencias individuales existentes o aptas para existir. No es el caso que así sea, pues, para Suárez, se trata más bien de que una esencia en cuanto posible no es real sólo en tanto que todavía es no-existente, pero sí es real en cuanto ya es una esencia individual en potencia, *i. e.* apta para recibir el acto extrínseco de creación por parte de Dios, en donde reside su ser posible. Por tanto, no habrá problema alguno en torno al tema de la existencia y la esencia con respecto a su no distinción real sino de razón. Esto, pues no es que las esencias en potencia existan antes de existir, sino que son *reales*, que no es lo mismo, pues *real* es también la esencia que no alberga contradicción en su misma configuración, exista o no en la realidad. Esto, porque ora en potencia, ora en acto, tiene ya un

³⁰³ *DM*, XXXI, Sec. 1, p. 21.

³⁰⁴ Recuérdese por ello aquí lo dicho antes por Suárez: “muchos individuos de quienes afirmamos ser de la misma naturaleza, no son algo uno con verdadera unidad que exista en las cosas, a no ser sólo fundamentalmente o mediante el entendimiento” (*Ibid.*, VI, Sec. 1, p. 705).

acto o *realidad* previa, un ser posible no contradictorio, de donde es susceptible que Dios por medio de su poder la pueda crear, sin requerir esencia real alguna aparte de la misma esencia individual que pasa a ser actualizada, o sea de la potencia al acto. De manera que no es que una esencia real reciba adicionalmente otra cosa real para existir, sino que simplemente se tratará del mismo ente *real* que pasará de la potencia al acto, y nada más. Así, la esencia universal no es algo verdaderamente real antes de la existencia actual del ente concreto, porque sólo es real lo que es individual. Si hubiera una distinción real entre la esencia y la existencia, entonces la esencia sería algo real independientemente de que existan los singulares actualmente. Por eso también, de acuerdo con lo desarrollado por Suárez, podemos explicar que en lugar de las palabras ‘esencia’ y ‘existencia’ preferiremos hablar de esencia potencial y esencia actual, así como de ente posible y ente en acto.

Nuevamente, ¿no es acaso una contradicción decir que una esencia en potencia no es real existente pero que, sin embargo, es *real*? ¿Qué es una esencia antes de que Dios le confiera la existencia? Suárez no cae en contradicción alguna, pues tiene muy claro lo siguiente:

Hay que comenzar por establecer que la esencia de la criatura, es decir, la criatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada.³⁰⁵

Para Suárez, el ser y la esencia de una criatura en la realidad no se pueden separar porque no admiten distinción real. De donde dicha criatura en cuanto podemos concebirla o pensarla por sí no es absolutamente nada si no es porque Dios le ha conferido la existencia extra-mental o actualidad a dicha esencia. De esta manera, es patente que evitamos caer en la contradicción de decir que algo que podamos pensar como posible sea a su vez real existente por el solo hecho de ser pensable antes de ser creado. Hay que decir que la esencia en potencia en cuanto tal no es nada, es decir, no es real en cuanto no ha sido actualizada y puesta como existente por el poder creador de Dios en la realidad.

Entonces, según Suárez, podemos decir que la esencia potencial es precisamente el ente por sí pero antes de ser actualizado o existente. De esta manera, no es necesario postular algo así como una esencia real en tanto que preexistente antes de la actualización por medio del acto

³⁰⁵ *Ibid.*, XXXI, Sec. 2, p. 21.

creador de Dios para Suárez, sino que es la misma esencia que primero la podemos concebir como esencia posible y que luego se hace esencia actual o existente en tanto que Dios le ha conferido la existencia. Pero no es que Dios confiera algo adicional a lo que ya había, sino que primero no hay absolutamente nada, a no ser una esencia individual entendida meramente como algo en sí misma posible o *no contradictoria*, y después algo existente o actual, a saber, un ente real con la misma esencia individual llevada al acto.

No obstante, alguien podría objetar lo dicho aquí en virtud de que las palabras literales de Suárez fueron claras, a saber: “prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada”. Sin embargo, como he señalado, esto no es sino una aparente contradicción. Suárez maneja dos sentidos de la palabra ‘real’, uno como sinónimo de ‘existente’, a modo de un uso coloquial, y otro para designar a toda esencia que intrínsecamente guarda, sobre todo, una no repugnancia³⁰⁶. Por eso Sanz explica su solución a este problema apelando a que estos dos sentidos de lo ‘real’ deben ser entendidos como él mismo desarrolló, a saber, como la esencia real y como lo que es ente; de manera que lo opuesto a la esencia real es lo que es ficticio o quimérico, mientras que lo opuesto al ente existente en cuanto tal es simplemente la nada³⁰⁷.

Y es que, como ya vimos³⁰⁸, Suárez subsume el *ente como participio* al *ente como nombre*, de modo que esta variación del uso de la palabra ‘real’ no genera problema alguno en su sistema. De hecho, esto es claro, pues añade Suárez:

(...) es en esto precisamente en lo que se distinguen las esencias de las criaturas de las cosas ficticias e imposibles, como la quimera, y éste es el sentido en el que se dice que las criaturas poseen esencias reales, aunque no existan; y se dice que las poseen no de modo actual, sino potencial, no en virtud de su potencia intrínseca, sino de la potencia extrínseca del Creador, y de este modo se dice que las poseen no en sí, sino en su causa, ya en la materia, tal como se dice que una cosa generable está en la potencia de la materia prima, ya en la eficiente, en el sentido en que se dice que la totalidad del ente creable está contenido en la potencia de Dios antes de ser producido, y de la esencia posible en general de este ser es de la que ahora nos ocupamos.³⁰⁹

³⁰⁶ *Supra.*, p. 63.

³⁰⁷ Cf. SANZ, *op. cit.*, p. 419.

³⁰⁸ *Supra.*, p. 86.

³⁰⁹ *DM*, XXXI, Sec. 2, p. 23.

Hay una diferencia entre las esencias de las cosas existentes de las que son imposibles como la quimera. Este es un nuevo sentido de lo que entendemos por esencia *real*, en la medida que se dice ‘real’ no porque exista necesaria y actualmente sino en tanto que es una esencia creable por Dios y en Él tiene su ser. Así, decimos que estas esencias poseen realidad pero no en sí mismas sino en su causa, sea que la consideremos en la materia que las hace posibles cosas materiales, o en la causa eficiente del poder creador de Dios y su infinita potencia.

A estas esencias no actuales sino potenciales, en cuanto las consideramos reales no por ser existentes actualmente sino posibles, es de lo que Suárez se ocupa. Empero, esto aclara que no haya confusión entre los términos ‘real’ y ‘existente’. Suárez no dice que las esencias en potencia existan antes de ser creadas, más bien, dice que son *reales*, que no es lo mismo. Y, de acuerdo con lo dicho, esencias reales son todas aquellas cosas que son no contradictorias y, por ello, *que o existen actualmente o pueden existir inmediatamente son singulares e individuales*³¹⁰, a saber, sólo las esencias reales en tanto *individuales*, pues sólo ellas pueden ser las que constituyan el ser de un ente actual³¹¹.

De ahí que pareceres como el de Uscatescu no necesariamente sean muy precisos en comparación con lo dicho por el mismo Suárez, pues dicho estudioso nos dice: “En definitiva, el objeto adecuado de la metafísica es el ser real en general que se estructura en esencia y en existencia, ya que todo ente real tiene un qué o esencia y una existencia, sea ésta actual o potencial”³¹², donde vemos que sus palabras podrían no ser apropiadas con lo desarrollado en este examen. Ciertamente, ente *real* no es lo mismo que ente existente; ente *real* indica, más bien, un ente intrínsecamente no contradictorio, ora en potencia ora en acto. Sin embargo, Uscatescu agrega: “En modo alguno, la esencia real se convierte en el momento único del ser real en general, en detrimento de la existencia, ni, en consecuencia, la posibilidad como modo de ser absorbe a la existencia”³¹³, por lo que considero que es necesario precisar este parecer. Y es que, ciertamente, Suárez nos dice acerca del objeto propio de la metafísica que es: “el ente, en cuanto ente real, (...). Y así, debe comprender no sólo a las sustancias inmateriales, pero no sólo a éstas, sino también a los accidentes reales, pero no a los entes de razón ni a los

³¹⁰ Cf. *Ibid.*, V, Sec. 1, p. 566.

³¹¹ Cf. *Ibid.*, II, Sec. 4, p. 419.

³¹² USCATESCU, JORGE, “El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio”, en: *Pensamiento*, Vol. 51, N° 200, Madrid: 1995, p. 223.

³¹³ *Ibid.*

que sean totalmente *per accidens*³¹⁴, con lo que aparentemente queda claro que por *ser real* Suárez entiende al ente existente en la realidad al contraponerlo con los entes de razón, los cuales en el mejor de los casos sólo serían posibles en tanto objetivables en nuestra mente, pero no posibles en la realidad. Así, el motivo de por qué la metafísica los trata se debe a que: “si esta ciencia [la metafísica] dedica de alguna forma su atención a los entes de razón, no es por sí mismos, sino por cierta proporcionalidad que tienen con los entes reales”³¹⁵. No obstante, debo decir que señalar que el ente real es el objeto propio de la metafísica para referir con ello sólo al ente existente no es una lectura apropiada de Suárez porque, como se ha desarrollado, ente *real* es tanto el ente en potencia como el ente en acto, el primero por ser creable por Dios, el segundo por ser existente. Por lo que no se trata de que la esencia ‘absorba’ a la existencia, sino que las esencias posibles para Suárez son realidades intrínsecamente no contradictorias, y ello ya les otorga un tipo de ser aunque sea en su causa extrínseca, a saber, en Dios³¹⁶.

No hay que olvidar que *real* también significa aquello que es no contradictorio, pues en eso consiste que una esencia sea *real*³¹⁷. De ahí se sigue, por tanto, que decir que “la posibilidad como modo de ser absorbe a la existencia” no sea incorrecto de manera necesaria, como sí lo cree incorrecto Uscatescu según nos ha dicho. Es decir, ¿qué está entendiendo aquí Uscatescu por *absorber*? Ciertamente es que el ente posible no es real existente ni podemos decir, por tanto, que tenga un ser real gracias a su potencia intrínseca; sin embargo, de acuerdo con lo señalado arriba respecto de los dos sentidos de ‘real’ que desarrolla Suárez, y de su concepción de que todo lo que existe o puede existir es individual, tampoco podemos decir que el ente *real* sea necesariamente el ente existente en la realidad. En todo caso, hay que decir que el ente y su esencia *real* refieren a lo que es un ente en cuanto *individual*, sea en potencia o en acto, pero no que refiera necesariamente a su existencia actual como parece insinuar Uscatescu. Así, podríamos decir que en cierto sentido el ente real sí refiere al ente en acto, en tanto que el ente existente en la realidad será nuestro punto de partida para el conocimiento; pero también podríamos decir que en cierto sentido no lo refiere necesariamente, pues nuestro conocimiento de lo que es el ente real en cuanto tal no se reduce al ente existente sino tanto al posible como

³¹⁴ *DM*, I, Sec. 1, p. 230.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 212.

³¹⁶ *Supra.*, p. 95.

³¹⁷ Cf. *DM*, II, Sec. 3, p. 419.

al actual, precisamente porque eso significa ente *real* en tanto individual, sea en potencia o en acto: de donde el *ente como nombre* ha subsumido al *ente como participio*³¹⁸. Afirmar o negar que el ente real es absorbido por la posibilidad es generar un problema innecesario a base de una aparente contradicción, como ha confundido Uscatescu.

Veamos por qué esto es así. Al no agotarse el ente real a lo existente, e incluyendo Suárez otro sentido de *real* más adelante en sus *Disputaciones*, hay que ver que el ente *real* en cuanto tal abarca tanto al posible como al actual, de manera que la metafísica es el estudio del ente *real* sea en potencia, sea en acto. No vamos a decir que lo posible absorbe a lo existente como si con ello dijéramos que lo posible constituye el estudio de la metafísica independientemente de lo existente, estando esto sometido al estudio de lo posible, como si Suárez defendiera un esencialismo³¹⁹. Pues no, Suárez no ha olvidado que lo *real* en cuanto posible es sólo lo que es no contradictorio o lo que es objetivable en el pensamiento, y que no posee plena realidad justamente por no ser existente. Motivo por el cual siempre un ser en potencia se encuentra como tal con relación a un acto³²⁰, por eso se le llama ente en potencia o posible. Ahora bien, tampoco hay que olvidar aquello dicho por el mismo Suárez sobre lo que es la esencia *real* y cómo el *ente como nombre* subsume al *ente como participio*³²¹. Y considero que esto es importante y se justifica precisamente porque el ente o esencia *real* será, ante todo, un ente individual, y de ahí que tenga importancia mencionar esta imprecisión de Uscatescu y disentir de ella en lo necesario, porque sin dicha precisión se pierde la importancia que tiene para Suárez el ente en cuanto singular o esencia individual.

Y nada de esto está en contra de considerar al ente real, ora en potencia, ora en acto, como objeto propio de la metafísica, pues como el mismo Suárez revisa:

Ya dejamos, en efecto, explicado más arriba que la esencia de la criatura, incluso la no producida, es de alguna manera esencia real. Y con anterioridad, al tratar del concepto

³¹⁸ *Supra.*, p. 86.

³¹⁹ Tal es la célebre etiqueta con que Étienne Gilson denominó a la metafísica de Suárez. Parecer el cual desarrollo y confronto más adelante en torno al tema del tipo específico de distinción entre esencia y existencia según Suárez debido a que es más pertinente confrontar sus palabras en dicha parte y todavía no aquí (Cf. *Infra.*, pp. 108-112).

³²⁰ Es decir, en este caso, a un acto creador de Dios.

³²¹ Cf. *Ibid.*, Sec. 4, p. 423.

de ente, hemos demostrado que, bajo él, no sólo está comprendido lo que existe actualmente, sino lo que es apto para existir.³²²

El ente *real* es, ante todo, el ente con esencia real, pues el *ente como nombre* es el ente real propiamente hablando para Suárez, el cual incluye tanto al ente en potencia cuanto al ente en acto. Esto, pues ambos serán una misma realidad antes y después de pasar a la existencia en la medida que se tratará de una misma esencia individual sea posible o sea actual en la creatura.

Ahora, esto nos lleva a profundizar en la pregunta: ¿qué es una esencia posible o ente en potencia? O, en todo caso, a preguntarnos ¿cómo puede ser considerada *real* una esencia potencial que, valga la redundancia, aún no es real en cuanto actual o existente? Vemos que Suárez considera también como *real* a la esencia que puede ser producida por Dios: “Y de esta suerte se llama también real a dicha esencia antes de ser producida, no por una verdadera y propia actualidad que posea en sí actualmente, sino porque puede ser convertida en real, recibiendo de su causa una verdadera entidad”³²³. Es decir, que Suárez reconoce que llamaremos esencia *real* a aquella esencia que es posible precisamente porque puede ser llevada a la realidad por este poder divino, y no se le dice *real* porque su potencialidad equivalga al acto de lo existente, sino porque es realizable como actual.

De esta manera, Suárez continúa: “y esta posibilidad, como luego diremos con más amplitud, por parte de la esencia sólo expresa la no repugnancia a ser producida; en cambio, por parte de la causa extrínseca significa virtud para producirla”³²⁴. Por tanto, la esencia posible es la concebida tanto como la esencia que posee por sí la no repugnancia para ser producida como, consecuentemente, la que puede recibir el acto creador del poder de Dios. Así, “el ser que llaman esencia, con anterioridad a la producción o creación divina, no es más que un ser potencial objetivo (...) o un ser por denominación extrínseca de la potencia de Dios y por no repugnancia de parte de la esencia creable”³²⁵. Esto es, que la esencia posible es tal porque esencia potencial objetiva significa (1) que es objeto de la potencia de Dios y en Él tiene su ser, y (2) que precisamente es creable gracias a la no repugnancia o no contradicción intrínseca

³²² *Ibid.*, XXXI, Sec. 2, p. 29.

³²³ *Ibid.*, pp. 23-24.

³²⁴ *Ibid.*, p. 24.

³²⁵ *Ibid.*

para ser creada. Pero no es una esencia (pre)existente respecto de la que existe en la realidad singularmente sino que es sólo objeto de la potencia divina creadora.

Así, Suárez reconoce también que las esencias posibles son conocidas por Dios en la medida que su realidad la poseen en potencia, es decir, en tanto que poseen un ser potencial que la ciencia divina puede tener como término. Por ello, para Dios no es necesario que una cosa actualmente sea existente para conocer su esencia, pues “no exige en ellas ser alguno real para que sean término de semejante ciencia, sino que le basta el ser potencial, que en cuanto tal está actualmente sólo en la causa, como dijo muy bien Santo Tomás, I, q. 14, a. 9, y en I *cont. Gent.*, c. 66.”³²⁶ . De modo que es posible referirnos como esencias reales a las esencias posibles o potenciales. Agrega Suárez:

Por eso, si a la esencia de la criatura considerada precisivamente y en sí misma y como no producida, se la piensa como ente en acto o se le atribuye el ser actual, entonces no se la debe considerar en sí misma, sino en su causa [*non est consideranda in se, sed in sua causa*], ni tiene ser real alguno distinto del ser de su causa; o, si se la considera como poseyendo el ser en sí misma, en tal caso es verdad que, según esa consideración, no es un ente real, sino de razón [*non esse ens reale, sed rationis*], puesto que no existe en sí misma, sino sólo objetivamente en el entendimiento.”³²⁷

Al considerar a la esencia de manera precisiva podemos pensarla como ente en acto siempre y cuando la consideremos solamente en su causa, es decir, en cuanto su ser *real* se encuentra sólo en potencia, es decir, en el ser de Dios a modo de un acto. Ya que, si consideramos el ser real como la no contradicción de una esencia posible en sí misma, por tratarse sólo de una

³²⁶ *Ibid.*, p. 27. Los textos de Santo Tomás a los que se refiere Suárez señalan lo siguiente: “Dios lo conoce todo sea cual fuere el modo de su existencia. Nada impide que lo que no es totalmente, no sea de algún modo. Pues ser totalmente lo es lo que está en acto. Pero lo que no está en acto, está en potencia, en la de Dios o en la de las criaturas; (...). Así, pues, todo lo que puede ser hecho o pensado o dicho por la criatura, y también cualquier cosa que pueda hacer, todo, aunque no esté en acto, lo conoce Dios. Por lo tanto, puede decirse también que conoce lo inexistente. (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología*, *op. cit.*, 1a c. 14 a. 9, p. 210)”; y del otro texto podemos citar las siguientes palabras: “El conocimiento de la inteligencia divina es respecto de las criaturas lo que el conocimiento del artífice respecto de lo artificial, ya que su ciencia es causa de todos los seres. Ahora bien, el artífice conoce, en virtud del conocimiento que tiene de su arte, hasta las obras todavía no realizadas, porque las formas del arte fluyen de su ciencia hacia la materia exterior para la creación de lo artificial, y por esto nada impide que en la ciencia del artista puedan darse formas aún no realizadas exteriormente. Por lo tanto, nada se opone tampoco a que Dios tenga igualmente conocimiento de lo que no es. (...) Es claro, pues, por estas razones que Dios conoce los no-entes. Sin embargo, no todos los no-entes tienen la misma relación con su ciencia. Los que no son, ni serán, ni fueron, Dios los conoce como posibles a su virtud; de manera que no los ve como existentes de algún modo en sí mismos, sino únicamente en la potencia divina. (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, *op. cit.*, pp. 201-203)”. Nótese, empero, que Santo Tomás nunca ha dicho aquí que el ser potencial esté en *acto* en la mente de Dios, como se lo atribuye Suárez, sino que simplemente ha dicho que está en potencia.

³²⁷ *DM*, XXXI, Sec. 2, p. 29.

esencia potencial, diremos entonces que no es un ente real con propiedad, o existente, sino tan sólo de razón. Y esto por sólo tener un ser objetivo al ser susceptible de objeto del pensamiento.

De ahí que: “estar en potencia objetiva no consiste más que en poder ofrecerse como objeto a alguna potencia, o mejor a la acción o causalidad de alguna potencia; y una cosa no puede ofrecerse como objeto a sí misma, del mismo modo que no puede ser producida por sí misma”³²⁸, esto pues sólo Dios puede con su infinito poder crear dicha entidad singular y darle la existencia. De donde “(...) la realidad producible y la producida no son dos realidades, sino una sola, ni tienen dos especies o dos esencias, sino una sola; (...)”³²⁹, y es que toda esencia será estrictamente individual tanto antes de ser producida como después. Ahora bien, aunque ésta sea una esencia sólo de razón u objetiva y sea también posible “se trata de una naturaleza creable o posible en cuanto es en sí misma real y apta para existir”³³⁰, todo esto de acuerdo con lo señalado sobre la intrínseca no contradicción que le brinda su definición de ser posible. Así también:

Del mismo modo, por fin, las ciencias que consideran las cosas prescindiendo de la existencia no se ocupan de los entes de razón, sino de los reales, puesto que consideran las esencias reales, no según el estado que tienen objetivamente en el entendimiento, sino en sí mismas, es decir, en cuanto son aptas para existir con esas naturalezas o propiedades determinadas.³³¹

Las ciencias tienen por objeto a las esencias reales, sean posibles o actuales, y no a los entes de razón prescindiendo de esta referencia a la realidad de toda esencia. Por eso, no hay que perder de vista que el estudio de la metafísica obedece principalmente a los entes o esencias reales, porque sólo las esencias reales tanto posibles como actuales poseen una intrínseca no contradicción que se distingue o antecede de lo que concebimos por una operación de nuestro intelecto. De modo que sólo así es que se puede hablar de la metafísica como una ciencia *cum*

³²⁸ *Ibid.*, Sec. 3, p. 33.

³²⁹ *Ibid.*, Sec. 2, p. 29. Esta afirmación de Suárez se condice con la respuesta a una objeción que inquiriere acerca de si al haber una esencia posible, v. gr. Pedro creable, ésta deba tener alguna realidad *per se*, anterior a la realidad esencial individual de v. gr. Pedro creado (Cf. *Ibid.*, p. 26). Como se puede ver, la respuesta de Suárez no es contradictoria: simplemente apela a que si hablamos de la misma esencia numérica Pedro, sea como posible o como actual, se trata de una sola y misma realidad individual, pero si hablamos de Pedro como un ente real en tanto existente, obviamente no habrá identidad positiva entre él y su esencia como meramente posible, ya que Pedro creado existe, Pedro posible simplemente no existe (Cf. *Ibid.*, pp. 28-29).

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*, p. 30.

fundamentum in re. En otras palabras, si bien nuestros conceptos objetivos son entes de razón, los que nos sirven para la metafísica no obtienen su fundamento y objetividad de la sola producción intelectual, sino de las esencias reales como verdaderos objetos o intenciones que sean términos de nuestro conocimiento. Así, cuando aparezca ante nosotros por ejemplo un caballo, sabremos qué es y qué propiedades tiene gracias a que ya conocemos al menos un caballo real o existente en el mundo extra-mental.

Ahora bien, podemos decir que para Suárez la diferencia entre la esencia posible y la esencia actual, en relación con lo que consideramos verdaderamente existente, consiste precisamente en la diferencia entre la esencia real como meramente potencia objetiva y la esencia real en cuanto ya existente de modo actual en la realidad. No obstante, no parece ser esto suficiente. Ciertamente, la esencia actual es propia de un ente existente en la realidad, sin embargo, la esencia posible no debe ser confundida propiamente hablando con un ente de razón. Alguien podría pensar que la esencia posible al ser objetivable en el pensamiento puede equipararse con cualquier concepto objetivo en cuanto ente de razón. Por ejemplo, cuando yo pienso en un caballo posible que puedo tener. No obstante, esto no sería necesariamente cierto para todo ente de razón, ya que los universales son conceptos objetivos y entes de razón, motivo por el cual gozan de un ser objetivo en nuestro entendimiento, empero, no pueden considerarse entes posibles, ya que no sólo no existen sino que tampoco pueden existir en la realidad. En cambio, las esencias o entes posibles son aquellas cosas que, en efecto, pueden existir inmediatamente en la realidad, de modo que no sólo son objetivables en nuestro pensamiento, sino que además dicha no contradicción constituye un propio ser *real* e individual, es decir, constituye un *ser en potencia*.

Por eso cuando Doyle señala que: “the common denominator of being, the only intrinsic reality of a merely possible thing and the object of metaphysics, is simple nonrepugnance or non-selfcontradiction, comes close to reducing metaphysics itself to a kind of logomachy”³³², hay que ser prudentes en especificar que el que la metafísica tenga por objeto al ente real no significa que ella tenga por objeto de estudio a lo posible por encima de lo existente, porque hay que recordar que las esencias de las criaturas posibles no son sino absolutamente nada

³³² DOYLE, JOHN P., “Suárez on the reality of the possibles”, en: *The Modern Schoolman*, XLV, Saint Louis University: 1967, p. 47.

antes de existir en la realidad ³³³. Ciertamente, la metafísica de Suárez por *ente real* ha concebido algo más que lo solo existente; no obstante, hay dos sentidos de ‘real’ en Suárez y cuando hablamos de no contradicción o no repugnancia al hablar de una esencia posible no hay que confundirla con un ente existente. Suárez es bien claro cuando dice que: “el ente en acto y el ente en potencia se distinguen formalmente de modo inmediato como ente y no ente”³³⁴; de manera que lo que afirma Doyle es tan válido como podría ser precipitado, ya que justamente no podemos reducir la existencia a la esencia, o, dicho de otro modo, no podemos olvidar que para Suárez todo lo que podemos conocer como ente real proviene en primera instancia de nuestra experiencia con el mundo extra-mental, y, por tanto, los conceptos objetivos que desarrolla la metafísica suareciana no pueden estar cerca de ser una logomaquia, sino que son verdaderos conceptos cuya significación depende de lo que es real extra-mental y su fundamento.

Además, podríamos insistir con la siguiente cuestión: ¿cómo saber qué es posible y qué no? En efecto, la respuesta lógica sería: lo *no contradictorio* es lo posible; lo *contradictorio*, lo imposible. Sin embargo, sólo Dios en su infinita inteligencia puede saber específicamente qué es creable y qué no respecto de lo que no podemos conocer en este mundo. Esto, porque debido a nuestra finitud y limitaciones nosotros sólo podríamos responder a dicha pregunta con arreglo a lo conocido en este mundo, como por ejemplo *un caballo posible, un tigre posible, un hombre posible, etc.*, ya que caballos, tigres u hombres han sido vistos por nosotros con anterioridad. Por tanto, incluso para estimar qué es un ente posible y pensarlo objetivamente es necesario recurrir a nuestras experiencias previas con respecto a dichos conceptos de esos entes posibles.

No es casual que, de acuerdo con sus palabras anteriores, Doyle haya concluido en dicho trabajo suyo que: “At a very minimum, Suarezian metaphysics seems conceptualistic, concerned ultimately with what is conceivable or with «logical» possibilities”³³⁵; porque, en efecto, la metafísica del ente *real* suareciano presta atención tanto al ente posible cuanto al ente actual en su misma realidad individual o singular, aquello propiamente *real* en resumidas cuentas. Sin embargo, *conceptualismo* en Suárez no puede significar lo que es solo concebible

³³³ *Supra.*, p. 94.

³³⁴ *DM*, XXXI, Sec. 3, p. 36

³³⁵ DOYLE, *op. cit.*, p. 47.

en cuanto concebible, sino lo que es concebible en su relación con los entes reales, de donde un universal obtiene su *fundamentum in re* a pesar de ser él un ente de razón. Y esto porque lo *real* puede constituir el ser *individual* más allá de que una esencia esté en potencia o esté en acto, o, dicho de otro modo, más allá de que dicha cosa sea una esencia inexistente o bien sea una existente en la realidad; por eso reitero esta afirmación de Suárez que dice: “Su fundamento consiste brevemente en que una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente *real* y actual por otra cosa distinta de ella misma”³³⁶. En otras palabras, porque no hay nada real aparte de la cosa singular.

Un ente de razón, en cambio, no goza de esta realidad porque en el mejor de los casos se elabora *cum fundamentum in re*, pero su concepto objetivo no posee un ser real sino tan sólo un ser objetivo en nuestra mente, es decir un ser fingido o pensado, pero no un ser intrínsecamente participado³³⁷, por eso un ente de razón que fuera un concepto universal es, al fin y al cabo, un ente imposible. Lo que ha llevado a Doyle a considerar, por ende, que los entes posibles gozan de algo más en el ser lo cual no poseen estos conceptos objetivos universales porque precisamente son imposibles. Es decir, el ser posible, aunque no exista, posee más ser que el ser imposible: “Nevertheless, objectionable or not, our conclusion remains that for Suárez the core of reality of possible beings is their non-selfcontradiction (...) So understood, they are actually nothing but are still more than beings of reason”³³⁸. Inclusive, Doyle llega a decir: “Of themselves they are eternally true and apt to be known, even if there were no God”³³⁹. Ahora bien, hay que explicar bien estas opiniones porque, si bien es cierto que los entes posibles son reales en la medida que son no contradictorios *intrínsecamente*, hay que traer esto dicho por Suárez:

(...) si hablamos de la potencia activa absoluta y simplemente, en cuanto comprende también la potencia divina, no corresponde a ella ninguna potencia pasiva que sea como un receptáculo adecuado de su acción, ya que puede obrar fuera de toda potencia pasiva y puede producir la misma primera potencia pasiva; pero corresponde adecuadamente a ella todo cuanto es posible por potencia objetiva o por potencia lógica, es decir, por la no repugnancia de ser.³⁴⁰

³³⁶ DM, XXXI, Sec. 1, p. 21. (El subrayado es mío).

³³⁷ Cf. *Ibid.*, LIV, Sec. 2, p. 397.

³³⁸ DOYLE, *op. cit.*, p. 48.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ DM, XLIII, Sec. 2, p. 286.

A la potencia activa del poder creador de Dios no corresponde ninguna realidad que padezca dicha acción creadora, porque obviamente Dios crea las cosas de la nada y, por tanto, al crear las criaturas existentes y reales éstas sí serán potencias pasivas de otras futuras acciones de Dios. Por ello, aquellas esencias posibles sólo son potencias objetivables o lógicas, y no poseen ningún ser real existente anterior al creado por más posibles que sean.

Esto dicho puede hacer problemática una de las afirmaciones de Doyle, porque si bien es cierto que los entes posibles poseen una realidad intrínseca no contradictoria antes de existir, cosa que no ocurre por ejemplo con los universales, no son sino absolutamente meras potencias lógicas sin ningún ser real propiamente hablando, en cuanto existente. Decir que hay alguna razón o motivo por lo cual los entes posibles poseen *más ser* que un ente de razón puede resultar algo borroso en tanto que habría que definir qué es ese ‘más ser’ que poseen.

La diferencia entre un ente posible y un ente imposible es que simplemente los primeros pueden existir, los segundos, no. Pero ninguno de los dos existe actualmente. De ahí que “la criatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada”³⁴¹. No obstante, hay que reconocer que lo dicho por Doyle no deja de tener cierta certidumbre, pues, para Suárez, los entes posibles en tanto pueden existir y su realidad esencial es *intrínseca* en tanto *no contradictoria*, poseen una cierta prioridad ontológica, a diferencia de los entes de razón en tanto conceptos objetivos universales o entes imposibles. Y esto porque estos conceptos objetivos universales sólo son producibles u objetivables por una mente, mientras que los entes en potencia no son exclusivamente producibles u objetivables en la mente sino que son verdaderamente entes posibles. En ese sentido son *reales* justamente porque son producibles realmente, es decir, con un ser real por el poder de Dios y no sólo ser cognoscibles por nuestro intelecto. Sin embargo, no hay que olvidar que dicho ser en potencia o esencia posible, si la pensamos como un ser en acto: “no se la debe considerar en sí misma, sino en su causa, ni tiene ser real alguno distinto del ser de su causa”³⁴², es decir, de Dios; de donde ser una esencia posible o potencia lógica es constituir

³⁴¹ *Ibid.*, XXXI, Sec. 2, p. 21.

³⁴² *Ibid.*, p. 29.

una realidad que en cuanto sí misma es sólo posible, porque para pensarla como realidad actual no podríamos disociarla del ser que tiene sólo en Dios, ya que en sí misma no es nada.

Ahora bien, es innegable que las expresiones de Suárez parezcan algo equívocas, de ahí que algunos estudiosos como Pereira mencionen que Suárez ha sido visto como un antes y un después en la historia de la filosofía: “The role of being, on the one hand, the consummator of one phase of philosophical speculation, the realist; and on the other, the initiator (though an unwitting one) of another phase, the idealist”³⁴³. Y es que indudablemente el pensamiento de Suárez puede ser visto a la luz de nuestros días como un precursor de lo que también será el idealismo, no obstante, hay que reconocer que no necesariamente Suárez pensaba en estas cosas cuando las escribió ni pensaba defenderlas. Debe quedar claro que el ente posible es pensable sólo como tal, es decir, como algo que no encierra contradicción intrínseca alguna y que, por tanto, puede existir.

¿Eso no le da justamente ya un ‘ser mayor’ al de un ente imposible tal y como lo afirma Doyle? Hay que responder con que a veces el concepto de *real* en Suárez, si bien significa tanto al ente posible como al actual, sólo puede predicarse de las cosas que existen con propiedad, y por eso es que las cosas antes de existir no son sino absolutamente nada. Empero, como hemos visto, Suárez dice que *real* es el ente posible porque su interés reside también en explicar la esencia propiamente como individual, *i. e.* que toda cosa posible no le debe su realidad constitutiva esencial a otra cosa además de a su mismo ser individual. Por eso considero que lo dicho por Doyle sólo tiene cabida en tanto que partimos de la noción de *ente como nombre* o de la de *esencia real* en conformidad con las palabras de Suárez³⁴⁴. De modo que no haya problemas en aseverar que lo posible en tanto no contradictorio posea un mayor acercamiento hacia el ser debido a su aptitud para existir. Y esto, básicamente, porque las esencias posibles en cuanto son posibles tienen, en efecto, un ser mayor que los entes

³⁴³ PEREIRA, JOSÉ, *Suárez. Between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee: 2007, p. 311.

³⁴⁴ Con respecto a cómo es que los entes posibles o no contradictorios poseen una mayor realidad o “mayor ser” que los entes imposibles lo explico más adelante en donde desarrollo el tema de la analogía de atribución intrínseca sobre el ser (Cf. *Infra.*, pp. 155-157).

imposibles en tanto que poseen ellas un ser potencial en su causa, a saber, en Dios³⁴⁵, de donde resultarán entes singulares e individuales.

Por otro lado, lo dicho por Doyle en cuanto a que estos entes posibles sean como cosas verdaderas aún si Dios no existiese para un escolástico no debería tener sentido, pues sencillamente si Dios no existiese no habría absolutamente nada³⁴⁶. Ahora bien, en su trabajo citado, Doyle coloca en una nota al pie unas palabras de Suárez para explicarse mejor, las cuales sin embargo no dicen que los entes posibles sean reales aún si Dios no existiera; más bien, Suárez dice ahí que “para demostrar la existencia de Dios no basta con probar la existencia en la realidad de un ente necesario (...), si no se prueba (...) que sea la fuente de todo ser, del cual depende y del cual lo reciben todos los demás que participan de algún modo del mismo ser”³⁴⁷, con lo que hay que inferir que Suárez sólo está diciendo que la necesidad en el ser de Dios se co-implica con el ser de otros entes posibles o contingentes. Esto, lógicamente, porque no habría Dios creador sin criaturas, o sea no habría ente necesario sin entes participados. Pero no se llega a decir que habría entes posibles incluso si Dios no existiera, pues tal aseveración contrarrestaría la misma definición de ente necesario que a Dios le corresponde de acuerdo con la tradición escolástica³⁴⁸.

³⁴⁵ Recordemos lo dicho por Suárez: “(...) y éste es el sentido en el que se dice que las criaturas poseen esencias reales, aunque no existan; y se dice que las poseen no de modo actual, sino potencial, no en virtud de su potencia intrínseca, sino de la potencia extrínseca del Creador, y de este modo se dice que las poseen no en sí, sino en su causa (...)” (*DM*, XXXI, Sec. 2, p. 23).

³⁴⁶ Para Suárez, evidentemente, Dios es el ser supremo sin el cual nada existiría. No porque el objeto propio de la metafísica sea el ente real y no Dios, haciendo de ella una teología, por eso vamos a decir que Dios y el hombre sean entes en el mismo sentido. Suárez señala claramente que Dios es el “ser necesario”, el “ente *a se*”, “ente nobilísimo”, etc., (Cf. *Ibid.*, XXIX, Sec. 2, p. 278); de modo que predicamos el ser de Dios y de las criaturas en el mismo sentido propio pero ello sólo en orden a nuestro conocimiento, puesto que Dios es ser eminentemente. De ahí que el concepto de ser sea análogo y no unívoco, porque en la realidad Dios es el origen y fundamento del ser de todo lo real.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ No obstante, en otro trabajo suyo, Doyle coloca una cita de Suárez en un pie de página donde éste señala lo siguiente: “(...) aun cuando el entendimiento aprehenda esa hipótesis imposible (la de que todo entendimiento, incluso el divino, cesara en la concepción actual de las cosas), no obstante, todavía habría verdad en las cosas, toda vez que el compuesto de cuerpo y alma sería verdadero hombre, y el oro sería verdadero oro, etc., ya según la verdad de su esencia –si pensamos que las cosas no continuaban en la existencia–, ya también según la existencia, si imaginamos que, aun cuando cesara todavía el conocimiento actual, todavía conservaría Dios las cosas existentes obrando mediante su potencia ejecutiva” (*Ibid.*, VIII, Sec. 7, p. 146); de donde Doyle concluye: “*Even if there were no God merely possible things would be real and statements grounded upon them would be eternally true*” (DOYLE, JOHN P., “Suárez on the analogy of being”, en: *Collected Studies On Francisco Suárez S. J. (1548-1617)*, Leuven University Press, 2010, p. 86). Sin embargo, como se puede ver, Suárez ahí reconoce que dicha hipótesis es *imposible*, de manera que hay que especificar que Doyle estará en lo cierto en la medida que se diga que Dios está sujeto al principio de no contradicción, pero no en cuanto que si no existiera Dios

De esta manera, la esencia posible o potencial no es sino el ente objetivo que aún no existe actualmente ni, por tanto, expresa algo positivo sino que “implica negación, concretamente la de no haber brotado todavía de dicha potencia; (...)”³⁴⁹; es decir, mientras dicha esencia posible sea tal, sólo se encontrará en la potencia divina porque no ha pasado aún al acto, o sea es no-actual. De ahí que todo esto lleve a Suárez a deducir que la distinción entre esencia y existencia no es algo que se diga con propiedad, “puesto que no se realiza propiamente una adición real si no es a un ente real, ya que aquello a que se hace la adición tiene algo de entidad; mas dijimos que la esencia en potencia no tiene nada de entidad; por tanto, hablando con propiedad, no se le añade nada”³⁵⁰. Al ser la esencia posible de por sí algo no realmente existente, no puede decirse que se le adicione una cosa real a otra cosa real, es decir, la existencia a una cosa que ya existiera, “a no ser, acaso, según la razón”³⁵¹. Con esto queda resuelto que Suárez no puede defender esencialismo alguno, ya que afirmar que una esencia individual en cuanto tal es real como posible no quiere decir que (pre)exista con anterioridad al ente actualmente existente en la realidad.

De ahí que el parecer de Gilson acerca de la metafísica de Suárez como esencialista no sea sino una interpretación forzada a partir de un tomismo rígido que no permite entender a Suárez dentro de su mismo sistema. Veamos por qué. Decía Gilson: “Lo que Suárez no consigue ver, (...) es que, cuando Dios crea una esencia, no le da su actualidad de esencia, de la cual goza cualquier esencia posible por propio derecho; lo que Dios le da es otra actualidad, que es la de la existencia”³⁵². Ahora bien, aquí Gilson no está entendiendo ‘esencia’ tal y como la entiende Suárez, a saber, como esencia *individual*. Gilson está leyendo a Suárez desde Santo Tomás. Es decir, en una metafísica tomista como la que presupone Gilson, donde se da una distinción real entre esencia y existencia en la creatura, es necesario suponer que la existencia consiste en una actualidad aparte de la actualidad de la esencia real, esencia que es una razón común a ser

habría un mundo independiente de la creación. Aunque, siendo cierto que el ente posible representa una no contradicción que es propia de un ente *real*, hay que reconocer junto con Doyle que “for while God as non-contradictory may be equal to merely possible things, these have a priority over His actual power and existence” (*Ibid.*, p. 87); o, como diría Socorro Fernández: “omnipotencia no es propiamente tener poder sobre todas las cosas creadas reales, sino sobre todas las cosas creables” (FERNÁNDEZ, SOCORRO, “La omnipotencia del absoluto en Suárez: la necesidad de una perfección infinita”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, N° 18, Universidad de Córdoba: 2011, p. 183).

³⁴⁹ *DM*, XXXI, Sec. 2, p. 30.

³⁵⁰ *Ibid.*, Sec. 3, p. 34.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² GILSON, ÉTIENNE, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona: 2009, p. 141.

instanciada en los singulares por medio del acto de ser. Sin embargo, justamente porque Suárez no acepta dicha distinción real en la creatura entre esencia y existencia, es que considera que no es necesario suponer que la existencia sea agregada a otra cosa que ya (pre)exista. Por eso y no otra cosa es que se ha aseverado una distinción de razón entre esencia y existencia, ya que la creatura por sí misma y no por otra cosa es *real e individual* tanto en esencia como en existencia. Y reitero lo dicho con las palabras de Suárez: “Su fundamento consiste brevemente en que una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente *real* y actual por otra cosa distinta de ella misma”³⁵³. Por no leer a Suárez en sus propios términos, Gilson ha concluido que es absurdo que una esencia sea *real* antes de existir, ya que una esencia posible sólo sería la esencia común que puede ser instanciada por medio de entes futuros y singulares que Dios pueda crear a partir de un ejemplar, entes los cuales sí serían ‘reales’ de acuerdo con Santo Tomás, es decir, existentes, poseyendo una esencia real individualizada por la materia al modo como lo entendió el Aquinate. Sin embargo, ése no es el parecer de Suárez, y Gilson no lo ha comprendido así debido a no leerlo en sus propios términos.

Prosigue Gilson: “La creación no actualiza la esencialidad de la esencia, sino que actualiza esa esencia en un orden distinto del de la esencia, concediéndole existencia. Ahora bien, esto es precisamente lo que el esencialismo filosófico de Suárez le impide ver”³⁵⁴; de donde es patente la confusión de Gilson con respecto a Suárez. Es decir, Gilson le atribuye a Suárez que por haber dicho que las esencias son reales en tanto actuales incluso si no existen todavía entonces Suárez defiende un esencialismo, a saber, la tesis de que las esencias tienen prioridad sobre la existencia³⁵⁵. No obstante, ¿cómo entender dicha prioridad? Si por ella entendemos

³⁵³ *DM*, XXXI, Sec. 1, p. 21. (El subrayado es mío).

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ De acuerdo con Ferrater Mora, «esencialismo» se ha usado “para designar las doctrinas filosóficas –y, específicamente, metafísicas y ontológicas– según las cuales hay propiedades esenciales y hay, por tanto, definiciones esenciales (reales). Se ha usado asimismo para caracterizar las doctrinas según las cuales la esencia es –ontológicamente hablando– previa a la existencia” (FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, Tomo II (E-J), Editorial Ariel S. A., Barcelona: 1998, p. 1074). De donde mencionará que, por ejemplo, Platón calificará de esencialista “por cuanto hace de las esencias (como «Ideas» o «Formas») las «verdaderas realidades» o, si se quiere, las «verdaderas existencias»” (*Ibid.*, p. 1075). En todo caso, si entendemos que Suárez es un «esencialista» porque ha señalado que todo lo que se dice ente *real* es lo que es en virtud de su esencia, dicha esencia tendría que ser estrictamente considerada como *individual*; y, por tanto, la etiqueta de «esencialista» para el pensamiento de Suárez resultaría problemática. Ahora bien, Ferrater Mora admite un «esencialismo» de la esencia *individual* (Cf. *Ibid.*, p. 1074), pero no desarrolla esta definición sino asumiendo simplemente que sería un esencialismo donde lo que precede a la existencia es una esencia individual. Pienso que

que para Suárez las esencias existen con anterioridad a su ser creado, habrá que decir que ese no es el parecer de Suárez. Éste concibe a la esencia sin la existencia como una esencia posible, no como una esencia actual, y esto porque una esencia en acto con propiedad ya posee por definición la existencia. He ahí por qué se distinguen sólo por nuestra razón, a saber, porque en la creatura la esencia en acto y la existencia no son sino una sola y misma realidad, de modo que sólo resta una distinción de razón para Suárez. A diferencia de Santo Tomás, la esencia posible sólo es real en la medida que puede pasar a la existencia por medio del poder creador de Dios, y esto porque hablamos de una esencia singular e individual, no de una razón común que anteceda separadamente a las cosas.

Para el Aquinate, hay una distinción real entre la esencia y la existencia en la creatura porque la esencia de una creatura ya posee un acto propio, de modo que es necesario otro acto, el acto de ser, para pasar a la existencia. En Suárez, en cambio, se da una distinción de razón entre esencia y existencia porque ya la actualidad de una esencia equivale realmente a su existencia, y esto porque no hay esencia alguna en acto antes de existir sino esencia posible. Y esto, debido a que no hay una esencia universal que fuera real con anterioridad o prioridad a las cosas singulares. En otras palabras, para Suárez la distinción de razón entre esencia y existencia se debe a que es la misma esencia *individual* en cuanto posible que pasa a ser en acto por medio del poder creador de Dios. Nuevamente, Gilson no ha interpretado las nociones de esencia en potencia y esencia en acto de acuerdo con el propio sistema de Suárez, sino que ha tenido una interpretación entreverada junto con la de Santo Tomás. Suárez nos dice: “es en esto precisamente en lo que se distinguen las esencias de las criaturas de las cosas ficticias e imposibles, como la quimera, y éste es el sentido en el que se dice que las criaturas poseen esencias reales, aunque no existan”³⁵⁶; de manera que Suárez no ha dicho en ningún momento que las esencias sean *reales* en tanto existentes, sino que son reales debido a su *no contradicción* intrínseca, que no es lo mismo.

esta es una salida confusa en Suárez, porque justamente nuestro autor no admite la realidad de una esencia, ni siquiera individual, en tanto existente o separada de las cosas que existen en la realidad. He ahí también por qué no admite una distinción real entre la esencia posible y la esencia actual. Ciertamente, como ya se ha dicho, los entes en potencia son reales, pero no por sí mismos, sino en su causa, a saber, en Dios (*Supra.*, p, 95). Por todo ello, considero que Suárez no puede calificarse de esencialista, por lo menos no de acuerdo con la descripción de Gilson.

³⁵⁶ *DM*, XXXI, Sec. 2, p. 23.

De ahí también que el objeto propio de la metafísica para Suárez sea el ente *real* o ente *como nombre*,³⁵⁷ a saber, tanto el ente posible como el ente actual. Pero esto no significa que Suárez esté confundido o que no haya entendido la distinción entre un ente que puede existir y otro que existe ya, sino que Suárez está desarrollando una metafísica propia donde considera como *real* al ente *individual*. Por eso: “hay que decir que todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales. Digo *inmediatamente* para excluir las razones comunes de entes que, como tales, no pueden existir inmediatamente”³⁵⁸. Por tanto, el que ha confundido todo esto ha sido el mismo Gilson por asumir que Suárez no puede tener en sus términos un significado propio o independiente en cierta manera del de Santo Tomás. Y es que esta es una diferencia fundamental con Santo Tomás quien sí afirmaba una distinción real entre la esencia y la existencia, de modo que sea comprensible que si no salimos del esquema tomista nos podría parecer que Suárez se contradice o que defiende un esencialismo. Por eso Gilson concluía al respecto: “«*Ens actu*», dice Suárez, «*idem est quod existens*»: (...) Ciertamente, pero todo el problema consiste en saber si un ser en acto no es más que su esencia, lo cual es una cuestión enteramente diferente”³⁵⁹. Otra vez, Gilson ha interpretado a Suárez confundiendo lo que significa *esencia* como *naturaleza específica* y *esencia* como *individual*. Y es que, en efecto, el ente en acto tiene mayor realidad que el ente en potencia, pero esto sólo considerando por realidad el acto de existir, lo cual Suárez no está rechazando. Sin embargo, no le interesa a Suárez sólo dicho uso coloquial de *real* en tanto existencia, sino que lo *real* es ante todo aquí lo *no contradictorio* o lo que puede existir además de lo que existe. Por tanto, decir que hay un problema en Suárez al sostener que el ente o esencia en acto no es más *real*, en este sentido, que una esencia posible es aferrarse a una concepción tomista y no suareciana de lo que es *esencia*. Para Suárez, *real* no siempre significa *existente*, sino, ante todo, lo *no contradictorio*.

De modo que esta concepción de lo *real* como individual no es sino la consecuencia de una ontología del singular, y por eso mismo no es una contradicción. Por el contrario, es un parecer propio y auténtico de Suárez. Y es que, justamente porque Suárez está preocupado por explicar lo esencial en un ente individual, es que sostiene dos sentidos de *real*, los cuales

³⁵⁷ Cf. *Ibid.*, II, Sec. 4, p. 423.

³⁵⁸ *Ibid.*, V, Sec. 1, p. 566.

³⁵⁹ GILSON, *op. cit.*, p. 141.

explicados rectamente nos evitan atribuir a nuestro autor esencialismo alguno, al menos en el sentido esbozado por Gilson. Por ello, Suárez no afirma una distinción real entre el ente posible y el ente actual, porque no son dos realidades sino una sola realidad. Y, curiosamente, no se puede afirmar distinción real alguna en cualquiera de los dos sentidos esbozados de *real*: es decir, ni el ente individual existente podrá distinguirse realmente del ente posible ya que bajo dicho sentido el ente posible simplemente no existe ni es real, ni bajo el otro sentido de *real*, el ente individual podrá distinguirse realmente del ente posible porque justamente es el mismo ente individual o *realidad* tanto antes como después de pasar a existir. Decir que una esencia individual de alguna manera precede en su realidad a la existencia es lo que seguramente ha confundido a estudiosos como Gilson, motivo por el cual han atribuido un esencialismo a Suárez. Pero, como he desarrollado, esta precedencia es tan sólo una posibilidad que no tiene realidad en tanto existencia independiente alguna, de modo que es claro que Suárez no está interesado en establecer precedencia alguna de la esencia *per se*, sino más bien en poner de relieve que sólo es esencialmente *real* el ente *individual*, porque sólo el ente individual es lo que existe o puede existir inmediatamente.

Y es que en verdad la adición que haría la existencia respecto de una esencia para Suárez es sólo de razón porque, como hemos expuesto, una misma esencia real individual en potencia pasa a ser una esencia real individual en acto, es decir, existente-realmente: “(...) en las criaturas la esencia y la existencia se distinguen, o como el ente en acto y el ente en potencia, o, si se las considera a ambas en acto, sólo se distinguen por razón con algún fundamento en la realidad”³⁶⁰. No se trata, por tanto, de una adición real puesto que no se trata de dos realidades-existentes que se sumen sino de dos momentos que la mente concibe como distintos para una sola y misma cosa singular. Concluye esta parte Suárez diciendo: “el ente en acto y el ente en potencia se distinguen formalmente de modo inmediato como ente y no ente, y no como si un ente se añadiera sobre otro ente”³⁶¹, es decir, el ente en acto es el que por definición concebiremos como existente, mientras que el ente en potencia, como algo que todavía no existe. De esta manera, también debemos decir que la existencia para Suárez es concebida por medio de la noción de esencia en acto, pues el ser real consiste precisamente y con propiedad en el ser existente.

³⁶⁰ *DM*, XXXI, Sec. 6, p. 62.

³⁶¹ *Ibid*, Sec. 3, p. 36.

No sería posible, además, pensar algo así como el ser de la existencia, como sí es posible pensar en cambio un ser real potencial de la esencia en cuanto posible³⁶², ya que todo lo que puede ser creado posee una no contradicción intrínseca o esencia individual en potencia, o bien ya en acto. Así, cabe decir también que: “ente en acto es lo mismo que existente, ya que, de lo contrario, podría darse medio entre el ente posible y el ente existente, cosa que resulta *ininteligible*; (...)”³⁶³, y es que verdaderamente el ser *real* por el que un ente se constituye como real-existente es dicho ente existente individualmente, y no otra cosa aparte de él mismo que sea real independientemente de sí³⁶⁴. Tanto él como su esencia son una sola y la misma cosa en la realidad, a saber, un ente individual. Por lo que debemos decir que si postuláramos algo así como un ser de la existencia independiente de la esencia sería innecesario o redundante porque para ello está el principio de actualidad que proviene del poder creador de Dios. En otras palabras, la existencia como tal no posee un ser real propio aparte del ser real de la esencia individual de una cosa en particular que ha sido creada o puesta en la existencia por Dios. Todo lo que Dios puede crear es individual y singular. De ahí que Suárez llega a decir que:

(...) las esencias de las criaturas no son tales o tienen una determinada conexión de los predicados esenciales porque miran a dichas razones o ejemplares divinos, sino que más bien Dios conoce cada una de las cosas posibles con su esencia y naturaleza concreta, porque como tal es cognoscible o producible y no de otra manera; luego la esencia considerada de este modo, aunque tenga en Dios su razón o ejemplar, no es llamada esencia debido sólo a esta relación al ejemplar en cuanto tal.³⁶⁵

³⁶² Cf. *Ibid*, Sec. 4, p. 40.

³⁶³ *Ibid*. (El subrayado es mío).

³⁶⁴ A propósito, vemos aquí cómo Suárez prosigue en manifestar una diferencia fundamental con respecto a Santo Tomás en relación con la concepción de la potencia como un cierto *acto*, como quedó desarrollado arriba (Cf. *Supra.*, pp. 90-91). Sigo aquí la opinión de García López quien menciona: “Para Santo Tomás, el ente en potencia no es el puro no-ente; tampoco es el ente en acto; es algo intermedio entre el puro no ser y el ser en acto” (GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 113), y es que para Santo Tomás, la potencia carece por completo de actualidad, por ello la materia es considerada por él como pura potencialidad, pero no es considerada como una nada. De donde además García López procede a citar este pasaje de Santo Tomás el cual yo transcribo de acuerdo con nuestra traducción más actual: “(...) el ente en potencia es algo intermedio entre el puro no ente y el ente en acto. Luego, las cosas que se hacen naturalmente, no se hacen del no-ente en sentido absoluto, sino del ente en potencia. Por ello no es necesario que preexistan en acto las cosas que se hacen, (...), sino solamente en potencia” (DE AQUINO, TOMÁS, *Comentario a la Física de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona: 2011, p. 97). De manera que, para Suárez, ese “*algo intermedio* entre el puro no ente y el ente en acto” resulta *ininteligible*, pues evidentemente no se dice qué es. Para Suárez algo o existe o no existe, pero reconociendo que lo que no existe y, no obstante, es posible debe gozar de cierta actualidad y realidad con relación al poder de Dios, un ser potencial no contradictorio, en caso contrario sería algo estrictamente imposible.

³⁶⁵ *DM*, XXXI, Sec. 7, p. 65.

Dios no posee sólo los ejemplares divinos a modo de las esencias de las cosas sino que, sobre todo, posee las esencias de las mismas entidades concretas las cuales puede crear. De modo que cuando decimos que Dios conoce todo lo posible, estamos hablando de que Dios conoce a cada esencia singular en su mente y que los ejemplares tomados como razones comunes sólo los mienta con relación al ser individual que puede tener en cada ente singular. Por ello, Gómez Arboleya señala: “Suárez combate las esencias intrínsecas como sombras exangües, como arquetipos sin vida. [Como si alguien dijera que] Los puros posibles no tienen ninguna realidad”³⁶⁶. Lo que significa que la existencia como tal será simplemente una esencia en acto, o, si se quiere, una esencia existente en la realidad, pero ello no descartará las esencias posibles como reales e identificadas en su singularidad en la mente de Dios.

Ahora bien, ¿por qué se ha distinguido, a pesar de todo, la esencia de la existencia en la criatura? ¿A qué se debe que se haya intentado hacer esta distinción como si fuera real? Suárez pretende responder a esta inquietud señalando que “(...) la esencia y la existencia son la misma realidad, pero que se la concibe bajo la razón de esencia, en cuanto por razón de ella la realidad se constituye bajo un género y especie determinados”³⁶⁷, mientras que “(...) esta misma realidad es concebida bajo la razón de existencia, en cuanto es la razón de ser en la realidad y fuera de las causas”³⁶⁸. Con lo que la esencia y la existencia pueden ser comparados como la esencia en cuanto posible y la esencia en cuanto actualmente existente. Así, la esencia en cuanto posible sólo denota la no repugnancia o potencia lógica por parte de la cosa³⁶⁹; y si consideramos a la esencia tanto como posible cuanto como actual, o como dos momentos que poseen actualidad por sí mismos, sólo serán distinguidas ambas esencias precisamente como dos cosas que sólo concebimos distintas por nuestra razón, ya que el ente individual en cuanto lo que dice a su esencia es una sola *realidad* en sí misma. No obstante, aquí Suárez sugiere que dicha distinción entre la esencia posible y la esencia actual posee un fundamento en la realidad.

Ahora bien, ¿cuál es ese fundamento que nos insta a establecer dicha distinción más allá de que algunos la consideren real y otros sólo de razón? Pues Suárez prosigue señalando que

³⁶⁶ GÓMEZ, ARBOLEYA, ENRIQUE, “Francisco Suárez: 1548-1948”, en: *Revista de Estudios Políticos*, Nº 37 y 38, Madrid: 1948, p. 149.

³⁶⁷ *DM*, XXXI, Sec. 6, p. 71.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 62.

dicho fundamento en la realidad radica en que al tener conocimiento que sólo Dios es por esencia existente en acto, mientras que las creaturas no lo somos sino por participación³⁷⁰, abstraemos las esencias de las cosas de su existencia actual porque “no es contradictorio concebir sus naturalezas prescindiendo de la eficiencia y, por lo mismo, de la existencia actual”³⁷¹. Por este motivo algunos se sienten inclinados a separar la esencia del ente de su esencia actualmente existente como si se tratara de dos realidades, pero no tiene que ser así. Para Suárez, la esencia real verdaderamente en sentido propio o como existente es la del ente actual, y por ello no puede decirse que la llamada existencia exprese algo así como la realidad individual mientras que la esencia exprese la naturaleza específica o común, ya que según la concepción metafísica de la esencia según Suárez, la desarrollada acerca de la naturaleza específica y la esencia, sabemos que la esencia “no sólo puede ser específica, sino también individual y singular, como lo fue la esencia de hombre en Cristo, (...); por consiguiente, la existencia no expresa la realidad singular más que la esencia, ni la esencia y la existencia se distinguen como lo común y lo particular”³⁷². No hay, pues, verdadera o real distinción entre esencia y existencia para Suárez: “Considérese la valoración de lo individual. Todos los seres que existen, o pueden existir, son inmediatamente singulares e individuales. (...) Lo individual no es nada accesorio ni material, sino la última expresión del sér [*sic*], (...)”³⁷³. Así, dice Suárez: “Este es el motivo, pues, de afirmar que esta distinción de razón tiene algún fundamento en la realidad, el cual no es ninguna distinción actual que se dé en la realidad, sino la imperfección de la criatura”³⁷⁴, pues al recibir el ser de otro nos vemos inclinados a pensar que a una esencia le sobreviene una existencia con lo que pensamos que son dos cosas distintas como dos cosas reales. Siendo la verdad que toda cosa singular es su propia esencia y existencia a modo de unidad individual y real (aunque con ello ya nos damos cuenta de que dicho fundamento en la realidad que distingue a Dios de las creaturas implicará los distintos grados de ser dentro de una misma razón formal de ente).

Por eso la diferencia fundamental entre Suárez y el tomismo, diferencia que no es sólo de palabras ya que es evidente que alberga en el fondo una tesis distinta de la de Santo Tomás en

³⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 72.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 63.

³⁷² *Ibid.*, p. 64.

³⁷³ GÓMEZ ARBOLETA, *op. cit.*, p. 149.

³⁷⁴ *DM*, XXXI, Sec. 6, p. 72.

cuanto nuestro autor afirma que lo que constituye al individuo mismo es su esencia individual o entidad misma. Ciertamente, no hay diferencia en cómo se concibe la relación entre Dios y las creaturas, el ser necesario y los seres contingentes; sin embargo, sí existe diferencia en el modo de reconocer que las esencias reales son tomadas como estrictamente individuales pues su constitución esencial se da por ellas mismas. Por eso, cuando Copleston decía que: “(...) tomistas y suarecianos convienen, indudablemente, en el carácter contingente de la criatura. En lo que difieren es en el análisis de lo que quiere decir ser contingente.”³⁷⁵, para luego explicar que ni Santo Tomás dijo que la distinción real entre esencia y existencia implica una posible separación de ambas en la realidad ni que Suárez dijo que esta distinción al ser de razón implique que las creaturas son seres necesarios, le faltó añadir que, si bien hay que entender efectivamente que el problema de fondo no radica en la relación ser necesario-ser contingente sino más bien en el análisis del ser contingente mismo, la diferencia fundamental descansa en torno a la realidad de la esencia en cuanto individual: para Santo Tomás la esencia individual en sentido estricto es la forma común que abstraemos de la materia (ya que esta forma común se individualiza por la materia), mientras que para Suárez la esencia individual propiamente hablando es la *no contradicción* o realidad *individual*, y no algo común que resida en las cosas (de donde no hay una forma individualizada por la materia sino que el individuo se constituye como tal por sí mismo en virtud de la materia y la forma como sus partes esenciales).

Mas Herrera concluye en un trabajo suyo algo parecido a Copleston: “El litigio entre tomismo y suarecismo al respecto de la distinción ya real o ya de razón ent[r]e la esencia y la existencia, descansa, como se ve, sobre posiciones metafísicas anteriores, referentes a la naturaleza del ser”³⁷⁶, donde a pesar de haber reconocido que el ente en acto es un caso particular del ente posible o no contradictorio ³⁷⁷, y que por eso hay que decir que “la argumentación de Suárez descansa sobre una noción extremadamente precisa de lo que es el orden real, que no es otra cosa que una esencia íntegramente actualizada”³⁷⁸, sin embargo, considero que no ha desarrollado mucho el tema relativo a lo real ni ha atinado a resolver el

³⁷⁵ COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la filosofía, Vol. III, De Ockham a Suárez*, Editorial Ariel, S. A., Barcelona: 2004., pp. 350-351.

³⁷⁶ MAS HERRERA, ÓSCAR, “La Esencia y la Existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, N° 91, Vol. XXXVII, San José: 1999, p. 121.

³⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 120.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 121.

meollo del asunto entre el tomismo y el suarismo. Si bien la esencia como tal en Suárez debe ser entendida, en efecto, como esencia real, ésta sólo tiene coherencia en el marco del suarismo como una esencia *individual*, propia de un ente singular que existe o puede existir, que es actual o basta que sea posible.

Por eso, Iturrioz en otro trabajo suyo sí logra identificar este tránsito de una esencia real en potencia hacia una real en acto: “El mero paso de un orden a otro en nada cambia la interna estructura constitutiva del ser que pasa, y éste continuará en el nuevo orden conservando sus mismos elementos constitutivos sólo que cambiados de estado”³⁷⁹. Aunque, cabe resaltar que Iturrioz añade: “Si prescindimos de la palabra existencia (...), encontramos en este momento una coincidencia notable, y, en lo esencial, exacta, respecto del esquema constitutivo del ser substancial real, en la concepción tomista y en la suareziana”³⁸⁰, y esto con base en que según él Santo Tomás aceptaría que los entes que pueden existir poseen una potencia real conforme al modo en cómo Suárez también lo entiende³⁸¹. Lo cual es falso porque, como he señalado arriba en una nota al pie³⁸², Santo Tomás no entiende a la potencia como algo que se encuentre en acto con un propio ser real o posible lógico al modo como sí lo entiende Suárez, ya que para Santo Tomás el ente en potencia es algo *intermedio* entre el puro no ente y el ente. Por tanto, la noción de potencia tomista no implica para nada la actualidad que Suárez sí le atribuye a su propia noción de potencia. De manera que son posiciones con trasfondos metafísicos claramente distintos, y hacer hincapié en esta fuerte discrepancia en torno a lo que es esencia *real* tanto en potencia como en acto acorde con Suárez y en relación con Santo Tomás no es poca cosa, por lo que vemos que Iturrioz está exagerando las similitudes entre ambos con el solo fin de hacer quedar a Suárez como fiel seguidor de una doctrina tomista.

2.2.3. *El conocimiento directo del singular.*

Ahora bien, ¿cómo esto repercute finalmente en la epistemología suareciana respecto del conocimiento de la realidad? Ante todo, Suárez se distingue de los escolásticos anteriores no sólo con respecto de los conceptos evaluados tales como esencia o realidad, sino que la

³⁷⁹ ITURRIOZ, JESÚS, “Existencia tomista y subsistencia suareziana”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II, Mendoza: 1949, p. 800.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 801.

³⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 802.

³⁸² Cf. *Supra.*, p. 95-96.

consecuencia más patente de todo este desarrollo recae, como he mencionado, sobre *el conocimiento directo del singular*.

Y es que, por supuesto, no tendría sentido afirmar un conocimiento directo del universal e indirecto del singular porque, conforme con lo desarrollado, el singular será el portador de la misma especie inteligible o esencia individual real que le permite a nuestro intelecto responder con su concepto formal para producir, posteriormente, el concepto objetivo. No es tanto el hecho de que nuestros conceptos objetivos se nutran de la semejanza encontrada en la realidad, pues dicha relación de semejanza, si bien es un cierto fundamento, no es la que produce el concepto universal sino junto con nuestro intelecto, por ser éste el que lo elabora en su concepto objetivo. Por eso también es que hay que decir que la abstracción suareciana no consiste en una *desmaterialización* de la forma desde los singulares sino en una *producción* de nuestro intelecto ³⁸³. De ahí que nuestros conceptos objetivos, incluso aquellos *cum fundamentum in re*, muestren cierta independencia con relación a las formas de los singulares, en tanto que el concepto objetivo universal es producido por la mente y no recogido de la realidad³⁸⁴.

³⁸³ Al respecto, conviene citar el comentario al *De Anima* de Suárez: “(...) no se habla de que la especie se abstraiga de los actos de la fantasía y después el entendimiento agente la separe y la sitúe en el entendimiento posible. Esto es ininteligible: ¿Cómo lo espiritual puede estar entremezclado con lo material? ¿Cómo, además, un accidente iba a emigrar de un sujeto a otro sujeto? Por consiguiente, se dice que se abstrae la especie, porque el entendimiento agente por su propia virtualidad produce una especie espiritual, que representa la misma naturaleza que representa el acto de la fantasía, no materialmente, como la representa el acto de la fantasía, sino de una cierta manera espiritual. Y esa elevación del acto de la fantasía desde la representación material a la representación espiritual de la especie inteligible, es lo que se llama abstracción. De aquí resulta palmariamente claro que la abstracción no es una actividad distinta de la producción de la especie” (SUÁREZ, *Comentario a los libros de Aristóteles SOBRE EL ALMA*, op. cit., p. 105).

³⁸⁴ María Cruz González-Ayesta en un trabajo suyo cita a Suárez para reforzar este punto: “*Principium integrum productivum cognitionis est potentia informata specie*” (*Ibid.*, Tomo 2, p. 364), cita que prefiere traducir ella misma debido a que no le place la traducción de Castellote que dice: “El principio adecuado que produce el conocimiento es la facultad informada por la especie”; por lo que ella traduce, en cambio: “El principio *íntegro* de producción es la facultad informada por la especie”, diferencia que es sumamente importante porque ella sostiene que esto “significa que potencia y especie, ambos juntos son el principio del acto de conocimiento (principio o potencia activa). Por ello la expresión «facultad informada por la especie» no debe entenderse en el sentido de que la potencia sea exclusivamente un principio pasivo y toda la eficiencia en la producción del acto de conocer provenga de la especie” (GONZÁLEZ-AYESTA, CRUZ, “Escotismo y tomismo en la interpretación suareciana del entendimiento como potencia”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18, Universidad de Córdoba: 2011, p. 143). Con lo cual vemos que para Suárez el conocimiento se produce integralmente por nuestra capacidad de ser informados por la especie pero en conjunción con un rol activo de nuestro intelecto, el cual termina por producir dicha especie para nuestro concepto. Por ello: “Suárez explica que la especie no opera como principio inmediato, ni como causa instrumental del entendimiento sino que la especie y la potencia conforman ambas *una* causa que produce el conocimiento y que ambos juntos (especie y potencia) conforman un instrumento íntegro del alma” (*Ibid.*). Y esto de acuerdo con lo dicho por Suárez: “De la facultad cognoscitiva y

Por ello, cuando Iturrioz, usando una expresión más contemporánea, llama *objetiva* a la base o *razón formal* que sirve de fundamento real para nuestra ciencia con el propósito de salvar el realismo del conocimiento de Suárez diciendo que: “Es, pues, una unidad de razón, unidad formal en cuanto que contiene una sola razón formal o fundamental, en cuanto que está enraizada en la semejanza objetiva de los seres, base y fundamento para la abstracción”³⁸⁵, está cometiendo una imprecisión fundamental. Si bien es cierto que Suárez concibe la razón formal como una relación de semejanza evidenciable por nuestra razón, no se trata de una forma real idéntica que sea susceptible de abstracción tal como la entendió Santo Tomás, de modo que el concepto objetivo formado termine en el conocimiento directo de una especie común de lo que sean realmente las cosas, sino que en el caso de Suárez ante todo la intuición intelectual se dirigirá directamente hacia la especie inteligible del singular. Sí, hay que suponer que esta *razón formal* sirve de fundamento real para el conocimiento a modo de una forma intencional conforme a una relación de semejanza que nos salva de caer en la arbitrariedad para el desarrollo de nuestra ciencia, de acuerdo con lo que el mismo Suárez llamó “universal en potencia”; no obstante, considero imprescindible no usar la expresión de ‘objetiva’ para la *razón formal*, no sólo por incentivar una confusión con cómo Suárez utiliza la palabra ‘objetivo’ en el resto de su sistema, sino también porque se presume con ella un conocimiento directo del universal como si éste fuera lo conocido realmente en desmedro del singular. Nada más contrario a lo que defiende Suárez, pues éste no considera que aprehendamos una realidad universal o común por nuestro concepto, sino que la representamos dentro de nuestro concepto. En todo caso, en lugar de decir *semejanza objetiva* sería mejor decir *semejanza objetivada*, como hemos mencionado para evitar los mismos problemas en relación con lo dicho arriba³⁸⁶ por Elorduy.

Y es que, si bien la representación suareciana no debe ser confundida con la representación moderna en tanto una imagen de la realidad que viene a ser como otra cosa aparte del mundo extra-mental, sino con una representación objetiva *cum fundamentum in re* y por tanto

de la especie resulta el instrumento integral unitario que alcanza inmediatamente a producir el acto” (SUÁREZ, *Comentario a los libros de Aristóteles SOBRE EL ALMA*, op. cit., Tomo 2, p. 367). Así, nuestros conceptos objetivos, los cuales serán elaborados luego de nuestros conceptos formales, serán *cum fundamentum in re* precisamente porque su elaboración misma no será sino *producida* con posterioridad por parte de este rol activo de nuestro intelecto por medio de una representación propia según su propia virtud, como ha sido señalado en la nota anterior.

³⁸⁵ ITURRIOZ, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, S. I., op. cit., p. 258.

³⁸⁶ Cf. *Supra.*, p. 37. (Véase la segunda nota al pie).

obediente a un orden real que garantiza nuestro conocimiento por cierta razón formal o semejanza, hay que decir que, primeramente, se dará un conocimiento directo de una especie inteligible singular, y, ya posteriormente, se dará la producción de una esencia universal. Así, cuando, por ejemplo, D'Onofrio señala: "(...) this inteligible *species* does not represent a thing in the mind (as an image), but is the knowledge of the being's form by the mind"³⁸⁷, debemos entender estas palabras como quien dice que la especie conocida en la mente no se divorcia de la forma substancial del ente individual ni constituye una representación subjetiva en el sentido moderno ³⁸⁸. Empero, ello en nada contradice a lo desarrollado arriba acerca del conocimiento directo del singular pues los conceptos objetivos se conocen como formas inteligibles en la mente y en ella se produce el universal.

Cabe resaltar, entonces, que he ahí una diferencia fundamental con Santo Tomás, pues nuestros conceptos objetivos y toda nuestra ciencia, la cual ciertamente no es arbitraria por ser *cum fundamentum in re*, es no obstante un producto o elaboración en nuestra razón, con lo que podemos avizorar claramente una cierta separación entre el orden real y el racional³⁸⁹; de ahí

³⁸⁷ D'ONOFRIO, *op. cit.*, p. 8.

³⁸⁸ Con respecto a la noción de *representación* utilizada en este trabajo y su diferencia con relación a la noción de *representación moderna*, puede complementarse esta lectura de dicha diferencia revisando el trabajo de Grenon, quien señala: "I hold a position which I will call realist representationalism. According to this position, the basis for knowledge representation should be, not representations of reality, but rather reality itself. This is in contrast to the mainstream approach to knowledge representation which understands the task of knowledge engineer as consisting only in that that of representing others' (the domain experts') representations (...). In my opinion, knowledge representation should take one step closer to earth and assume the Project of trying to depict reality itself. My position is thus a form of realism as contrasted with that of conceptualism" (GRENON, PIERRE, "Knowledge Management from the Ontological Standpoint", en: CEUR Workshop Proceedings, Vol. 85, Institute for Formal Ontology and Medical Information Science, University of Leipzig: 2003, pp. 3-4). De esta manera, Grenon distingue entre una representación realista, la cual esgrime que nuestras representaciones se dirigen hacia un orden real y tienen su valor objetivo con relación a dicha realidad, y entre un concepto de representación moderno, el cual sostiene que nuestras mismas representaciones son lo que constituye nuestro conocimiento y no la realidad, a saber, una forma de conceptualismo moderno (Puede verse, por ejemplo, dicha noción de *representación realista* desarrollada *mutatis mutandis* en la teoría del conocimiento según Santo Tomás de Aquino en el siguiente trabajo: D'ONOFRIO, SANDRO, *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the Species Intelligibilis*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of State University of New York at Buffalo: 2008, pp. 143-144). De manera que, en Suárez, habría que admitir esta noción de representación realista, ya que es una manera de entender su noción de concepto objetivo para que no sea divorciado de la comprensión de un orden real. En otras palabras, la representación en Suárez, si bien sostiene que nuestro conocimiento de los conceptos objetivos universales se dan en nuestra mente como productos y no como universales recogidos directamente de la realidad, no puede ser desvinculada de una configuración esencial a partir de las cosas reales en tanto un orden real extra-mental. Hay, en Suárez, una cuota de realismo metafísico.

³⁸⁹ Empero, esta separación entre un orden real y uno conceptual, como ha sido señalado arriba, no consiste en una separación radical. Sin embargo, es justo reconocer que la teoría del conocimiento de Suárez constituye uno de los pasos en la historia de la filosofía donde cada vez más se estaría rechazando un realismo ingenuo o acrítico que no reconozca los límites que nuestra razón tiene al momento de representar la realidad, o, dicho de otro modo, que reconozca que lo representado depende tanto del orden extra-mental como de nuestra competencia.

que Suárez sea, pues, un conceptualista o nominalista moderado. Sin embargo, sin ver estas cosas, Iturrioz va todavía más lejos, pues señala que: “Suárez, como Ockham, admite que es posible conocer directamente el singular. Pero (...), admite el conocimiento del universal y reconoce a éste valor objetivo con la misma objetividad y con el mismo realismo que Santo Tomás y que todos los tomistas”³⁹⁰. Esto último es falso. Justamente porque Suárez termina admitiendo el conocimiento directo del singular es que no puede ser un tomista, una diferencia fundamental en torno a sus teorías del conocimiento que no es sino consecuencia de los distintos modos de entender el objeto propio de la metafísica: el ente *real* en relación con la esencia *no contradictoria o individual*.

Más bien, a partir de que nuestros conceptos objetivos se constituyen como unidades de razón sin que anteceda a ellos una unidad formal realmente idéntica, Suárez muestra claramente un conceptualismo o nominalismo moderado. De hecho, incluso si consideramos realista a Suárez, su realismo no mostraría plena coincidencia con la teoría tomista del conocimiento, por lo que tendríamos que asumir un realismo en sentido lato para ambas posiciones. Si alguien es realista no por ello necesariamente será un tomista, y es que de acuerdo con la teoría del conocimiento de Suárez es patente que si bien hay un conocimiento *cum fundamentum in re*, este conocimiento no es sino producido por el propio intelecto. Esto, en tanto que la abstracción suareciana no puede ser entendida como un recoger la esencia universal de la realidad, sino que esta unidad de razón objetiva es elaborada por el intelecto, ya que los conceptos formales son siempre de algo singular porque sólo lo singular posee esencia *real*.

De ahí que, para Suárez, nuestros conceptos objetivos conformen nuestra ciencia en relación con esta producción intelectual. Por eso Barroso Fernández señala que para Suárez: “Los criterios de verdad que nos permiten referirnos a un objeto tal ya no penden de una *adaequatio* del intelecto a la cosa real subsistente, sino a la que se establece entre el concepto formal y el objetivo”³⁹¹, y es que todo nuestro conocimiento metafísico versa sobre una objetivación de los diversos conceptos formales, de manera que si bien nuestra ciencia será siempre *cum fundamentum in re* será, simultáneamente, una producción de nuestro entendimiento. Y así:

³⁹⁰ ITURRIOZ, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I., op. cit.*, p. 263.

³⁹¹ BARROSO FERNÁNDEZ, ÓSCAR, “Suárez, Filósofo de Encrucijada o del Nacimiento de la Ontología”, en: *Pensamiento*, Vol. 62, N° 232, Madrid: 2006, p. 134.

“Este giro de la efectividad a la objetividad tendrá consecuencias muy importantes para la configuración de la ontología moderna en particular y de la ciencia en general”³⁹². Y es que, en efecto, debemos recalcar que Suárez constituye un paso esencial en la configuración de la ontología, pues se ha logrado separar el darse efectivo de las cosas con relación a nuestros conceptos como si éstos fueran meras explicaciones directas de un orden real. No obstante, el conceptualismo o nominalismo moderado de Suárez ha dado un paso a favor del conocimiento de los entes singulares sin menoscabar la importancia que tiene nuestro conocimiento universal. De donde Barroso Fernández concluye con muy pertinentes palabras diciendo: “a través del privilegio del ser esencial de la cosa en cuanto ser objetivo, Suárez puede asegurar la universalidad de la ciencia aceptando, al mismo tiempo, la tesis occamista de que el único ser existente es el ser absolutamente individual”³⁹³.

Ahora bien, como señalé, todo esto indudablemente repercutirá en la teoría del conocimiento directo del singular. De ahí que Larrainzar señale que, al decirnos Suárez que la esencia real no es ficticia ni quimérica sino la que es apta para existir realmente (*i. e.*, individualmente): “se comprende que su gnoseología esté orientada a justificar una intelección directa de objetos [cosas extra-mentales] singulares y concretos, o la realidad de un conocimiento universal que comienza siempre en esas especies inteligibles de los singulares”³⁹⁴. De manera que la diferencia fundamental en el orden del conocimiento entre Suárez y los tomistas proviene del hecho de que dicha distinción entre esencia y existencia, que para ellos es real, para nuestro autor será una distinción de razón entre el mismo ser esencial individual en potencia y dicho ser esencial en acto; asimismo, esto también como consecuencia de la concepción que tiene Suárez acerca del principio de individuación de las creaturas. Por ello, es que para Santo Tomás el conocimiento propiamente hablando es el conocimiento del universal, e indirectamente el del singular³⁹⁵; mientras que para Suárez, como seguiremos viendo, el conocimiento directo será el del singular, e indirecto el del universal.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, pp. 134-135.

³⁹⁴ LARRAINZAR, CARLOS, *Una introducción a Francisco Suárez*, EUNSA, S. A., Pamplona: 1977, pp. 107-108.

³⁹⁵ Podemos expresar este sentir de Santo Tomás de acuerdo con el siguiente texto: “Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos (q. 85 a. 1), conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. (...) Indirectamente, y

La única manera de concebir la existencia, no como algo aparte sino como la esencia en acto, es, conforme con lo enseñado por Suárez, como una esencia individual en acto. Y es que si la esencia fuera algo real aparte de la existencia individual de las creaturas, sería lógico afirmar que entonces la esencia necesitaría de algo más que ella misma para poder existir como un ente individual. Para el pensamiento de Suárez, la esencia del ente es algo individual, por lo que no es necesario postular algo adicional a una esencia común que fuera real e independiente de los entes individuales respecto de la existencia de estos mismos, como sí lo era para Santo Tomás. Por el contrario, una esencia individual sólo se dice potencial o posible en tanto que aún no ha sido actualizada por Dios, y una vez que existe concretamente un individuo esta esencia se encuentra en acto, la cual llamamos coloquialmente una esencia existente.

Y es por esto que Suárez es capaz de afirmar el conocimiento directo del singular para producir un concepto objetivo fundado en la realidad, a diferencia de Santo Tomás, para quien el conocimiento propiamente hablando se dice del universal. Por ello, Suárez asevera que sí es posible hablar de conocimiento propio referido a los singulares. Nos dice:

(...) puede abstraerse una naturaleza común por la pura precisión de esa naturaleza respecto de uno solo de sus inferiores sin comparación alguna, (...) por ejemplo, cuando de solo Pedro prescindo simplemente las propiedades individuales y me detengo en la consideración de la naturaleza humana.³⁹⁶

Y es que no habría ningún problema para el conocimiento de un singular en la medida que para Suárez es posible prescindir de las notas particulares de una cosa y abstraer aquello que consideramos su naturaleza propia. Y esto, pues lo que es individual es portador de esencia real e inteligibilidad.

De otro lado, la abstracción del universal por comparación de los singulares, la cual sí aceptaría Santo Tomás como aquello que se reconstruye a partir de la semejanza entre las cosas, Suárez la admite, empero, como algo posterior y derivado de la anterior:

como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo (q. 84 a. 7), incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies inteligibles, como se dice en III *De Anima*.” (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología, op. cit.*, pp. 786-787).

³⁹⁶ DM, VI, Sec. 6, p. 762.

(...) puede abstraerse una naturaleza común por comparación de los singulares o inferiores entre sí, como cuando al comparar a Pedro con Pablo, conozco que son semejantes en la naturaleza humana. Mas esta comparación supone la precisión anterior, porque supone que de ambos singulares se conoce que son de esa naturaleza, suponiendo, por lo mismo, el concepto de tal naturaleza en cuanto se la prescinde de cada uno de los individuos.³⁹⁷

En efecto, la comparación de los diversos singulares entre sí funda sin duda alguna también nuestro conocimiento universal. Sin embargo, Suárez señala claramente de que esta comparación sólo es posible de ser realizada gracias a que ya era posible el conocimiento directo del singular en su naturaleza propia e inteligible.

Así, cabe decir que, si bien la unidad individual del ente singular debería distinguirse de la esencia que posee dicho ente, sin embargo, también la esencia de dicho ente se distinguirá sólo por medio de nuestra razón. Esto porque la abstracción propia de la naturaleza de una cosa es realizada por nuestro intelecto y no configura una cosa realmente aparte de lo que existe en acto en la realidad. Y es que la unidad individual de un ente no puede identificarse con una naturaleza o esencia común repartida en la realidad, pues ésta no puede ser numéricamente una ni ser, por definición, algo individual a no ser que la concibamos como una esencia tomada individualmente.

En este sentido, la diferencia en torno al conocimiento esencial entre Santo Tomás y Suárez radica en lo que consideran como el principio de individuación de las creaturas. Al ser para el primero la materia pura potencia y principio de individuación de las creaturas, es lógico que se requiera de una *desmaterialización* de la forma para llegar al conocimiento verdaderamente esencial; mientras que, para el segundo, al ser el principio de individuación la *diferencia individual*, a saber, tanto *esta* materia cuanto *esta* forma tomadas compositivamente, lo que en otras palabras es el ente individual mismo, es lógico que el conocimiento esencial comience con la intuición intelectual del mismo singular como tal y sea completado por medio de una *producción* intelectual. Larrainzar nos dice al respecto: “mientras el conocimiento directo representa la naturaleza individualizada, concreta y singular (...), la mente es capaz de considerar con su poder reflexivo, por razón de la objetivación, el *modo particular* que esa naturaleza tiene en el entendimiento o su *esse obiectivum*,”³⁹⁸ de modo tal que dicho concepto

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ LARRAINZAR, *op. cit.*, p. 122.

objetivo no es sino algo que posee su propio ser en el intelecto, el cual es un ser objetivo que parte de cada singular y de su esencia con el fin de realizar luego una abstracción universal. Por eso, en cuanto realizamos esta abstracción para el universal, el concepto objetivo que resulta será también una naturaleza en sentido abstracto, “que, en cuanto conocida como prescindida de toda nota contractiva, se convierte en una cierta forma lógica o universal lógico en cuanto dice *relación* a los diversos individuos *ex quo* fue abstraída y como despojada”³⁹⁹. Y es por eso que, ciertamente, decimos que un universal para Suárez es siempre *cum fundamentum in re*, es decir, que aunque no sea una cosa real separada o preexistente, se encuentra elaborado a partir de esencias singulares que guardan una relación de semejanza entre sí, lo cual posibilita una relación de razón elaborando dicho universal. De manera que un universal también poseerá su propia unidad, aunque sea unidad de razón, con lo que evitamos decir que dicho conocimiento sea arbitrario.

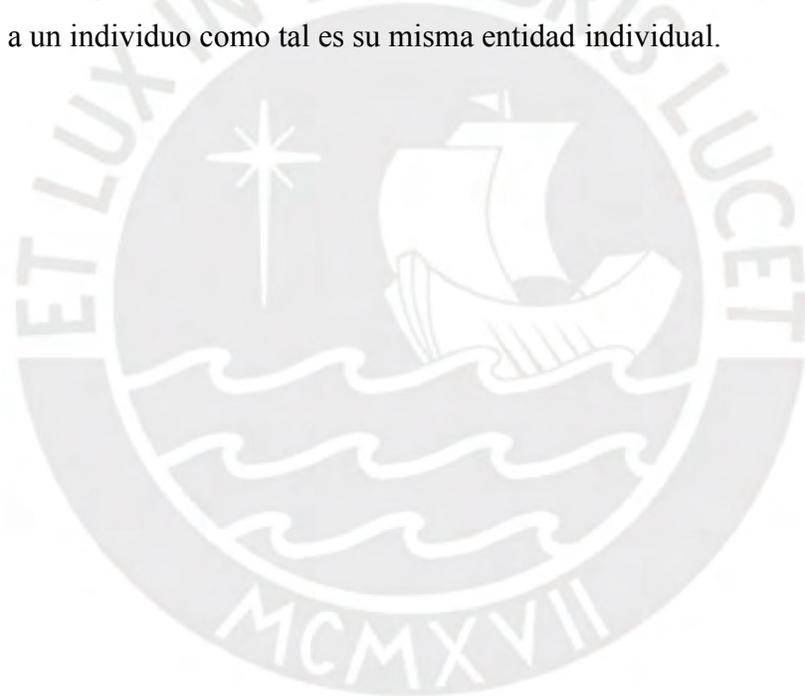
Así, el fundamento del conocimiento universal son las esencias *reales*, las cuales son siempre *individuales*, y, por tanto, no hay conocimiento directo de un universal para Suárez, ya que a este sólo se llega por medio de la comparación de los singulares a los que, a su vez, sí se llega directamente. Suárez, pues, no puede ser considerado tomista porque no afirma un conocimiento directo del universal sino indirecto o por comparación, ya que dicho conocimiento universal presupone la comprensión directa o intuición intelectual del singular, cosa que Santo Tomás no admitiría. Para Suárez no sólo los sentidos sino todo nuestro intelecto es capaz de dirigirse a un ente individual,; “su teoría del conocimiento, en la cual el hecho, constatado por la experiencia, de que existen juicios singulares, que versan directamente sobre objetos singulares [cosas extra-mentales], le lleva a afirmar un contacto más inmediato con el objeto real [cosa extra-mental]”⁴⁰⁰; siendo dicho conocimiento universal posterior, de modo que nuestros conceptos objetivos no son aprehensiones directas de un orden real, sino representaciones con una cierta autonomía: “sustituyendo así la teoría tomista del conocimiento indirecto *per reflexionem ad phantasmata* por la de un conocimiento directo que, por otra parte, no es impropio de un ser espiritual como es la inteligencia”⁴⁰¹. Por ello, la distinción entre la esencia común y el ente individual con su esencia propia se mantiene como

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ MERCEDES BERGADÁ, MARÍA, “El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo III, Mendoza: 1949, p. 1923.

⁴⁰¹ *Ibid.*

una distinción de razón y no real al no tratarse de dos realidades independientes sino sólo de una distinción entre las cosas singulares y nuestros conceptos. O, en otras palabras, la esencia concebida *realmente* es la esencia *individual*, y será ésta la que funda el conocimiento o las definiciones de nuestra ciencia objetiva en virtud de su semejanza. Así, no hay esencias reales en tanto formas comunes en las cosas, de modo que cada ente individual y su esencia serán una sola realidad. Hay que señalar, pues, que lo único real es la cosa singular, que su entidad no se distingue realmente de su unidad formal ni material, y que es en virtud de esta unidad formal o esencial que nuestro intelecto es capaz de producir un concepto objetivo a partir de su concepto formal con unidad de razón y no arbitrariamente. Suárez, pues, es consecuente con una posición conceptualista o nominalista moderada. Y esto porque todo lo que es ente *real* es aquello que existe o puede existir inmediata e individualmente, y con que lo que constituye esencialmente a un individuo como tal es su misma entidad individual.



CAPÍTULO TERCERO

SER, ESENCIA Y PARTICIPACIÓN

En los capítulos precedentes de esta tesis hemos desarrollado el parecer de Suárez en torno al tema de la entidad y su principio de individuación con el fin de demostrar cómo todo ente es esencialmente individual y no se define como tal ni por su sola forma ni su sola materia. Así también, hemos desarrollado el tema de la esencia individual como principio de todo ente en tanto *real* así como su relación con el conocimiento con el fin de demostrar que para Suárez no hay esencias reales en tanto formas comunes repartidas entre las cosas sino sólo entes singulares. Prueba de todo ello era que el mismo ejercicio del conocimiento comprometía al ente individual y a su esencia real como aquello a lo único que tenemos acceso directamente para que el intelecto pueda producir su ciencia por medio de los conceptos objetivos en virtud de su propia operación. Todo ente *real* será concebido por nuestro autor como ente posible o como ente actual; no obstante, hemos desarrollado que esta posición hunde sus raíces en torno a la concepción metafísica de que sólo el ente esencialmente *individual* es ente *real*. Y es que, ya sea que hablemos de un ente individuado por su materia y su forma en la realidad, o bien que hablemos de un ente que pueda existir o que existe, hablaremos siempre de un ente individual y singular, ora en potencia, ora en acto. De manera que, en Suárez, el ser en tanto *individuo* será la finalidad propia de nuestra exposición metafísica, y, en el presente capítulo, también la razón de ser de toda participación con relación a Dios.

En lo sucesivo, considero necesario abordar el tema de la participación en el ser y la esencia según el pensamiento de Suárez, ya que para explicar lo que es la esencia de la bienaventuranza debemos examinar el significado de dicho término *esencia* con relación a la analogía del ser y otras nociones metafísicas. Esto, pues básicamente Suárez entenderá como esencial en la bienaventuranza la participación del mismo ser individual respecto del fin último, a saber, Dios. De manera que sólo así es que podremos desarrollar y encontrar la justificación que conduce a Suárez a sostener esta postura acerca de la esencia de la bienaventuranza.

Dios es infinitamente trascendente sobre todas las propiedades creadas y creables, y nosotros tomamos todos nuestros conceptos de las criaturas sometidas a nuestra experiencia. De aquí parece deducirse que no podemos aplicar a Dios ninguno de nuestros conceptos, o que si se los aplicamos, reducimos la perfección divina al nivel

de las criaturas: lo primero sería profesar el agnosticismo, y lo segundo el univocismo. Ambos extremos son igualmente peligrosos. (...) Esta gran dificultad la han resuelto los escolásticos maravillosamente con su teoría de la analogía del ser y de otros predicados trascendentales, la cual en síntesis se puede reducir a los siguientes extremos: en el orden del ser Dios excede infinitamente a toda perfección creada y creable; mas como por otra parte es causa esencialmente necesaria, universal y suficientísima de todo ser fuera de él, contiene actualmente y sin imperfección todas las perfecciones dispersas en las criaturas, y por eso conviene formalmente con las criaturas en muchas perfecciones, sin que por esto desaparezca la infinita distancia que los separa. En el orden del conocer, nuestra fuerza abstractiva nos permite obtener conceptos de perfecciones simples, los cuales, por no contener imperfección ninguna en la cosa representada se pueden atribuir a Dios formalmente, y por ser trascendentes contienen confusamente en su comprensión todas las diferencias y variedades posibles, y así por sí mismos se verifican de muy diversa manera en las criaturas y en Dios, aún sin variar el contenido conocido del concepto.⁴⁰²

La noción metafísica de analogía surge en el pensamiento escolástico con el fin de poder explicar la relación entre Dios y la criatura con el propósito de asociar los diversos conceptos comunes entre ambos y sus propiedades. De este modo, se busca evitar la equivocidad, ya que estas nociones que se aplicarán a uno y otro guardan un sentido común, y así se busca evitar la pérdida de un posible lazo entre Dios y la criatura; pero, al mismo tiempo, se busca evitar la univocidad, ya que estas nociones guardan diferencia de grados en su predicación, de modo que no se pueda confundir a la criatura con Dios como si lo predicado de ellos tuviera un mismo modo o perfección sin grados de prioridad y posterioridad. Es por medio de la analogía que podemos establecer un discurso tanto de nociones comunes entre Dios y las criaturas como saber que en dicho discurso estas nociones comunes están confundidas y que por eso guardan cierta distancia al momento de predicarse de ambos. Así, concebimos de Dios y de la criatura todo aquello que les es común y, a su vez, el grado de diferencia y perfección respecto de estos predicados.

En lo que sigue, desarrollaré cómo, sobre la base de lo desarrollado en los capítulos anteriores, Suárez elabora una concepción propia en torno a lo que considera que es la esencia de la bienaventuranza humana. Bienaventuranza que, según Suárez, consistirá esencialmente tanto en un acto intelectual o visión en conjunción con un acto de amor de la voluntad. Esto, porque

⁴⁰² HELLÍN, JOSÉ, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en Chamartín de la Rosa, Madrid: 1947, pp. 5-6.

ni uno ni otro son por sí suficientes y es posible admitir su concomitancia en la razón formal de bienaventuranza:

(...), ya que si la visión no sólo formalmente sino también efectivamente, y radicalmente, hace bienaventurado [a alguien], es necesario algo más que la visión para hacer bienaventurado [a alguien] formalmente, porque es necesario que este efecto, el cual es ser bienaventurado formalmente, sea hecho por medio de alguna forma. (...) además, así no será la sola visión sino también el amor la forma que hace bienaventurado [a alguien], y, consecuentemente, será de la esencia de la bienaventuranza formal, de la cual se disputa.⁴⁰³

La visión intelectual puede hacer a alguien bienaventurado en su razón formal porque sin visión no es posible efectuar la bienaventuranza para alguien. Sin embargo, ya que la visión es lo radical de la bienaventuranza, la visión consiste tan sólo en la raíz o principio. De manera que es necesario que haya algo más por lo cual la bienaventuranza pueda completarse formalmente, es decir, en su razón formal o esencial. No es posible señalar otro componente posible de la misma sino al amor, de modo que también formará parte él de la esencia de la bienaventuranza.

Suárez definirá la esencia de la bienaventuranza como un acto esencial de visión intelectual y de amor volitivo. Por ello, Melquiades Andrés nos dice, de acuerdo con esta concepción, que para Suárez: “El hecho místico incluye esencialmente actos del entendimiento y de la voluntad: intuición del entendimiento con amor”⁴⁰⁴. Ahora bien, ¿cuál es la relevancia que tiene este tema para nosotros? Ante todo, se resaltaré que en Suárez la bienaventuranza tendrá necesariamente tanto una dimensión intelectual como una dimensión volitiva, de donde el conocimiento de Dios no bastará para ser esencialmente un bienaventurado, sino que esto sólo se completa por medio del amor que le debemos a Él. No habrá, por tanto, una preeminencia de lo intelectual frente a lo volitivo o afectivo, y he ahí la importancia que tiene este tema con respecto a lo que consideramos con valor esencial para nosotros en el recorrido hacia nuestro último fin. No obstante, para entender por qué Suárez establece dicha definición unitaria o

⁴⁰³ *Ad primam secundae D. Thomae, Tractatus Quinque Theologici*, De ultimo fine hominis, ac Beatitudine, Eximii Doctoris Francisci Suarez, Granatensis, et Societate Iesu, In Academia Conimbricensi, Primarii atque Emeriti olim Profesoris [1628], p. 58. “(...), quia si visio non tantum formaliter, sed etiam effective, et radicaliter beatificat, necesse est, ut aliquid aliud praeter visionem beatificet formaliter, quia necesse est hunc effectum, qui est esse beatum formaliter, fieri per aliquam formam: (...) atque ita non sola visio, sed etiam amor erit forma beatificans, et consequenter erit de essentia beatitudinis formalis, de qua disputatur”.

⁴⁰⁴ MARTÍN, MELQUIADES A., *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 1994, p. 391.

compositiva sobre la esencia del ser bienaventurado no bastará revisar sus comentarios sobre teología moral o sobre la cuestión del fin último a la *Summa* de Santo Tomás, sino que habrá que situar sus palabras en el marco conceptual de su metafísica. Esto, pues veremos cómo es patente que esta definición no es solamente una tesis propia de nuestro autor sino una consecuencia de la concepción del ser y de lo que es esencialmente un ente individual como él mismo ha desarrollado. Así, en este capítulo me propongo el tratamiento y la aplicación de las nociones metafísicas de ser, esencia y participación respecto de la concepción suareciana de la bienaventuranza. Y es que sólo una comprensión de lo que es esencialmente un ente individual nos permitirá vincular una noción de esencia de la bienaventuranza con una realidad integral, es decir, con una realidad de partes esenciales interdependientes como las que componen al individuo mismo.

3.1. La esencia del ente finito y la analogía de atribución.

Todo ente, para Suárez, es una entidad finita o limitada, al punto que guarda una relación con Dios en la medida que su ser no es sino un ser participado. Podemos ver que todo ente en cuanto tal refiere a Dios como causa primera, lo cual nos permitirá explicar la naturaleza de su último fin o bienaventuranza. Para conseguir este propósito, a saber, cuál es el fundamento que permite a Suárez elaborar su concepción sobre la esencia de la bienaventuranza, es necesario examinar nuestro tema desde una perspectiva metafísica:

Aunque la disputación sobre el último fin sea propia de los filósofos morales, con todo la metafísica, que es la suprema sabiduría natural, no puede abandonarla por completo; porque del mismo modo que en otros géneros de causas considera las causas primeras, cosa que hemos llevado a cabo hasta aquí, así también en éste.⁴⁰⁵

El tema de Dios como último fin del ser humano puede ser abordado desde una perspectiva moral, donde se desarrolla un tratamiento en relación con nuestras acciones morales y cómo llegar a Dios; o bien, puede ser también abordado desde la metafísica, donde se tratará de este tema en relación con la esencia de Dios y su causalidad.

Examinar el tema del fin último con relación a la metafísica nos compromete a hablar sobre a qué género de causa corresponde dicho fin último en la medida que de Dios depende toda la causalidad de los otros fines y la participación en el ser; mientras que en la filosofía moral se

⁴⁰⁵ *DM*, XXIV, Sec. 1, p. 9.

trataría del tema en orden a las costumbres de los hombres y de estas acciones como medios para llegar a Dios⁴⁰⁶. Por eso, es importante ubicar el marco conceptual al que pertenecen las definiciones del propio Suárez sobre lo que concibe como la esencia de la bienaventuranza, ya que este también es un quehacer filosófico necesario para entender cómo Suárez acomoda sus principios metafísicos con el fin de establecer sus definiciones en teología.

Y es que, ¿qué es lo que busca Suárez sino ser un buen filósofo para ser competente en teología? Sanz nos dice: “El objetivo de las *Disputaciones* es ayudar a una mejor comprensión de la teología sobrenatural”⁴⁰⁷, y es que no hay que olvidar que el fin principal de la especulación metafísica de Suárez obedece a llegar a ser un buen teólogo como él mismo dice, de modo que se ve obligado a interrumpir sus *Comentarios Teológicos* para escribir estas *Disputaciones Metafísicas* ya que se lo exigía la necesidad de la investigación⁴⁰⁸. Por eso Sanz nos menciona que así “como en medio de la reflexión teológica aparecen cuestiones filosóficas que le llevan a interrumpir aquella para dedicarse a estas, también en el curso de la especulación filosófica reconoce haberse ocupado, aunque solo sea marginalmente, de cuestiones teológicas”⁴⁰⁹. De ahí que Suárez no sea de aquellos que escriben hasta concluir primero un tratado sin empezar otro, ya que consideran que hacer esto es parte de la naturaleza de la filosofía y de la teología mismas, y muchas veces no hay cómo evitarlo.

3.1.1. *La unidad del concepto de ente en relación con la analogía.*

Ante todo, hay que recordar cuál es el fundamento de todos los conceptos con los que trabajamos y de todas las propiedades que atribuimos tanto a Dios como a las creaturas. Y es que sólo por medio del concepto de ser es que podemos encontrar una base común para todas las cosas, desde Dios hasta las creaturas, pasando por todas las cosas que existen en la realidad. Incluso la analogía con que nos referiremos a la relación entre Dios y el ser humano sienta sus bases en torno al concepto de ser.

Digo, pues, en primer lugar, que al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*

⁴⁰⁷ SANZ, VÍCTOR, “Filosofía y Teología en Francisco Suárez”, en: *La Intermediación de Filosofía y Teología. Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Nicolás de Cusa, Suárez*, Edición y dirección por Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona: 2011, p. 96.

⁴⁰⁸ Cf. *DM*, Motivo y plan de toda la obra, Al lector, p. 17.

⁴⁰⁹ SANZ, “Filosofía y Teología en Francisco Suárez”, *op. cit.*, p. 96.

accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas estas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser.⁴¹⁰

Como vimos anteriormente, el concepto formal de ser evoca la idea de que percibimos por medio de nuestro acto de entender que las cosas son o existen, y que este *ser* puede predicarse de las cosas singulares, aunque no sólo de ellas, dado que todo lo que *es* de alguna manera conviene en *ser* como, por ejemplo, incluso los accidentes. De esta manera, el concepto formal de ser produce un solo concepto objetivo el cual se funda en la realidad de que hay cosas que son en tanto que son. Y lo que nos llama la atención en esta concepción de Suárez es que el ser puede ser predicado de todo lo que *es*, de modo que el concepto objetivo de ser es algo que elaboramos independientemente de toda entidad, incluso de Dios.

En torno a este punto, Uscatescu dice bien: “A Dios no le repugna caer bajo la noción general de ser real junto al ente finito, pues a pesar de que separe a Dios de la criatura un abismo, ambos convendrán, naturalmente, en ser reales (I 1, 3)”⁴¹¹. Y es que, en efecto, entre el ser de Dios y el ser de la criatura existe una infinita distancia porque sólo Dios es el ser necesario y eminente; no obstante, la criatura es también un ser propiamente hablando y en dicho sentido el ser puede ser predicado tanto de Dios como de ella misma: “De esta forma se desmarca Suárez de la línea tradicional representada por Tomás de Aquino, quien hará de Dios la causa del ser común a todas las cosas existentes”⁴¹². Todo lo que es, es ente, y no porque Dios sea la causa de la entidad de todas las criaturas dejará de ser él también un ente⁴¹³.

Este concepto de ser no es algo ficticio o fabricado por nosotros de manera arbitraria, sino que Suárez parte del hecho de que existe una cierta semejanza en la realidad que nuestro intelecto no puede ignorar con relación a la noción de *ser*. Este grado de mayor o menor semejanza es el que nos permite evaluar la realidad de donde abstraemos un concepto objetivo de ser:

⁴¹⁰ *DM*, II, Sec. 2, p. 377.

⁴¹¹ *USCATESCU*, *op. cit.*, p. 220.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Por esta razón, Dios será considerado por Suárez como un ente *individual* porque, aunque sea el ente perfectísimo, poseerá su propia entidad y naturaleza: “la naturaleza divina es de tal modo una en sí que no puede multiplicarse ni dividirse en varias semejantes; es, por tanto, una naturaleza individual y singular, por razón de la cual de tal modo es Dios uno numéricamente, que no puede de ninguna forma multiplicarse” (*DM*, V, Sec. 2, p. 568).

(...) efectivamente, nuestro entendimiento descubre [*invenit*] una mayor conveniencia entre la sustancia y el accidente que entre la sustancia y el no ser, o sea, la nada; también la criatura participa en cierto modo del ser de Dios, y se dice por eso que es, al menos, su huella, por cierta comunidad y semejanza en el ser; por esta razón estudiamos el ser de Dios arrancando del ser de la criatura, y lo mismo hacemos con el ser de la sustancia, a partir del accidente. Este es, finalmente, el motivo de que les atribuyamos ciertas propiedades o atributos comunes y otros semejantes; por consiguiente, existe [*est*] en la realidad misma cierta comunidad y semejanza entre todos los seres reales.⁴¹⁴

La semejanza evidenciada por nosotros en relación con las cosas nos demuestra que hay mayor conveniencia entre la sustancia y el ser que entre la sustancia y el no ser. De hecho, entendemos de esta misma manera nuestra participación con relación a Dios, ya que es a partir de nuestro ser individual que sabemos que existe un ser mayúsculo. Podemos relacionar el ser del accidente incluso con referencia al ser de la sustancia. De modo que sabemos por experiencia que se da una semejanza en la realidad que no depende de nuestro intelecto sino que, más bien, lo antecede. Dicha semejanza evidencia ciertas propiedades o atributos comunes que son la base de nuestro estudio. Barroso señala por eso: “(...) la verdadera certeza, la certeza característica de la metafísica como ciencia, se encuentra en los primeros principios, de tal forma que el conocimiento de Dios sólo será posible tras conocer las razones comunes del ser”⁴¹⁵.

Ahora bien, esta semejanza que es anterior a todo ejercicio de nuestro intelecto es, en efecto, algo que Suárez concibe como unidad formal, ya que ella consiste en aquello que guarda la criatura respecto de otra de modo que sea inteligible en potencia un concepto objetivo con unidad de razón. Nos dice Suárez:

(...) la unidad del concepto objetivo no consiste en una unidad real y numérica, sino en una unidad formal o fundamental, que no es otra cosa que la conveniencia o semejanza antes propuesta. (...) si dicho concepto objetivo es posible, tiene que ser trascendental, el más simple y, en este sentido, el primero de todos, y éstos son los atributos del concepto de ser. Aquella conveniencia se funda además en el acto de existir, que es como el elemento formal en el concepto de ente, pudiendo de aquí argumentarse también que así como el concepto objetivo del existir o existencia es uno, del mismo modo lo es el concepto de ente.⁴¹⁶

⁴¹⁴ *Ibid.*, II, Sec. 1, p. 384.

⁴¹⁵ BARROSO, *op. cit.*, p. 136.

⁴¹⁶ *DM*, II, Sec. 2, p. 384.

Todo concepto objetivo posee unidad de razón *cum fundamentum in re*, pero no real en sí misma. De este modo, somos capaces de producir el concepto objetivo de ser, el cual es reconocido a partir del hecho de que las cosas son o existen. Y es un hecho porque en la realidad se da el caso de que los entes son y existen, y por tal motivo el concepto objetivo de ente será también uno pues todo lo que es o existe conviene en una misma noción de ser.

De esta manera, podemos saber que todos los entes en tanto que son entes participan del concepto de ser. No es casual por ello la doble definición de ente que maneja Suárez heredada de la escolástica que describimos arriba⁴¹⁷: la de ente *como nombre* y ente *como participio*, siendo la primera la denominación de ente para todo aquello en cuanto posee una esencia real, como ya fue desarrollado arriba, mientras que la segunda conviene al ente en cuanto tiene acto de existir o de ser y no un mero ser potencial⁴¹⁸. De manera que, si bien podemos considerar a un grupo de entes existentes determinados, a saber, por ejemplo, hombres, caballos, perros, etc., en lo que respecta a sus esencias individuales o *estas* esencias, podemos considerarlos simultáneamente como entes reales en cuanto tales, dotados de existencia o ser actual. Por lo menos en este segundo sentido, en el ente como *participio*, podemos ver sin mayor detenimiento un rasgo común a todos los seres en general con relación a nuestro concepto objetivo de ser, concepto el cual albergará inclusive al mismo Dios, el ente supremo. De ahí que tanto la creatura como Dios participan del *ser* en tanto que podemos predicar de ambos el mismo concepto objetivo.

Sin embargo, para poder desarrollar esta relación entre las creaturas y su creador en el ser, es necesario señalar que nuestro concepto objetivo de ente sí guarda una misma razón formal para todo aquello que *es* porque es consecuencia de la unidad de nuestro concepto formal de ser, el cual es aprehendido cuando topamos con un ente singular en la realidad. Esta unidad del concepto formal en el ser, el cual responde a la unidad de razón formal hallada en todos los seres, permite establecer una analogía para todo aquello que *es*, dado que se da una misma forma de manera intrínseca en todos los analogados⁴¹⁹. Por eso Suárez señala:

En definitiva, todo se funda en lo que antes dijimos citando a Santo Tomás: que la analogía del ser no consiste en una forma que sólo se halle intrínsecamente en un

⁴¹⁷ Cf. *Supra.*, pp. 85-86.

⁴¹⁸ Cf. *DM*, II, Sec. 4, pp. 417-418.

⁴¹⁹ Cf. *Ibid.*, Sec. 2, pp. 372-373.

analogado y extrínsecamente en los demás, sino que consiste en el ser o entidad intrínsecamente participado por todos; toda las cosas tienen, por ello, conveniencia real en esta razón y, consecuentemente, tienen también unidad objetiva en la razón de ser.⁴²⁰

La analogía, para Suárez, es posible de ser establecida entre todos los entes debido a que de todos ellos se predica intrínsecamente que *son*. Es decir, no es que sólo un analogado principal sea *ser* por excelencia y los demás sólo lo sean extrínsecamente o con impropiedad. Todos los entes participan del ser, y es propio de la analogía reconocer su conveniencia en un concepto objetivo uno y su inconveniencia en grados, sin dejar de prestar atención a aquello que tienen de semejante en su razón formal, a saber, en el *ser*.

Esto es comprensible debido a que el ser es un trascendental, es decir, algo predicable de manera confusa abstrayendo todas las diferencias que existen en la realidad para formar un concepto objetivo uno en la razón de conveniencia o semejanza hallada entre varias cosas que cumplan con ella.

(...) para que un concepto objetivo sea racionalmente preciso respecto de las otras cosas o conceptos, no se requiere la precisión de las cosas [*rerum*] en sí mismas, sino que basta la denominación proveniente del concepto formal que representa al objetivo, porque, en efecto, mediante él no se representa al objeto [*obiectum*] según todo cuanto tiene de realidad, sino sólo atendiendo a dicha razón de conveniencia.⁴²¹

Y es que el concepto objetivo de ser posee unidad de razón y precisión por lo mismo que nuestro concepto formal de ser proviene de las cosas reales con la misma unidad formal o conveniencia que se encuentra en la realidad. Es decir, nuestro concepto formal aprehende aquello que es formal en el ente individual y con ello atiende a aquello que servirá de base común para la producción del concepto objetivo. Ciertamente, las cosas singulares en cuanto tales encierran múltiples diferencias o inconveniencias en relación con otras, no obstante, ello no impide que nuestro intelecto encuentre por medio de su conocimiento directo aquello en lo que dichas cosas son semejantes y, posteriormente, forme un concepto objetivo con precisión.

En virtud de lo anterior, es lógico que Suárez conciba por medio del concepto de ser una base común para relacionar todo aquello que *es* o existe: “(...) mediante el concepto formal de ser no se representa Dios, ni la sustancia creada, ni el accidente según el modo de su existencia

⁴²⁰ *Ibid.*, pp. 384-385.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 386.

real ni según sus diferencias, sino sólo en cuanto de algún modo convienen entre sí y son semejantes (...)”⁴²². De modo tal que todo participa del ser, desde Dios hasta la creatura más ínfima. Así: “(...) el concepto de ser no sólo se prescinde de las criaturas, sino también de Dios; mas como en Dios no se da distinción real entre el concepto de ser, en cuanto tal, y el concepto de tal ser, es decir, del ser increado e infinito, tampoco, por lo tanto, se da en los demás seres”⁴²³. Por lo que tenemos así que el ser en cuanto tal es participado por todo lo que existe, aunque a Dios le corresponderá el ser en grado máximo porque su esencia consiste en ser *necesariamente*. Y será en esto donde se funda la analogía para Suárez, ya que al predicarse el ser de todo aquello que *es* aunque con distinción de grados de ser, el *ser* se predicará analógicamente y no unívocamente: “la analogía del ser no consiste en una forma que sólo se halle intrínsecamente en un analogado y extrínsecamente en los demás, sino que consiste en el ser o entidad intrínsecamente participado por todos”⁴²⁴. Y es que será importante retener esta definición, porque a veces sorprende que algunos estudiosos hayan confundido a la analogía con la univocidad⁴²⁵. Para Suárez, el ser no puede predicarse unívocamente porque no todos los seres lo poseen bajo el mismo grado de ser, es decir, Dios posee un ser mayor con relación al de la creatura, quien posee un ser menor.

Dios posee el ser perfecto, pero las creaturas lo poseen con mayor o menor perfección, y por eso es que el ser debe predicarse analógicamente, pues en cierto modo todo lo que existe posee ser, aunque no en el mismo grado. La analogía, pues, funda la conveniencia y inconveniencia propia de algunas predicaciones tales como el ser. De ahí que Hellín haya dicho: “La analogía intrínseca es la del término que significa un concepto objetivo único, que se verifica propia e

⁴²² *Ibid.*, p. 386.

⁴²³ *Ibid.*, Sec. 3, p. 407.

⁴²⁴ *Ibid.*, Sec. 2, p. 385.

⁴²⁵ Tal es la confusión de Bazán, quien en un trabajo suyo intenta acuñar la expresión “unidad lógica” para referir a aquella predicación que se da en el mismo sentido entre dos cosas, por ejemplo entre Dios y el hombre, los cuales son *ser* (BAZÁN LAZCANO, MARCELO, “El concepto objetivo del ente como tal en Suárez”, en: *Revista Filosófica*, Vol. 35, Semestre I, Valparaíso: 2009, p. 50). Podríamos pensar, empero, que usar la expresión que él propone no hace daño a la interpretación sobre el ser de acuerdo con Suárez; sin embargo, conforme se avanza en la lectura de su artículo se hace patente que Bazán confunde estos modos de predicación, pues afirma que el ser se predica unívocamente entre el hombre y Dios ya que la analogía de atribución intrínseca marca más bien “la desigualdad de Dios con respecto a la criatura” (Cf. *Ibid.*, p. 59). De modo que es claro que el autor confunde o no conoce que por definición la predicación analógica preserva tanto la igualdad como la desigualdad en un mismo predicado con relación a dos cosas. Ello lo ha llevado a introducir dicha expresión de “unidad lógica” para referir a aquel predicado que sería en cierto sentido igual o unívoco dentro de una analogía. Su interpretación es equivocada o cuanto menos innecesaria, porque ni Suárez escribe con dichos términos, al menos no en este caso, ni se ha interpretado rectamente el uso que tiene la analogía en la tradición escolástica.

intrínsecamente en los inferiores con diversidad fundada en el orden esencial de prioridad y de posterioridad”⁴²⁶.

Esta distinción en los grados de ser funda la desemejanza que hay entre Dios y las creaturas pero sobre la base de una semejanza en el ser. Por eso dicha desemejanza será establecida por Suárez como la distinción entre el ente infinito y el ente finito. Esto, porque todo lo que es, o bien es Dios, o bien simplemente goza de un grado de participación en el ser, ya que de lo contrario estaríamos hablando de la nada, el no-ser absoluto. Sobre la base de la semejanza en el ser no hay distinción entre el ser de Dios y el ser de la creatura, y esto porque el ser está siendo predicado a partir de un mismo concepto objetivo. De manera que la distinción no provendrá de la precisión del predicado en sí mismo sino sólo de la desemejanza en los grados de ser de la creatura con relación al ser de Dios, es decir, de la finitud de la creatura con relación a la infinitud de Dios. Así: “(...) tal división es adecuada al ente; puesto que fuera de Dios y de las criaturas no puede pensarse ente alguno, (...)”⁴²⁷. Todo lo que es o existe, o bien es una entidad finita, o bien tiene que ser la entidad infinita, que es Dios, porque el solo hecho de ser implica poseer un ser finito y limitado o bien el mismo ser infinito del que emana toda realidad, a saber, el ser de Dios⁴²⁸. En caso contrario, no sería posible la analogía, ya que no habría un factor de semejanza que sea a su vez portador de la desemejanza, a saber, el ser. Todo ente le debe su entidad a este primer ser: “Es preciso, pues, detenerse en un ente que posea el ser por sí mismo, del que reciban su origen todos los que únicamente poseen un ser recibido”⁴²⁹. Y así, este ente supremo o ser necesario es Dios, el cual lo es por sí mismo. Suárez nos dice:

Pues, cuando se dice que existe «de suyo» o «por sí», aunque parezca algo positivo, no añade, sin embargo, al ente mismo más que negación, ya que el ente no puede existir por sí mediante un origen o emanación positiva; se dice, pues, que existe por sí mismo

⁴²⁶ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez, op. cit.*, p. 26.

⁴²⁷ *DM*, XXVIII, Sec. 1, p. 193.

⁴²⁸ De ahí que Iturrioz haya dicho en un trabajo suyo, el cual no versa directamente sobre la filosofía de Suárez aunque se percibe claramente la influencia suareciana, que: “La verdadera razón del ser finito la hemos de buscar en la verdadera concepción de la analogía. El ser finito en cuanto ser y en cuanto finito es todo él ser y nada más que ser; y en cuanto ser y en cuanto finito es todo él imperfecto, finito y limitado. (...) formulemos esa intrínseca limitación en una expresión analógica, o llamémosla participación, comunión.” (ITURRIOZ, JESÚS, “Lo finito y la nada”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II, Mendoza: 1949, pp. 796-797). Y es que, en efecto, la analogía del ser calza perfectamente con la distinción entre ente finito y ente infinito heredada por Suárez.

⁴²⁹ *DM*, XXVIII, Sec. 1, p. 195.

en cuanto posee el ser sin que emane de otro, negación mediante la cual explicamos la perfección positiva y simple de un ente que de tal manera implica en sí y en su propia esencia la existencia misma que no la recibe de ningún otro, perfección que no posee el ente que no tiene el ser si no es recibido de otro.⁴³⁰

El ente supremo, Dios, es el ente por sí y necesario. Y esto no debe ser entendido como una propiedad que se le añade a Dios sino tan sólo como la negativa de ser un ente divisible, contingente, o causado. De esta manera, Dios posee en su misma esencia la necesidad de su existencia, ya que en él hay simplicidad absoluta. Por eso, Dios será el ser por esencia, y la criatura lo será por participación.

Así, en Dios no sólo no habrá distinción real entre su esencia y su existencia, como dicho sea de paso admite Suárez que tampoco lo habrá en la criatura, sino que incluso esta distinción de razón que adjudicamos entre la esencia y la existencia en el caso de la criatura será entendida de modo diferente en Dios por más que la posea también sólo de razón. Y es que entendemos a una criatura como ser contingente en virtud de una agregación real de su ser a la especie, ya que la especie por sí sola no es nada, de donde resulta una cosa singular con esencia real y ser individual. Esto, porque como hemos visto la criatura es primeramente un ente posible, y sólo en el momento en que Dios le otorga el ser o la existencia dicho ente posible pasa posteriormente a ser un ente en acto.

No obstante, no ocurre así con Dios, ya que al definir su ser como necesario estamos identificando su esencia con su existencia y, por tanto, no estamos agregando nada al ser en cuanto tal, puesto que Dios se identifica plenamente con su ser; Dios es el ser necesario y es imposible que Dios sea un ente posible porque su esencia consiste en el ente en acto *per se* o en el ser eminente del cual emana el ser o existir para todas las demás criaturas: “For Suárez, ‘act’ refers to existence. Pure act, then, is said of a being whose being (*esse*) excludes any potentiality with respect to its state of existence”⁴³¹. Y es que, en efecto, Dios es el acto puro, el ser absoluto que evidentemente carece de potencialidad alguna: “con el nombre de *acto puro* se significa la realidad que carece de toda potencialidad, a la que se da el nombre de acto en cuanto incluye la existencia, que es la última, o mejor la primera actualidad de una cosa”⁴³².

⁴³⁰ *Ibid.*, pp. 195-196.

⁴³¹ CANTENÑS, BERNARDO J., “Francisco Suárez”, en: *Early Modern Philosophy of Religion*, Edited by Graham Oppy and N. N. Trakakis, New York: 2014, p. 84.

⁴³² *DM*, XXX, Sec. 3, p. 375.

Ahora bien, esto no significa solamente que Dios es el principio del ser de todas las creaturas en cuanto a su origen, sino que también: “Since this concept of pure act describes a perfection of God in terms of what is excluded from his essence, it is classified as a negation”⁴³³. Es decir, ya que Dios es el acto puro y con esto podemos decir que su ser no es emanado de otro, es necesario que Dios posea el ser no sólo primero sino también perfecto, de hecho, el ser total:

*Dios es el ser mismo por esencia, luego es infinito en perfección, parece que se funda inmediatamente incluso según el pensamiento de Santo Tomás, en que el ser infinito por esencia consiste en una negación que expresa la perfección absoluta de Dios y no imperfección alguna; (...) La fuerza de esta ilación parece consistir principalísimamente en que, por no participar de nadie Dios el ser o la razón de ente, sino por ser lo que es por sí mismo y por necesidad de su intrínseca naturaleza, no puede poseer en sí la razón y perfección de ser disminuida y de un modo sólo cuasi parcial; por consiguiente incluye de algún modo todo el ente y la perfección total del ser.*⁴³⁴

Al ser Dios el ente infinito por esencia, es natural que posea toda la perfección del ser en cuanto tal. No sólo es un ente existente sino el ser de toda esencia o realidad asociada a lo que perfecciona a las creaturas. De ahí que todo bien esté incluido en la esencia y perfección divina. Y es que, al no ser un ente participado Dios, es necesario que su ser incluya el ser máximo o infinito, el ser total en sí.

Por estos motivos, no es posible decir que la distinción entre la esencia y la existencia de Dios, que es de razón, sea entendida por igual tanto en él como en la creatura. Justamente, la negación de la que hablamos en Dios, al decir que es infinito, se dice porque su esencia alberga eminentemente todas las perfecciones que en las creaturas hallamos de un modo imperfecto, pero en tanto que en Dios estas perfecciones se encuentran eminentemente, es decir, sin que emanen de otro. Socorro Fernández señala por eso: “Si la perfección divina es infinita porque incluye toda perfección posible, la infinitud divina deberá entenderse como la posesión de toda perfección posible”⁴³⁵. En otras palabras, que la esencia de Dios es infinita justamente porque posee todo bien que pueda perfeccionar a la creatura.

⁴³³ CANTENÑS, *op. cit.*, p. 84.

⁴³⁴ *DM*, XXX, Sec. 2, p. 370.

⁴³⁵ FERNÁNDEZ, SOCORRO, *op. cit.*, p. 180.

Dijimos antes⁴³⁶ que, según Suárez, la distinción de razón entre la esencia y la existencia en Dios sólo la elaboramos a partir del hecho de que en la creatura sí es posible distinguir entre la esencia real y su entidad actual, o entre la esencia posible y la esencia en acto, debido a que las cosas no son sino nada antes de pasar a existir. Ahora bien, de acuerdo con Suárez, cuando digamos que Dios es *ser por esencia* esto no significará, como en el pensamiento de Santo Tomás, que entonces tenga que haber una distinción real entre la esencia y la existencia en la creatura, sino que esto significará simplemente que la creatura será contingente o *ser por participación*. Así, en Dios no es posible distinguir entre su esencia y su existencia al modo como sí sería posible distinguir una esencia posible y dicha misma esencia de una creatura en acto al tratarse de un ente contingente, ya que Dios es el ser único en grado máximo y, por definición, su existencia no añade nada positivo a su esencia por tratarse del ente necesario.

En Dios, su esencia encierra todas las perfecciones, de modo que el ser o existencia le son inseparables, mientras vemos que en la creatura su ser o existencia sí agrega algo real a la especie, a saber, la diferencia individual como señalamos arriba⁴³⁷; de ahí que no haya distinción real entre la esencia y la existencia de la creatura, así como tampoco la hay en Dios, pero eso no significa que la creatura también sea un ser necesario. Así, el que Dios sea el ser por esencia o definición, en Suárez, significará que la diferencia esencial entre Dios y la creatura no consiste en algún tipo de distinción real entre esencia y existencia para la creatura, sino en que Dios es el *ser por esencia* y la creatura es un *ser por participación*.

De esta manera, queda descartada la tomista distinción real entre esencia y existencia para el sistema suareciano, y, por tanto, habrá que decir que el único vínculo posible entre Dios y la creatura será su propio ser individual y singular. Y es que, en efecto, la razón de *ente real* para Suárez es la del ente individual y singular, el ente real, sea posible o actual, porque: “(...) todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales. Digo *inmediatamente* para excluir las razones comunes de entes que, como tales, no pueden existir inmediatamente (...)”⁴³⁸. De manera que, al no haber predicados distintos realmente de los entes individuales y singulares, puesto que no hay esencia real aparte del mismo ente concreto, sólo podrá haber predicados distintos a modo de conceptos

⁴³⁶ Cf. *Supra.*, p. 114.

⁴³⁷ Cf. *Supra.*, pp. 27-28.

⁴³⁸ *DM*, V, Sec. 1, p. 566.

objetivos con unidad de razón. En otras palabras, todo lo que comparte un mismo predicado no lo hace sino en virtud de una sola operación del intelecto, por lo que en la realidad no existe dicha propiedad con unidad real. Y esto justamente porque no hay distinción real entre esencia y existencia sino sólo de razón, ya que todo ente *real* y su esencia es propiamente algo individual y singular.

Así, Suárez agrega en torno al ser necesario de Dios: “(...) se entiende lo absolutamente necesario en la razón de existir, sentido según el cual se llama ente necesario al que posee el ser de tal manera que no puede carecer de él, siendo distinto u opuesto a él aquel ente que existe de tal manera que puede no existir, (...)”⁴³⁹. Y este será el sentido en que Dios y las creaturas se oponen, ya que éstas no son necesarias mientras que Dios sí lo es. Dios es el ente infinito, mientras que las creaturas son los entes finitos. Así, es sabido que: “(...) se dan entes que reciben el ser de otro; a estos seres, pues, por no poseer el ser por sí mismos, no les es contradictorio desde este punto de vista el no existir; y, por otra parte, igual que depende de otro, del cual reciben el ser, igualmente pueden también no recibirlo (...)”⁴⁴⁰. Por todo ello, como dijimos, esta distinción nos conduce al tema del *ser por participación*, pues al ser Dios el ente supremo y eminente es necesario asumir que esta relación entre él y las creaturas es vertical o por medio de grados de participación.

(...) hay un ente que es por esencia y otro por participación, expresiones que en realidad equivalen a las anteriores; en efecto, se llama ente por esencia al que por sí mismo y en virtud de su propia esencia posee el ser esencialmente sin haberlo recibido o participado de otro; por el contrario, se llama ente por participación a aquel que no posee el ser si no le ha sido comunicado y participado por otro.⁴⁴¹

Dios es el ente por esencia porque, por definición, no puede no ser; mientras que las creaturas son entes participados, porque no está en la definición de su esencia o ser individual el existir necesariamente. Por lo tanto, si bien a todos los entes se les puede predicar el ser a partir de un concepto objetivo, ahora hablamos de que Dios posee el ser en grado máximo mientras que las creaturas sólo por participación con relación a Él.

Se mantiene, entonces, la razón para Dios de ser la primera causa, con lo que no sólo es creador sino origen y fundamento de toda virtud de la creatura en cuanto al ser: “Igualmente,

⁴³⁹ *Ibid.*, XXVIII, Sec. 1, p. 196.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 199-200.

por darse entre Dios y la criatura cierta semejanza, puesto que se encuentran en la relación de causado y de causa; luego se dará sobre todo en la razón de ser, que es la primera de todas”⁴⁴². De manera que queda claro así el orden de jerarquía entre Dios y las criaturas con relación al ser y a todas las demás propiedades o perfecciones que se puedan predicar de ambos. El que Dios sea entendido por Suárez como *ser por esencia* nada tiene que ver con que haya distinción real alguna entre la esencia y la existencia en la criatura, sino simplemente que el ser de la criatura se distingue del de Dios en que es un *ser por participación*. Por eso Hellín menciona que: “Dios por su mismo ser y no por cosa añadida, es ser por esencia, infinito y fuente de todo ser, y la criatura por su mismo ser es ser por participación, o sea por imitación de la divina esencia y con indigencia esencial de la acción divina para existir”⁴⁴³. Esto, porque la criatura es un ser o esencia individual la cual guarda una relación de dependencia con Dios, y esta relación está mediada por lo que es una criatura en sí, a saber, un ente individual cuya unidad real consiste en ser él mismo en cuanto ente individual. El que Suárez no suscriba una distinción real entre esencia y existencia no niega, que las criaturas sean contingentes, sino simplemente niega que la realidad de su esencia en acto sea algo distinto del ente individual mismo. Por lo tanto, negar que la criatura sea *ser por esencia* no es sino afirmar que sea un *ser por participación*.

De esta manera, queda establecido que nuestra relación con Dios se ve mediada metafísicamente hablando por la analogía, ya que todo lo que sea predicable de ambos lo será tanto en un mismo sentido como simultáneamente en un sentido diverso:

Otros argumentos son propios y característicos del ente en cuanto se le compara con Dios y con las criaturas. Entre ellos, el primero y fundamental parece ser el que toca Santo Tomás más arriba; efectivamente, cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa, el nombre que le sea común a ambos no se dice unívocamente de ellos, sino analógicamente; ahora bien, las criaturas son efectos de Dios que no igualan su virtud; por consiguiente, no son entes unívocamente en comparación con Dios, sino analógicamente.⁴⁴⁴

Las criaturas comparten con Dios el ser, y éste no es predicado de ambos con univocidad porque su fundamento compartido no contiene una igualdad entre el efecto y la primera causa prescindiendo de los grados correspondientes. El ser no se predica de Dios y de las criaturas

⁴⁴² *Ibid.*, Sec. 2, p. 220.

⁴⁴³ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, op. cit., p. 232.

⁴⁴⁴ *DM*, XXVIII, Sec. 2, p. 223.

idénticamente sino por medio de la semejanza. Ello hace que nuestra relación con Dios sea establecida por medio de la analogía, ya que siempre habrá una razón en común pero, a su vez, una diferencia de grados con el fin de marcar una cierta distancia entre el ser de Dios y el de la creatura.

Así, Suárez aclara que el concepto de ente no puede ser predicado con univocidad de Dios y de la creatura, sino que esta predicación es analógica, de modo que se preserven tanto la unidad como las diferencias de grado entre uno y otro.

(...) la criatura no iguala la virtud de Dios en ninguna de las razones según las cuales procede de Él, bien se trate de la razón de ente, bien de la de sustancia, bien de cualquier otra. Porque en Dios la razón de ente es tal que incluye esencialmente toda la perfección del ente; en cambio, en la criatura no se encuentra con estas características, sino determinada y limitada a un género de perfección; por tanto, la criatura no se adecua con Dios ni siquiera en la razón común de ente; luego el ente no se predica de Dios y de la criatura según una misma razón adecuada; luego tampoco puede predicarse unívocamente.⁴⁴⁵

La virtud de la creatura no iguala a la de Dios, ni en el ser ni en ninguna de las razones o perfecciones que se puedan predicar de ambos con semejanza. Dios es el ente perfecto, la creatura no lo es. Por tanto, toda razón en la que sea la creatura semejante a Dios no será predicable unívocamente sino analógicamente.

Por este motivo, cabe resaltar que en Dios la misma esencia de su ser incluye su perfección, la razón de substancia, de sabiduría, de justicia, etc., por lo que Dios incluye esencialmente al ser mismo y *a se*, mientras que la criatura, al consistir su entidad en una dependencia lo tiene *ab alio*⁴⁴⁶, de modo que la creatura siempre se entenderá con referencia a su primer analogado, que es Dios. Así: “Esta es la causa por la que se dice que la razón de ente está en Dios por esencia, mientras que en las criaturas lo está por participación”⁴⁴⁷, y es que definitivamente todo lo que es en la creatura no puede consistir sino en una participación analógica con relación a Dios, desde su misma entidad hasta el ser de todas aquellas propiedades positivas en que puede convenir con él para su bien. De ahí que Hellín decía sobre la analogía empleada por Suárez: “Esta semejanza es la que, según Suárez, hay entre Dios y las criaturas en los diversos predicados positivos y absolutos comunes a entrambos. La Sabiduría de Dios es

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 225-226.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 226.

parecida a la sabiduría de la criatura inmediatamente y por sí”⁴⁴⁸; y es que predicar la sabiduría tanto de Dios como del ser humano es decir algo semejante y desemejante a la vez, porque de ambos se predica que saben, aunque sólo de Dios se predica eminentemente, como cuando decimos que es omnisciente, mientras que del ser humano se predica sólo en cierta magnitud. Ahora bien: “aunque se reconoce la infinita distancia de la una a la otra, sin embargo, ambas sabidurías llenan la descripción de ser una entidad conscia [*sic*] y notificativa de objetos”⁴⁴⁹, ya que no es posible establecer la comparación analógica si no es porque de ambas sabidurías se forma un concepto objetivo uno, conciso y comunicativo. Aunque, cabe resaltar que, de todas maneras, la sabiduría del ser humano posee una distancia infinita con relación a la sabiduría de Dios porque, evidentemente, no importa cuánto pueda saber un ser humano siempre representará su conocimiento algo finito y limitado. De manera que, por mucho que sepa un ser humano, dicha cantidad de sabiduría no marca una distancia medible en comparación con la sabiduría divina. Y esto porque, si lo hiciera, entonces la sabiduría divina no sería infinita.

En el ejemplo mencionado, es patente que existe tanto semejanza como desemejanza entre ambas sabidurías. Ahora bien, este predicado, el *ser sabio*, no es el único que se puede predicar entre Dios y el ser humano, sino que hay muchos otros predicados que guardan esta relación de conveniencia y inconveniencia de manera simultánea. De ahí que sea necesario, para Suárez, establecer la analogía, ya que en muchos predicados existe unidad de concepto pero no totalmente idéntica sino con cierta diferencia de orden: “What the concept represents is the agreement between things, their *convenientia et similitudo*. Analogy enters the picture because the concept does not relate to the things picked out with an equal *habitus* or *ordo*”⁴⁵⁰. Y es que, justamente, es en torno a un concepto objetivo común que guarda un orden de prioridad y posterioridad del que resulta la analogía: “Infinite being exists *per se*, finite being exists from another, substance exists *per se* and accidents exist because of substance”⁴⁵¹, y, así, de ello resulta la necesidad de la misma, porque si prescindieramos de la analogía no podríamos explicar muchas cosas acerca de Dios, como el que sea el ser infinito, omnisciente,

⁴⁴⁸ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, op. cit., p. 171.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ ASHWORTH, E. J., “Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background”, en: *Vivarium*, Vol. 33, N° 1, Brill: 1995, p. 74.

⁴⁵¹ *Ibid.*

omnipotente, etc. Por eso, ya que el ente no puede ser ni equívoco ni unívoco con relación al ser de Dios y de la creatura, resta que sea análogo⁴⁵².

3.1.2. *El ser por participación y la analogía de atribución intrínseca.*

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué clase de analogía es la que se puede establecer entre Dios y la creatura bajo esta concepción? Hay dos posibilidades: la analogía de proporcionalidad y la analogía de atribución. No obstante, Suárez considerará que no puede haber una relación con Dios por medio de una analogía de proporcionalidad porque esta clase de analogía alberga “algo de metáfora e impropiedad del mismo modo que reír [*ridere*] se predica del prado por aplicación metafórica; en cambio, en esa analogía del ser [de Dios y la criatura] no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es verdadera, propia y absolutamente; (...)”⁴⁵³. En efecto, *reír* puede aplicarse a un prado así como a un ser humano en la medida que el prado también cumpla con la propiedad de *ridere*, a saber, lo que en latín admite dos significados relativamente distintos: reír y brillar. De manera que podemos decir que, en efecto, el prado *brilla* así como el hombre *ríe*, sin embargo, esta analogía de proporcionalidad evidencia cierta metáfora debido a que no se puede predicar *ridere* del hombre y del prado en un mismo sentido, por lo que dicha analogía de proporcionalidad no preserva un mismo concepto objetivo que permita establecer la comparación analógica en virtud de la semejanza y desemejanza entre dos cosas sino una mera metáfora.

Por eso, Hellín explica muy bien cuando dice que: “La analogía intrínseca de proporcionalidad es la del término que significa una forma, (...) pero no con semejanza formal que quepa en un concepto objetivo único prescindido imperfectamente de los inferiores, sino con semejanza de proporciones (...)”⁴⁵⁴; y es que, en efecto, ¿acaso significa *ridere* lo mismo en el hombre y en el prado? Pues no, porque prescindiendo de la comparación metafórica misma nadie podría elaborar un concepto objetivo único que refiera tanto al hombre que ríe como al prado que brilla. Por tanto, son conceptos objetivos distintos los que tenemos en la mente cuando oímos que el predicado *ridere* se atribuye al hombre y al prado. No es casual que en español estos conceptos objetivos distintos refieran también a términos claramente diferentes, los cuales son

⁴⁵² Cf. *DM*, XXVIII, Sec. 2, p. 227.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁵⁴ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez, op. cit.*, p. 26.

reír y brillar. De ahí que para Suárez no pueda predicarse dicho término *ridere* por medio de verdadera analogía: “La definición suareziana de la analogía se puede formular así: término análogo es el término común que se dice de muchos, parte en el mismo sentido y parte en sentido diverso”⁴⁵⁵.

Ahora bien, ¿de dónde viene, entonces, esta analogía de proporcionalidad? ¿Por qué Suárez, a pesar de que la rechaza, la considera dentro de la discusión? Hay que responder con que esta analogía de proporcionalidad fue utilizada también para explicar estos mismos predicados, incluyendo naturalmente el predicado del *ser*. De hecho, Suárez ha sido criticado por múltiples estudiosos, quienes se afirmaron seguidores de Santo Tomás, presuntamente por traicionar al esquema de la filosofía tomista. García López señala que, por ejemplo, la concepción que presenta Suárez sobre la analogía es “exclusivista” e “inadmisible”⁴⁵⁶, pues nos dice que así como la analogía de atribución intrínseca es ‘vertical’, “la analogía de proporcionalidad propia es más bien ‘horizontal’, y no entraña de suyo un orden de prioridad y posterioridad, pero sí comporta el que entren en ella al menos cuatro términos, comparados dos a dos”⁴⁵⁷.

Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿y sin ese carácter de prioridad y posterioridad es posible sostener una analogía? ¿No estaríamos, más bien, en una predicación unívoca o equívoca? Y es que, justamente, la predicación análoga se utiliza porque los predicados guardan un orden de grados para Suárez, de modo que sin dicha ordenación no es para él necesaria la predicación analógica. Y es que García López prosigue diciendo: “Y esto también conviene al ente, que entraña de suyo una dualidad entre el sujeto del ser (o sea, la esencia individual) y el acto de ser, y una cierta relación entre esos dos principios que lo constituyen”⁴⁵⁸, de manera que ahora podemos percatarnos mejor acerca de por qué dicha analogía de proporcionalidad es importante según él para Santo Tomás, a saber, por la distinción real entre esencia y existencia. No obstante, hemos dicho que para Suárez no hay tal distinción tomada en sentido *real*, porque *real* es sólo el ente individual, de modo que la proporción entre, por ejemplo, el ser de Dios respecto del ser del hombre, no versa, como

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁵⁶ Cf. GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona: 2001, p. 37.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*

dijimos arriba⁴⁵⁹, sobre el hecho de que en uno no haya distinción real entre esencia y existencia y en el otro sí la haya, sino simplemente en que, como ambos seres son individuales y sus esencias también lo son, uno será el ente *por esencia* y el otro lo será *por participación*.

García López no está refutando a Suárez ya que no lo lee en su propio lenguaje, prueba de ello está en lo que dice a continuación: “Por eso puede perfectamente establecerse que la esencia de la sustancia se compara a su ser de manera semejante a como se compara la esencia del accidente al ser del mismo, y así en otros casos”⁴⁶⁰; y es que, para Suárez, afirmar esto no tendría sentido porque la esencia y el ser de una sustancia serían lo mismo realmente, así como la esencia y el ser de un accidente también, y todo esto en función de que no habría nada esencial con unidad real independientemente de la multiplicidad de realidades individuales. Ahora, lo que García López querría decir, de acuerdo con Suárez, es que la relación entre una sustancia y su ser actual, así como entre un accidente y su ser actual, estriba en una relación o comportamiento que son el mismo en ambos casos, de donde surge dicha proporcionalidad. Empero, de ahí a decir que por eso hay analogía no sería apropiado, justamente porque faltaría el carácter de prioridad y posterioridad que, en todo caso, sólo se podría establecer por medio del *ser* de la sustancia y el *ser* del accidente, ya que éste depende de aquél⁴⁶¹. Nos dice Suárez:

⁴⁵⁹ Cf. *Supra.*, pp. 114-115.

⁴⁶⁰ GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista, op. cit.*, p. 37.

⁴⁶¹ El mismo parecer de Santo Tomás es confuso y a veces intercambia ambos tipos de analogía. Por ejemplo, podemos citar lo siguiente: “(...) cuanto se afirma de Dios y de los otros seres se predica, no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, o sea, por orden o relación a alguna cosa. Y esto puede ser de dos maneras. La primera, cuando muchos guardan relación con uno solo; por ejemplo, con respecto a una única salud, se aplica el concepto *sano* al animal como sujeto; a la medicina, como causa; al alimento, como conservador; y a la orina, como señal. La segunda manera es cuando se considera el orden o relación que guardan dos cosas entre sí, y no con otra; por ejemplo, el *ser* se predica de la sustancia y del accidente, y no porque la sustancia y el accidente se refieran a un tercero. Por lo tanto, dichos nombres no se predicán analógicamente de Dios y de las criaturas en el primer sentido, sino en el segundo; de lo contrario sería suponer algo anterior a Dios” (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles, op. cit.*, Vol. I, p. 129); de donde es patente que la consideración de Santo Tomás acerca de lo que se puede predicar como el *ser* de las cosas respecto de Dios implica necesariamente esta gradación donde Dios es el sumo Ser, y las criaturas son seres participados, no habiendo una tercera noción de ser de la cual Dios y las criaturas participen, ya que dicha noción sería anterior al ser de Dios así como *sano* refiere al animal, a la medicina, al alimento, etc., y nunca en un mismo sentido. Por otro lado, también podemos citar lo siguiente: “(...) cuando algún nombre que se refiera a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas. Ejemplo: Cuando damos al hombre el nombre de *sabio*, estamos expresando una perfección distinta de la esencia del hombre, de su capacidad, de su mismo ser y de todo lo demás. Pero cuando este nombre lo damos a Dios, no pretendemos expresar algo distinto de su esencia, de su capacidad o de su ser. Y así, cuando al hombre se le da el nombre de *sabio*, en cierto modo determina y comprende la realidad expresada. No así cuando se lo damos a Dios, pues la realidad expresada queda como

Por mi parte, pienso que aquí debe decirse lo mismo que se ha dicho acerca del ente común con respecto a Dios y a las criaturas, a saber, que en este punto no se da propiamente analogía de proporcionalidad, sino sólo de atribución. No que nosotros no podamos considerar esa proporción, según la cual, así como se comporta la sustancia con respecto a su ser, así se comporta el accidente con respecto al suyo; pues, de igual modo que en la realidad se da ciertamente una proporción, así también puede ser considerada por nosotros; sino que el accidente no es ni se denomina ente en virtud de dicha proporción, a no ser en virtud de su ser intrínseco, por el cual se constituye en el orden de los entes.⁴⁶²

Según Suárez, ciertamente, hay un comportamiento entre la sustancia respecto de su ser y el accidente respecto del suyo, pero este comportamiento no funda una analogía. Para que haya verdadera analogía es necesario que haya un predicado propio o intrínseco del cual se pueda decir que pertenece a las entidades en comparación, y ello sólo es posible por medio de una analogía de atribución intrínseca, no de proporcionalidad. Para establecer una analogía de proporcionalidad con respecto al ente sería necesario que el ente sea tal en virtud de dicha proporcionalidad, y no lo es. Ya que, como es patente, el ente sólo se denomina *ente* en virtud de su ser intrínseco y no por alguna proporcionalidad que guarde con otra cosa.

Así, la analogía de proporcionalidad, al ser aquella donde la semejanza no reside en las formas sino en relaciones o proporciones, y éstas no cumpliendo con el requisito fundamental de ser predicados propios con unidad de concepto objetivo, Suárez concluye que esta analogía de proporcionalidad es tan sólo metafórica y no es, por tanto, metafísica. Por eso Hellín señala: “Y esta es la razón por qué el concepto de ser es análogo metafísicamente, porque él es la razón de convenir y disconvenir, y es imposible que un concepto objetivo que conviene a todos los inferiores formal e intrínsecamente, (...), se verifique de manera uniforme”⁴⁶³; y esto porque es evidente que el concepto de ser guarda prioridad y posterioridad con relación a las

incomprendida y más allá de lo expresado con el nombre. Por todo lo cual se ve que el nombre *sabio* no se da con el mismo sentido a Dios y al hombre. Lo mismo cabe decir de otros nombres. (...) Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto es, proporcionalmente. (...) De este modo, algunos nombres son dados a Dios y a las criaturas analógicamente, y no simplemente de forma equívoca o unívoca. (...) Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas” (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología, op. cit.*, Vol. I, pp. 187-189); de donde vemos que esta proporcionalidad entre los predicados dables a Dios y al hombre se distinguen en el modo en cómo están en ambos, a saber, en Dios de modo sublime, por ser en esencia la perfección, y en el hombre de modo causado. Con todo, esta analogía presupone la de atribución, ya que no se puede entender la relación u orden a Dios si no es porque no hay univocidad pero tampoco equivocidad.

⁴⁶² DM, XXXII, Sec. 2, p. 246.

⁴⁶³ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez, op. cit.*, p. 242.

creaturas, de modo que el concepto de ser debe darse, ante todo, metafísicamente. Por tanto, para que haya analogía metafísica es necesario que haya un mismo concepto objetivo que sirva como predicado con el fin de establecer un orden entre un primer analogado y los demás.

Por otro lado, alguien podría decir que, empero, hay analogía de proporcionalidad, por ejemplo, en cuanto decimos que dos y cuatro se relacionan con tres y seis en la proporción de lo *doble*, de manera que alguna semejanza resida en esta proporción y, por tanto, se pueda establecer este tipo de analogía. Sin embargo, para Suárez, “no toda proporcionalidad basta para constituir analogía de proporcionalidad; porque esta proporción de relaciones puede encontrarse entre realidades unívocas o absolutamente semejantes”⁴⁶⁴; es decir, que muchas veces lo que podríamos creer que se trata de un predicado con analogía de proporcionalidad, como sería el caso de lo *doble* en la relación que guardan dos con cuatro y tres con seis, no será sino una predicación, más bien, unívoca. En otras palabras, para Suárez la analogía de proporcionalidad exigirá que “uno de los miembros sea absolutamente tal mediante su propia forma, mientras el otro no lo sea absolutamente, sino en cuanto le es aplicable tal proporción o comparación al otro”⁴⁶⁵, tal como sucede justamente con *ridere* en relación con el hombre y el prado, ya que sólo puede predicarse *ridere* o reír con propiedad del hombre, pero no del prado sino metafóricamente. Por tanto, para Suárez, la analogía de proporcionalidad encierra una cierta metáfora o impropiedad porque la semejanza no se predica bajo el mismo concepto objetivo de los elementos analogados. Por eso, con relación al ejemplo de lo *doble*, Suárez ha dicho que esto *doble* se predicará más bien unívocamente, porque en efecto no se puede participar más o menos de lo *doble*. Es decir, o las cantidades se diferencian en una razón formal o semejanza que permita una comparación y así habrá analogía, o bien dicha comparación no es tal sino identidad plena y entonces habrá univocidad. La analogía presupone una razón de conveniencia y inconveniencia por medio de las cuales se establece la comparación. Y al no admitir lo *doble* más o menos grados en el ser *doble*, luego es necesario que lo *doble* no permita una predicación análoga.

Ahora bien, no es suficiente decir estas cosas para explicar el que Suárez haya decidido considerar sólo a la analogía de atribución como la analogía metafísica. Su consideración

⁴⁶⁴ *DM*, XXVIII, Sec. 2, p. 228.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

arraiga en la concepción que tiene acerca de la unidad del concepto del *ser*, pero también hay que tener en cuenta que esta unidad de razón es sólo posible debido a que la metafísica de Suárez entiende por ente, propiamente hablando, al ente *real*. Es decir, que sólo porque todo lo que existe o puede existir es singular e individual, es que todo aquello que sea conceptual o universal tendrá que estar en el solo intelecto. Y es que, en efecto, todo lo que predicamos objetivamente de las cosas tiene que terminar en un concepto objetivo uno, ya que las diferencias reales se encuentran entre las cosas del mismo mundo extra-mental. Todo lo que predicamos tiene que ser común en virtud de la operación de nuestro intelecto, ya que fuera de él sólo existe la semejanza entre una unidad formal respecto de otra, y todo lo que se predica por medio de nuestro intelecto admite un solo sentido de conveniencia para dicha unidad objetiva. Por eso Hellín dice que: “El Creador es ser, la criatura es ser. El contenido conceptual conocido que predicamos de Dios y de la criatura es el mismo”⁴⁶⁶; y es que en nuestro entendimiento recogemos dicha similitud que se predica con unidad desde ambos entes reales, “lo cual se ve, porque, si no tuviéramos más conocimiento de Dios y de la criatura que el que se nos suministra por esta predicación, no distinguiríamos a Dios de la criatura”⁴⁶⁷. En efecto, las diferencias individuales entre Dios y la criatura son diferencias reales, pero en nuestro concepto de ser hallamos una semejanza formal que nos permite elaborar dicho concepto objetivo con unidad: “Mas ese contenido conceptual abarca toda la realidad que hay en Dios y toda la realidad de la criatura, porque abarca bajo su razón confusa todo lo que es realidad”⁴⁶⁸. De modo que Dios y la criatura, al ser conceptualmente lo mismo, es decir, entes individuales, les corresponde un mismo concepto objetivo, aunque este concepto objetivo sea confuso, lo que permite notar la diferencia en grados de ser entre ambos.

De ahí también que, para Suárez, no haya distinción real entre esencia y existencia en la criatura, porque todo lo que se predica esencialmente en tanto que común le pertenece sólo al intelecto, ya que las esencias en el mundo extra-mental son esencias *reales* en tanto esencias de entes *individuales*. Así, estamos frente a una metafísica que no necesita o que puede prescindir de las esencias como algo pre-conceptual en cuanto asumamos que vengan ya con

⁴⁶⁶ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, op. cit., p. 253.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ *Ibid.*

una unidad objetiva propia del concepto, algo que por ejemplo no ocurre con Santo Tomás⁴⁶⁹. De ahí que el concepto de analogía también varíe y no sea exactamente el mismo. Salas apunta al respecto: “whereas for Thomas, analogy attempts to unify the diversity of (created) being in terms of its metaphysical relationship to the principle of being (...) the Jesuit philosopher is concerned with the unity of the *concept* of being, (...)”⁴⁷⁰. Y es que, para Santo Tomás, todo lo que es ente es aquello que participa del acto de ser, o bien es el ser mismo, el cual es Dios, y por eso la analogía consistirá en predicar el ser de un ente en tanto existente con relación al ser máximo y necesario de Dios. Mientras que, para Suárez, no hay nada en acto que se encuentre en las cosas excepto las cosas singulares mismas y su semejanza (incluso entre el ente Dios y el ente creatura), de modo que la unidad del *concepto* de ser no provendrá de las cosas en tanto que existentes y vinculadas por una unidad real sino en tanto que preservan este carácter de semejanza en la *realidad* que hemos desarrollado antes, a saber, en la definición de lo que es un ente *real*.

Ahora bien, el ente *real* es tanto ente posible como ente actual, de manera que es posible predicar la razón de *ente* con propiedad de todo aquello que sea algo que puede existir o que existe. Entonces, ¿por qué hay que decir que es necesario realizar esta predicación por medio de la sola *analogía de atribución intrínseca*? Con esto, pues, llegamos a un punto clave. Hay que responder: a saber, porque ente *real* es todo aquello que posee esencia *real*, es decir, la no repugnancia o no contradicción para ser⁴⁷¹. De donde hay que decir que la unidad objetiva del concepto de ser reside sólo en nuestro entendimiento, ya que en la realidad todo lo que es o puede ser, es estrictamente *individual*.

Por eso el interés de Suárez por establecer una *analogía de atribución intrínseca* para nuestro concepto de *ser*, porque, efectivamente, no hay nada esencial universal que se distinga realmente de cada ser particular e individual en la realidad. En otras palabras, todo lo que es predicable por una razón común por medio de la analogía, al ser un producto exclusivo de nuestro intelecto en cuanto común, no podrá ser sino un concepto objetivo uno y con un cierto

⁴⁶⁹ Recuérdesse lo dicho acerca de la epistemología tomista, donde abstraer y formar un concepto no es sino *desmaterializar* las formas de las cosas singulares, de modo que dichas formas, en cuanto pertenecen a una misma especie, poseen ya dicha unidad a la cual accedemos por medio de la semejanza en la medida que la desvestimos de todo lo material individual (Cf. *Supra.*, pp. 88-89).

⁴⁷⁰ SALAS, VICTOR, “Between Thomism and Scotism, Francisco Suárez on the Analogy of Being”, en: *A Companion to Francisco Suárez*, Brill: 2015, p. 340.

⁴⁷¹ Cf. *DM*, II, Sec. 3, p. 419.

orden de mayor o menor semejanza el cual se comunice hacia los singulares. Por eso, nos dice Salas: “Suarezian analogy thus involves two major elements, namely (1) the unity of the concept of being, and (2) an ordered relation that is represented in that very concept itself”⁴⁷². Así, no es posible predicar con propiedad (es decir, de acuerdo con Suárez, por medio de un concepto objetivo uno y con base en una mayor o menor semejanza) el ser mediante una analogía de proporcionalidad, ya que ésta o refiere a una metáfora o bien a una comparación unívoca donde no hay gradación alguna ni, por tanto, sentido para analogía alguna.

Así, para Suárez, todos los entes singulares participan del ser, aunque hay que añadir a esto que el ser se abstrae confusamente de todos los entes singulares puesto que en la realidad poseen distintos grados de ser, de modo que la unidad del concepto objetivo, en el caso del ser, radica en nuestra operación intelectual: “it would not be a simple concept of ‘being’, but instead the concepts ‘essential being’ or ‘participatory being’, ‘finite being’ or ‘infinite being’, ‘substance’ or ‘accident’, and so forth, none of which can be known by one concept”⁴⁷³. De manera que, siendo todo lo que es ente *real* distinto entre sí, es necesario que la unidad del concepto objetivo de *ser* prescinda de estas diferencias, y así pueda considerarse un concepto objetivo uno cuya unidad sea por medio de la razón con dicho fundamento real. No obstante, cabe añadir a todo esto, de acuerdo con lo dicho arriba⁴⁷⁴, que lo que Suárez llama ente real no se reduce al ente existente en la realidad, sino que la razón de *ente real* abarca a todo lo que tiene *esencia real*. En otras palabras, ente *real* es tanto el ente posible como el ente actual, porque justamente ambos tienen *esencia real*, la cual consiste intrínsecamente en la no contradicción o no repugnancia para ser. Por tanto, aquí en lo concerniente al tema de la analogía, juega un rol importante el tema del *ente como nombre*, el cual ha sido desarrollado antes. De ahí que Doyle nos diga que “Suarezian science prescinds from existence, there can be no doubt that the objective concept about which Suárez is writing in this place (Disputation 28) is that of being *as a noun*”⁴⁷⁵. Y es que es importante concordar con Doyle al respecto debido a que la predicación analógica para Suárez incluirá al ente posible y no sólo al

⁴⁷² SALAS, *op. cit.*, p. 351.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 356.

⁴⁷⁴ *Supra.*, p. 63.

⁴⁷⁵ DOYLE, “Suárez on the analogy of being”, *op. cit.*, p. 54.

ente actual, ya que el *ente como nombre* o ente en cuanto *ente real* es el objeto adecuado de la metafísica⁴⁷⁶.

¿Por qué cumple un rol importante esta noción? ¿Qué importancia tiene el *ente como nombre* con relación a la *analogía de atribución intrínseca*? Habrá que responder que, siendo incluso el ente posible el que cumpla con la condición de esencia *real* puesto que es intrínsecamente no contradictorio, tenemos nuevamente el tema de que todo lo *real* es un ente *individual* para Suárez, ya que sólo lo que denominaremos como *individual* podrá cumplir con dicho orden para la existencia. De modo que la *analogía de atribución intrínseca* se desarrollará en el marco de esta clasificación, porque sólo hay un ser considerado con unidad de razón y que prescinda de todo aquello que es singular (sea finito o infinito, substancial o accidental, actual o posible), a saber, el *ser objetivo* que tenemos en nuestro entendimiento. Así, la *analogía de atribución intrínseca* servirá para predicar el ser de todo aquello que sí es un *ser real*, del cual depende dicha noción de concepto objetivo de ente.

He ahí la importancia de tocar el tema de la esencia *real*, sea del ente posible o del ente actual, precisamente porque hablaremos de distintos niveles de *realidad* al margen de las diferencias individuales que posean dichos entes, existan ya o todavía no. De modo que el ser considerado con plena unidad por Suárez será sólo el concepto objetivo de *ser*, ya que sólo este concepto objetivo se referirá a todos esos niveles de *realidad* que mencionamos. En otras palabras, la unidad objetiva que se requiere para la *analogía de atribución intrínseca* provendrá de la unidad del concepto objetivo. Sin embargo, hay que recordar que cuando hablemos del concepto objetivo de *ser*, hablaremos también de un concepto confuso justamente debido a las múltiples diferencias en grados de realidad que poseen los entes, desde el más ínfimo hasta el más eminente, por más que en el intelecto posean unidad objetiva. A propósito, Suárez ha establecido una distinción entre dos tipos de analogía de atribución: a saber, *extrínseca* e *intrínseca*, para dejar en claro que sólo esta segunda podrá predicarse del ente.

(...) puede decirse que hay dos maneras de denominar una cosa por atribución a otra. La una es cuando la forma denominante está intrínsecamente en uno solo de los extremos, mientras que en los otros está sólo por relación extrínseca, del mismo modo que «sano» se dice absolutamente del animal, y de la medicina por atribución al animal. La otra, cuando la forma denominante está intrínsecamente en ambos

⁴⁷⁶ Cf. *DM*, I, Sec. 1, p. 230.

miembros, por más que en el uno esté de modo absoluto y en el otro por relación a otro, tal como el ente se predica de la sustancia y del accidente; (...) en la segunda atribución no es necesario que el segundo analogado sea definido por el principal, (...) porque, por más que la sabiduría se predique analógicamente respecto de la creada y de la increada; y el accidente, aunque en cuanto accidente sea definido mediante la sustancia, no lo es, sin embargo, en cuanto ente. La razón está en que la forma de donde se deriva tal denominación no es extrínseca, sino intrínseca, (...) en la primera atribución no existe un solo concepto común a todos los analogados, (...) en la segunda atribución se da un solo concepto formal y objetivo común, (...).⁴⁷⁷

La diferencia entre ambos tipos de analogía consiste en que en la primera, la analogía de atribución extrínseca, el predicado se da propiamente tan sólo en el primer analogado, tal como se dice que el animal es sano, y la medicina sólo como referencia al animal que puedo curar, pero no puedo decir con propiedad que la medicina es sana. Por otro lado, la analogía de atribución intrínseca predica algo con un mismo concepto objetivo tanto para el primer analogado como para los demás que participan de él, así como puedo decir que tanto la sustancia y el accidente son *ser*. Y es que, aunque el *ser* de este segundo dependa del *ser* del primero, no puedo decir que el accidente no tenga realidad propiamente hablando, como sí podría decir que la medicina es sana sólo con referencia al animal, ya que en sí misma no es sana sino sólo es medicina.

De ahí que, a diferencia de los conceptos unívocos, los cuales son, por ejemplo, ‘hombre’ o ‘caballo’, debido a que no guardan grados en su definición pues nadie puede ser ‘más hombre’ o ‘menos hombre’, ni tampoco ningún caballo puede ser ‘más caballo’ o ‘menos caballo’, el concepto de ente no es unívoco. Doyle nos dice: “Being, on the contrary, expressing an aptitude for existing, is transcendent and therefore cannot remain apart from the differences of its inferiors. Indeed, the fact seems to be that things differ radically in their very aptitudes for or orders to existence”⁴⁷⁸. Y es que, en efecto, el concepto objetivo de *ser* alberga confusión en su unidad debido a las múltiples diferencias de grado en que se encuentra en los entes individuales, y por eso sí podemos proferir por ejemplo que ‘Dios es más ser que la creatura’ o que ‘la sustancia es más ser que el accidente’, lo primero debido a que Dios es el ser necesario y la creatura es un ser contingente, lo segundo, debido a que la sustancia puede

⁴⁷⁷ *DM*, XXVIII, Sec. 2, pp. 230-231.

⁴⁷⁸ DOYLE, “Suárez on the analogy of being”, *op. cit.*, p. 73.

permanecer en su ser mientras que el accidente puede cambiar en la substancia y depende de ella su subsistencia.

Así, Doyle agrega que: “(...) created substances are apt to exist in themselves or to subsist. Accidents, however, are apt to exist only in dependence upon such substances. Hence, in the core of their being, their aptitude for existing, things appear both the same and different”⁴⁷⁹. Y es que, efectivamente, todo aquello que posee un mayor o menor *ser* lo posee en un orden a la existencia. Así, la razón de por qué la substancia tiene más *ser* que el accidente es justamente porque tiene esta mayor capacidad de poder perseverar en el ser, de modo que pueda acontecer un cambio accidental sin un cambio substancial, pero no al revés. Por lo tanto, habrá que reconocer también que en este concepto objetivo de *ser*, que es el objeto propio de la metafísica, estaremos incluyendo al ente posible, ya que estamos hablando de un ente que es un *ser en potencia*, *i. e.* que puede existir y tiene en consecuencia un orden para la existencia, en contraposición al ente de razón, el cual es un ente *imposible*. De donde habrá que decir que también el ente posible debe participar de un grado de ser o *realidad* apropiado, a pesar de que no existe. Esto, además, porque si el concepto de ente *real* es análogo con *analogía de atribución intrínseca* y el concepto de ente *real* incluye al ente posible de acuerdo con Suárez, es necesario entonces que el ente posible también posea un grado de realidad en el *ser*.

¿Y cuál es ese grado de *realidad* que posee el ente posible? La respuesta es patente: de acuerdo con Suárez, la *no contradicción*, esto es, el ser algo posible de ser creado para el poder de Dios, estando en Él su ser como en su causa⁴⁸⁰, a diferencia del ente de razón el cual no puede existir. El ente posible posee un grado de realidad desde el momento en que se incluye dentro del *ente como nombre*, dentro del *ente real*, y esto puesto que *esencia real* es todo aquello que ante todo es no contradictorio, aunque no se trate de algo existente o actual. Ahora bien, ¿es posible establecer alguna jerarquía o grados de ser con relación a los entes posibles? Y es que hacemos esta pregunta porque es una condición necesaria para que haya *analogía de atribución intrínseca* el que también haya grados de ser, o sea, en el caso de los entes posibles, grados de mayor o menor cercanía hacia lo que existe. Esto, pues evidentemente un ente de razón es un ente *imposible*, puesto que no sólo no existe sino que

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁸⁰ *Supra.*, p. 95.

tampoco puede existir. Así, por ejemplo, no es posible que existan seres quiméricos ni razones comunes en el mundo extra-mental, de manera que estos entes de razón no sólo no son actuales sino que son imposibles. En cambio, los entes posibles por el solo hecho de poder existir, ya poseen un orden a la existencia y, por tanto, una *esencia real*. No obstante, podemos reconocer en estos mismos entes posibles también una gradación. Doyle explica muy bien esto con ejemplos pertinentes: “A horse could be or exist without a man; in its aptitude for existence there is no requirement that a man also exist. A creature, however, could not be without God nor is an accident apt to be without created substance in which to inhere”⁴⁸¹.

Y es que, en efecto, de acuerdo con Doyle, dentro de todo aquello que puede existir para Suárez también hay cierta gradación porque un ente creado en tanto ente singular no requiere de la entidad de otro ente creado para constituirse como un ente individual; sin embargo, un accidente posible sí necesitaría de una substancia posible para existir. Suárez mismo reconoce por eso que hay una cierta diferencia de grados entre estos seres substancial y accidental:

(...) la substancia existe en sí misma por la negación de inhesión en otro, concebimos, sin embargo, en nuestra mente que no está formalmente constituida por dicha negación, sino por una perfección positiva, en virtud de la cual se la entiende dotada de capacidad formal para existir por sí, sin sujeto de inhesión; igualmente comprendemos, por otra parte, que existe en el accidente una naturaleza positiva que exige la inhesión en otro para poder existir.⁴⁸²

Es decir, la substancia posee un ser autónomo con relación a otra substancia, y por eso no dice inhesión a dicha otra substancia, como sí lo dice el accidente. Así, la substancia posee esta perfección de autonomía o capacidad para existir mientras que el accidente no porque necesita un sujeto de inhesión para pasar a la existencia. De ahí que si hablamos de substancias y accidentes posibles haya también un orden en el ser entre ambos.

Por todo ello, es necesario decir que para Suárez este carácter de *no contradicción* propio del ente posible o *esencia real* indica justamente que también participa del concepto objetivo de *ser*, ya que ente *real* es todo aquello que es o puede ser. De hecho, de esto se sigue que: “to be extrinsically denominated ‘possible’ from the power of God posits nothing in the creature. It does not, therefore, supply the intrinsic character required by the common concept and the

⁴⁸¹ DOYLE, “Suárez on the analogy of being”, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁸² *DM*, II, Sec. 6, pp. 442-443.

analogy of being”⁴⁸³; de modo que, en efecto, el que un ente posible sea creable no significa sino que participa del ente *real* o no contradicción lógica a la que por cierto, y más bien, el poder de Dios está sujeto.

Y así, prosigue Doyle diciendo que: “Accordingly, what is both common and intrinsic to God and creatures, insofar as they are properly called being, is non-contradiction. (...) then, that for Suárez non-repugnance or non-contradiction is the lowest common intrinsic denominator of being”⁴⁸⁴. Desde Dios hasta la criatura posible más ínfima de todas, se puede predicar el *ser* justamente porque cumplen con este requisito de la no contradicción o no repugnancia, núcleo del ente o *esencia real*. De donde vemos que se utiliza la *analogía de atribución intrínseca* bajo esta unidad porque “todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales”⁴⁸⁵. Es decir, que la *analogía de atribución intrínseca* es condición necesaria para poder entender el concepto de ente con relación a todo aquello que *es* y que cumple este orden a la existencia, todo aquello que se considera *real* con propiedad: a saber, el ente *individual* y su *esencia real*. De modo que el concepto objetivo de *ser* expresa este ser como *esencia real*, u orden intrínseco, pues tanto un ente como posible cuanto dicho ente como en acto poseerán una misma razón individual⁴⁸⁶.

De ahí que tanto Dios como las criaturas sean considerados *entes*, porque sólo hay entes individuales de los cuales podemos predicar que son tales por medio de nuestro concepto objetivo de *ser*. En otras palabras, todo lo que es ente *real* y, por tanto, posee *esencia real* es, ante todo, *individual*. Por supuesto, siendo Dios el ser eminente y necesario, mientras que las criaturas siéndolo de modo participado. De ahí que sea necesaria la *analogía de atribución intrínseca* para predicar todo aquello que vincule a la criatura con Dios si hablamos de predicados que signifiquen alguna perfección que se diga propiamente de ambos, aunque se reconozca una diferencia de grados. De esta manera, evitamos caer tanto en la equivocidad como en la univocidad. Por eso Salas agrega que: “By introducing the issue of participation, Suárez achieves such a balance. Creatures are established as ‘other’, that is, other than God,

⁴⁸³ DOYLE, “Suárez on the analogy of being”, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *DM*, V, Sec. 1, p. 566.

⁴⁸⁶ Lo que ya fue explicada antes con relación a la no distinción real sino de razón entre *esencia* y *existencia* para Suárez (Cf. *Supra.*, pp. 92-117). En este caso conviene traer a colación lo dicho arriba para la explicación por qué Suárez recurre a la *analogía de atribución intrínseca* para explicar la razón de ente a partir de todo ente o *esencia real* en cuanto individual.

insofar as they are being *per participationem*, whereas God is being *per essentiam*⁴⁸⁷; porque la única distinción que resta entre Dios y la creatura, finalmente, no recae sino en que al ser Dios el ser *por esencia* la creatura tendrá que serlo *por participación*. Nos dice Suárez:

En efecto, el ente en cuanto incluye los inferiores según sus razones propias, no es sólo ente, sino que es ente finito e infinito, sustancia y accidente, etc., realidades que no pueden ser significadas por un solo nombre, de igual manera que no podemos concebirlas en un solo concepto según sus propias razones; por consiguiente, la distinción relativa al ente en cuanto incluye o no incluye los inferiores nada tiene que ver con la explicación de su analogía. (...) O nos referimos al ente en cuanto incluye los inferiores sólo de modo confuso y como en potencia, siendo falso en este caso que no le corresponda un concepto común único, sino los conceptos propios de Dios y de la criatura, de la sustancia y del accidente, (...).⁴⁸⁸

Los entes individuales propiamente hablando son realmente distintos unos de otros, de modo que la razón de ente incluye al ente infinito, al finito, a la sustancia, etc., y en este sentido no sería posible jamás elaborar un concepto objetivo uno de ente real que sea unívoco. Ni siquiera análogo, pues para ello se necesitaría que exista un rasgo de semejanza para que nuestro intelecto pueda elaborar dicho concepto objetivo uno. Ahora bien, esta semejanza se encuentra en la razón de ente *real*, lo que es, lo no contradictorio, y de ahí sí podemos formar un concepto objetivo de ente uno por medio de la analogía, ya que se trata de un concepto confuso.

Así, la *analogía de atribución intrínseca* dice que *es* lo que en grados de ser posee todo ente con arreglo a que sea un ente singular e individual que exista o pueda existir, rechazándose la analogía de proporcionalidad:

Por eso, hay que parar mientes en que esa analogía traslaticia o metafórica, aunque tenga cierto fundamento en las cosas, sin embargo no se origina de ellas en absoluto, sino de la imposición y uso de los hombres. En cambio, esta analogía del ente, se funda y origina en absoluto en las cosas mismas, las cuales tienen entre sí tal grado de subordinación, que, en cuanto entes, exigen necesariamente el ser referidas a uno, no pudiendo, en consecuencia, aplicarse el nombre de ente para significar en confuso aquello que posee el ser, sin que consecuentemente tenga que significar muchas cosas

⁴⁸⁷ SALAS, VICTOR, "Francisco Suárez, The analogy of being, and its tensions", en: *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, Edited by Lukáš Novák, Contemporary Scholasticism, Berlin/Boston: 2014, p. 97.

⁴⁸⁸ *DM*, XXVIII, Sec. 3, pp. 236-237.

en relación [*cum habitudine*] a una, siendo de esta suerte análogo no por traslación, sino por significación propia y verdadera.⁴⁸⁹

La analogía de proporcionalidad, en cuanto que es metafórica, no se origina del verdadero ser como fundamento de las cosas, por más que dichas metáforas sean comprensibles o estén inspiradas en la realidad. Más bien, hay que considerar a la analogía de atribución intrínseca, porque ella sí dice lo que es el ser de cada cosa y su mayor o menor grado directamente conforme a como se encuentran en la realidad. Así, no puede aplicarse el nombre de ente sino a todo aquello que se encuentre en relación con algo uno, a saber, con el concepto objetivo de ser.

Para Suárez, una auténtica analogía tiene que ocurrir entre dos formas que sean semejantes con base en una noción común que permita una comparación de participación en grados como, por ejemplo, sí lo es una participación en el *ser*. De este modo, habiendo rechazado la analogía de proporcionalidad, Suárez indica que la analogía propiamente tal es la analogía de atribución, es decir, la única analogía que permite la comparación de dos cosas en torno a una noción o razón formal común de la cual participarán en mayor o menor grado. Así, esta analogía de atribución permite que el ser se predique tanto de Dios como de la creatura de manera propia, sólo que en Dios se encontrará el ser en grado máximo y en la criatura con referencia a otro principal, es decir, a Dios⁴⁹⁰. Por este motivo, como ha sido dicho, dentro de la analogía de atribución, Suárez menciona que será *la analogía de atribución intrínseca* la que es propia para la comparación entre el ser de Dios y el de la creatura, ya que ambos son *intrínsecamente* seres, pero a su vez los diferencian sus diversos grados de ser.

Y es que la analogía de proporcionalidad acarrearía problemas respecto de la ontología del singular que maneja Suárez, porque precisamente nuestro autor ha defendido que entre esencia y existencia no cunde distinción real alguna. Hellín explica muy bien por qué, así, esta analogía de proporcionalidad asociada al concepto de ser no sería sino un rezago de un realismo que justamente no puede ser compatible con esta metafísica: “Porque o la esencia creada es término directo de una acción divina, o no es término directo de una acción divina, sino que Dios sólo ha hecho la existencia, y la esencia no es directamente creada, sino que se

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁹⁰ Cf. *Ibid.*, XXVIII, Sec. 2, p. 229.

denomina hecha sólo por denominación extrínseca⁴⁹¹; es decir, suponer que la esencia es algo que se distingue realmente de la existencia en la creatura, es suponer que Dios sólo crea la existencia de una creatura mas no su esencia. Por ello, es necesario que la esencia también sea término de una acción creadora de Dios y no sólo la existencia: “Si la esencia no ha sido el término de una acción divina, entonces se da algo actual distinto de la existencia, que siendo actual no ha sido hecho por Dios⁴⁹²”.

Y es que, en efecto, de acuerdo con Suárez, si bien una esencia posible lo es tal, no posee ninguna actualidad en cuanto existencia en tanto sabemos que: “la esencia de la criatura, es decir, la criatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada”⁴⁹³, donde por ‘ser real’ entendemos aquí ‘existente’⁴⁹⁴. Lo cual, evidentemente, hace que tanto la esencia como la existencia sean un solo término real que Dios produce con su acto creador. Y es que es a esto a donde apunta la no distinción real entre esencia y existencia que defiende Suárez, porque para él decir que habría tal distinción real implicaría, entonces, que la esencia sí preexistiría a la existencia. Por eso Hellín concluye al respecto de dicha distinción real que no puede competir a Suárez, ya que: “hay [o habría], pues, un resto en el mundo que no ha salido de las manos de Dios, sino que se presupone a su acción: la doctrina del gentilismo antireacionista; la doctrina católica de la creación no ha sido, por tanto, bien asimilada en la especulación filosófica⁴⁹⁵”. De manera que, en este respecto, no hay cabida para distinción real alguna entre esencia y existencia, ya que ello podría presuponer alguna separación real de la esencia respecto de los singulares en el proceso de creación.

Curiosamente, los detractores de la distinción de razón entre esencia y existencia de Suárez dirían que justamente esto lo ha llevado a un esencialismo, como se ha mencionado arriba⁴⁹⁶. No obstante, ya ha sido explicado que no hay ningún esencialismo en Suárez si por ello

⁴⁹¹ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez, op. cit.*, p. 274.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ DM, XXXI, Sec. 2, p. 21.

⁴⁹⁴ Por supuesto, como ha sido explicado ya, esto no contradiría la *realidad* del ente en potencia. Al no poseer *por sí* ningún ser real la esencia o ente posible antes de ser creada por Dios, poseerá empero un ser real en potencia *en su causa*, a saber, en Dios (*Supra.*, p. 95).

⁴⁹⁵ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez, op. cit.*, p. 274.

⁴⁹⁶ Cf. *Supra.*, pp. 108-112.

entendemos que la esencia preexista a la existencia; más bien, se ha determinado que la consideración suareciana en torno al ente *real*, no sólo como actual sino como posible, obedece al interés por señalar que sólo es *real* el ente *individual*, y no con el propósito de esgrimir algún realismo previo al de las cosas singulares. Ciertamente, Suárez asevera que el ente *real* es, ante todo, lo que tiene *esencia real* o no contradictoria, pero no dice en ningún momento que lo que no existe todavía tenga ya existencia previa hablando con propiedad. De acuerdo con Hellín, en este punto, defender una distinción real entre esencia y existencia sería más bien postular que la esencia *per se* deba tener alguna realidad o existencia separada respecto de las cosas creadas, lo que Suárez, efectivamente, no defiende.

Así, sólo resta afirmar junto con Saranyana que: “La relación de los entes finitos al ente infinito se inscribe, como es obvio, en el orden creatural. La participación trascendental se enmarca en el ámbito de la creación, que es el acto más propio de la causa trascendental, infinita, que es Dios”⁴⁹⁷; y es que, en efecto, la relación entre ente finito y ente infinito, mediada por la analogía, no debe comprenderse en otro sentido que el de una esencia o ser posible que cobra actualidad gracias al poder creador de Dios que la puede llevar a la existencia. De ahí que Saranyana agregue: “Es, en definitiva, una esencia finita puesta en la existencia, que existe en la medida en que dice relación (dependencia) al ser infinito”⁴⁹⁸, con lo que excluimos cualquier tipo de realidad en tanto existencia que pueda tener dicha esencia posible e individual antes de ser creada por Dios.

Y es así como damos con la *analogía de atribución intrínseca*, ya que nos encontramos sobre la base de que sólo hay entes *individuales*, ya que todo lo que *es* se trata de algo individual, incluso si se trata de un ente posible como de un ente actual, o del mismo Dios. De donde el vínculo de semejanza que habrá entre Dios y la creatura debe radicar en su solo ser individual, el cual es o bien participado o bien por esencia, sin necesidad de postular alguna distinción real entre la esencia y la existencia en un ente singular creado: “As Suárez tells us earlier in the Twenty-Eighth Disputation, the difference between being *per participationem* and *per essentiam* is simply the difference between finite and infinite being, the *inferiora* of the

⁴⁹⁷ SARANYANA, *op. cit.*, p. 473.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

*conceptus entis*⁴⁹⁹. Por lo que todo aquello que existe es ente, y al ser un ente individual no puede guardar otro vínculo con Dios sino justamente el tener un ser participado el cual condiciona todo aquello en lo que guardará semejanza con él: “al señalar como oposición inmediata el ser por esencia y el ser por participación, no se ha designado en la criatura una diferencia accidental y extrínseca, sino una diferencia esencial e intrínseca”⁵⁰⁰. Por lo que es necesario postular sólo la *analogía de atribución intrínseca*, ya que las criaturas son intrínsecamente entes y no de manera impropia como si fuesen accidentes de una substancia otra.

Ahora bien, es prudente señalar que no siempre se ha entendido este propósito de Suárez por reconocer la individualidad del ente como condición necesaria para toda analogía. Muchas veces se ha pensado que Suárez simplemente no percibe que hay una relación o proporción entre algunos términos que permiten esbozar dicha analogía de proporcionalidad, de manera que Suárez no habría entendido bien la analogía y, por ende, ha cometido necesariamente un error. Por ejemplo, García López objeta a Hellín que su defensa de Suárez es mala, porque por más que en Suárez no haya distinción real entre esencia y existencia sino de razón: “la existencia divina, bien que identificada con la divina esencia, tiene parecida misión actualizadora respecto de esa esencia que tiene la existencia creada respecto de las esencias asimismo creadas, de las que realmente se distingue”⁵⁰¹. Con lo que es patente que García López ha entendido que, en efecto, hay una proporcionalidad, pero no ha entendido por qué para Suárez esa proporcionalidad no constituye una analogía.

Como se ha dicho, para Suárez, la analogía presupone unidad de concepto objetivo y un orden de prioridad y posterioridad, lo cual no posee una analogía de proporcionalidad. Y la prueba de este mal entendimiento de García López está en lo que dice luego: “Y resulta realmente peregrino que, admitiendo los suaristas las semejanzas formales y absolutas entre Dios y las criaturas, (...), no admitan las semejanzas proporcionales o de relaciones que se deben basar precisamente sobre aquellas semejanzas formales”⁵⁰². De donde es evidente que García López no ha comprendido que para Suárez las semejanzas formales no dicen unidad real entre dos o

⁴⁹⁹ SALAS, “Francisco Suárez, The analogy of being, and its tensions”, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁰⁰ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, *op. cit.*, p. 275.

⁵⁰¹ GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 83.

más entidades, ya que sólo las vincula una semejanza que guarda distinciones de grado. En otras palabras, se está forzando el sistema metafísico de Suárez hacia un tomismo solapado, el cual sí defendería formas o esencias universales en las cosas las cuales hay que *desmaterializar*, de modo que la unidad de razón del concepto no dependería solamente del intelecto. Para Suárez, los universales o razones comunes se producen *cum fundamentum in re*, pero no existen con unidad previa a la que les concede nuestra mente. De manera que García López se precipita al asumir que porque Suárez acepta las ‘semejanzas formales’ entonces debería aceptar la analogía de proporcionalidad, ya que precisamente para Suárez dichas semejanzas formales no dicen unidad sino posteriormente a la operación del intelecto, lo que no ocurre en el pensamiento tomista. De modo que hay una diferencia que García López no ve de manera integral entre ambos pensadores.

Más recientemente, Forment también critica a Suárez el haber rechazado la analogía de proporcionalidad por razones parecidas, sólo que poniendo de relieve que Suárez no ha distinguido bien a la analogía de la univocidad: “[Suárez] afirma que se da una unidad estricta en el ente, sin que ello suponga renunciar a su analogía. (...) No obstante, por la incompatibilidad entre la unidad en sentido propio y la analogía, su posición es inestable”⁵⁰³. Con lo que vemos que Forment tampoco ha leído a Suárez en sus términos, porque la unidad del concepto objetivo presupone un fundamento en la realidad, pero dicho fundamento reside tan sólo en la semejanza hallada entre los entes en cuanto son entes, semejanza que en este caso consistiría en su diversa participación en el ser.

Sin embargo, Forment no lo entiende así, porque prosigue en señalar que: “Al distinguir [Suárez] entre identidad «confusa» e identidad absoluta, Suárez parece reconocer que no puede darse una unidad absoluta del concepto de ente sin caer en la univocidad”⁵⁰⁴. Por lo cual, hay que decir que Forment está desconociendo que lo que da unidad al concepto de ente en Suárez no es sino la propiedad de ser un ente *real*, a saber, *individual*, ya que “todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales”⁵⁰⁵. De donde se sigue que la unidad del concepto objetivo no contradice a la multiplicidad o diversidad en cómo dicho predicado se da en la realidad, porque precisamente

⁵⁰³ FORMENT, EUDALDO, *Metafísica*, Ediciones Palabra, S. A., Madrid: 2009, p. 188.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *DM*, V, Sec. 1, p. 566.

es un predicado confuso y común. He ahí el fundamento de la analogía de atribución intrínseca, en que algo uno se predique conveniente y inconvenientemente. Y es que, para Suárez, sólo hay entes individuales y diversos entre sí, así como también hay concepto objetivo uno de ser, de modo que no hay problema en admitir el que dicho concepto sea confuso, debido a la diversidad, ni el que sea uno, debido a la semejanza. Por no comprender esto, Forment le atribuye a Suárez caer en contradicción: “Al verse obligado a distinguir entre unívoco y análogo, debe de algún modo recurrir a la unidad proporcional, con lo que parece abandonar el campo que había conquistado”⁵⁰⁶. Empero, hay que insistir en que esto es falso, porque la unidad proporcional a la que se refiere Forment no es rechazada por Suárez en sí misma, sino que dicha proporcionalidad no puede brindarnos el carácter propio de la analogía ya que ésta debe ser precisamente un intermedio entre la equivocidad y la univocidad, a saber, el que un predicado posea prioridad y posterioridad respecto de lo que se predica.

Las observaciones de García López y las de Forment no entienden a Suárez dentro de su propio sistema. Analizan a Suárez a partir del hecho de que éste acepta que hay semejanzas o unidades formales en la realidad, entonces tiene que haber proporcionalidad entre dichas esencias con relación a los actos de existir de cada ente, olvidándose que para Suárez dicha distinción tomista real entre esencia y existencia no está presente. Y es que dicha distinción real entre esencia y existencia sería lo que permita hablar de una proporcionalidad en cuanto que la esencia de una propiedad se diga de una substancia en el mismo sentido que se dice un atributo divino del ser de Dios mismo. Sin embargo, para Suárez no es el caso, y Gamba lo explica claramente: “Para Suárez la distinción entre esencia y existencia pierde su realidad y se transforma en distinción meramente conceptual. (...) de forma que, a la vez, se quita a la proporcionalidad toda prerrogativa en metafísica”⁵⁰⁷. Y es que, como hemos visto, Suárez no rechaza el que haya proporcionalidad, sólo rechaza el que haya analogía de proporcionalidad, y esto porque para Suárez la analogía presupone la unidad de concepto objetivo junto a un orden de prioridad o posterioridad. Y esto en obediencia a la ontología del singular o del ente individual que defiende su sistema metafísico, el cual no permite hablar de unidad formal que se encuentre como universal en acto en las cosas sino que sólo le compete

⁵⁰⁶ FORMENT, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁰⁷ GAMBRA, JOSÉ MIGUEL, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, EUNSA, Pamplona: 2002, p. 267.

al intelecto el producirlo: “Suárez defiende, en lugar de la composición, la desigualdad entre Dios y las criaturas dentro de la misma razón común de ser. El ser creado participa de manera finita del ser independiente e infinito del Creador. Pero la razón de ser no varía”⁵⁰⁸. Y es que en razón de esta participación que finalmente se desarrolla esta analogía de atribución intrínseca, pues la relación o vínculo que se establece entre Dios y la criatura es directo entre su ser y el ser de quien la ha creado.

Para concluir esta parte, para Suárez existe entonces un vínculo entre Dios y la criatura, el cual tiene que ser explicado metafísicamente por la analogía. El ente individual se relaciona con el ente supremo por medio de lo que él es en sí, a saber, un ser constituido individuo real y esencialmente como tal, sin diferencia real entre su esencia y su existencia: “The Creator, by His very being and not by anything added, is being by essence, is infinite and the fountain of all being; creatures, too, by their being and nothing besides that, are being by participation and exist through dependency”⁵⁰⁹. Así, el ser individual de la criatura es suficiente para explicar aquello que permite la relación con Dios. Y es esta analogía de atribución la que es propia y adecuada, puesto que tanto Dios como la criatura son, pero sólo Dios lo es por sí mismo, mientras que la criatura lo es de modo participado⁵¹⁰.

3.2. La esencia de la bienaventuranza en relación con el intelecto y la voluntad.

Ahora bien, sabiendo que para Suárez esta relación metafísica entre el ser de la criatura y su participación con el ser divino es posible de ser explicada por medio de la *analogía de atribución intrínseca*, es necesario explicar cómo es que ésta será útil para explicar también la esencia de la bienaventuranza. Nos dice Hellín: “Además del predicado del ser hay otros muchos predicados que convienen comúnmente a Dios y a las criaturas”⁵¹¹; y es que, en efecto, no sólo el predicado de *ser* posee unidad de concepto objetivo con orden de prioridad y posterioridad. De ahí que podamos responder que también hay otros predicados de este tipo tales “como son sustancia, vida, inteligencia, voluntad, potencia activa y otros infinitos que se

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ PEREIRA, JOSÉ, “Original Features of Suárez’s Thought”, en: *A Companion to Francisco Suárez*, Brill: 2015, p. 310.

⁵¹⁰ Por eso hay que añadir que la relación es análoga a pesar de ser participada, ya que “es evidente que a la criatura no se la denomina ente extrínsecamente debido a la entidad o al ser que hay en Dios, sino debido a su ser propio e intrínseco, llamándosele, en consecuencia, ente no por metáfora, sino verdadera y propiamente” (*Ibid.*, p. 232). En caso contrario, la relación podría haberse considerado *unívoca* y no precisamente *análoga*.

⁵¹¹ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, op. cit., p. 349.

pueden distinguir dentro de éstos, como sabio, previsor, misericordioso, santo, etc. Y queremos investigar cómo convienen estos predicados”⁵¹². Así, respecto de la esencia de la bienaventuranza, Suárez ha dicho que la relación entre la visión y el amor tiene que ser esencial, ya que ambos son partes esenciales de la misma, de manera que así podrán caber ambos actos en la definición de esta esencia de la bienaventuranza y no sólo uno de ellos. Y es que tanto la visión como el amor son actos del ser humano realizados con el fin de alcanzar a Dios, de modo que estas acciones deben conformar lo que es el estado de bienaventuranza.

De esta manera, podremos predicar de un ser humano el que sea bienaventurado, así como ocurrirá con otras cosas como, por ejemplo, la sabiduría: “porque en Dios la sabiduría es ser por esencia, infinita en toda la línea del ser, y origen de toda sabiduría creada, así en cuanto a la esencia y la posibilidad como en cuanto a la actualidad, cuando existe en la realidad”⁵¹³; y es que, en efecto, cualquier predicado que evoque la noción de una perfección que Dios posea de manera infinita y por esencia, no será sino el punto de partida del cual la creatura participa: “y en cambio la sabiduría creada es por participación de la sabiduría increada y por dependencia de ella como de causa eficiente, ejemplar y final, y por tanto por mera referencia a ella, y con finitud”⁵¹⁴. Así, será importante desarrollar cómo es que se encuentra esta relación entre la creatura y Dios con base en estas nociones, ya que el predicar tanto de Dios como del ser humano una propiedad con una misma base objetiva implica que hay analogía y, por tanto, participación: “estas diferencias entre la sabiduría creada e increada son también formalmente sabiduría, o sea que la sabiduría creada e increada se diferencian en la misma razón de sabiduría”⁵¹⁵. Por supuesto, procederemos a desarrollar estas nociones no con el predicado de *sabiduría* sino de *bienaventuranza*.

Sabemos que definiciones previas a la de Suárez sostuvieron que dicha esencia de la bienaventuranza consistía en la visión o en el amor, es decir, en un acto del intelecto o bien en uno de la voluntad⁵¹⁶. Sin embargo, nuestro autor no considera que una de estas dos facultades

⁵¹² *Ibid.*, pp. 349-350.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 350.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ Tales fueron las posiciones principalmente o más conocidas de Tomás de Aquino, de Duns Escoto, o de Ockham. El primero sostuvo que la esencia de la bienaventuranza consistía en un acto del intelecto o visión, mientras que los segundos dieron mayor prioridad al término de la misma, colocando la esencia de la bienaventuranza en el acto de la voluntad o amor. Para mayores referencias respecto de estos autores podemos

sea preeminente respecto de la otra de tal modo que se pueda concluir que sólo en una de ellas resida la esencia de la bienaventuranza.

Ahora bien, ¿cómo así es que Suárez llega a dicha conclusión? ¿Es que acaso basta leer sus palabras y no buscar una conexión de las mismas con su concepción metafísica? La definición que sostiene Suárez puede ser entendida como una conclusión de su metafísica y por eso es que el presente trabajo tratará de brindar una explicación acorde con dichos principios. Y es que será el ser humano considerado en cuanto tal, a saber, como ente esencialmente individual, el que sirva de medio para definir la bienaventuranza en razón de su *ser bienaventurado*; y esto, porque Suárez ha concentrado su concepción metafísica en torno a la propuesta de que lo real propiamente hablando es individual: “El mundo medieval trataba, no de descubrir el problema del individuo, sino el de la esencia. La existencia vital era postergada ante la incógnita de la eternidad”⁵¹⁷. Por lo cual, no será casual el que Suárez haya considerado el tema de la *esencia* sin unidad real a no ser en un ente *individual*, tanto dejando en claro que por eso no hay distinción real entre esencia y existencia, como también el que el principio propio de individuación sea el individuo mismo, a saber, *esta* forma y *esta* materia como partes esenciales de su consideración. Así, la esencia de la bienaventuranza será considerada en este marco conceptual, a saber, no en una consideración acerca de cuál facultad, si el intelecto o la voluntad, tiene el ser esencial o fundamento en tanto causa de la bienaventuranza, sino en qué consiste la esencia de la bienaventuranza en su ser actual e individual, a saber, en la *participación* misma que hace a alguien un *ser bienaventurado*.

Veremos que Suárez otorgará complementariedad al intelecto y a la voluntad, y, por lo mismo, también una cierta independencia del intelecto respecto de la voluntad y viceversa, ya que una facultad aventajará a la otra respecto del fin que deseamos alcanzar. Esta explicación se debe al hecho de que, para Suárez, el intelecto y la voluntad son como partes esenciales que conforman un fin a poseer, de la misma manera en que la materia y la forma son partes esenciales que tienen causalidad entre sí para una composición entitativa e individual. De

revisar a un par de estudiosos de la historia de la filosofía medieval. Para examinar la posición tomista puede verse: COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía, Vol. II, De San Agustín a Escoto*, Editorial Ariel S. A., Barcelona: 2000, pp. 386-394. Para Duns Escoto, véase: GILSON, ÉTIENNE, *Juan Duns Escoto, Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona: 2007, pp. 587-595. Y, finalmente, para Ockham, puede revisarse: COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía, Vol. III, De Ockham a Suárez*, Editorial Ariel S. A., Barcelona: 2000, pp. 108-114.

⁵¹⁷ IBAÑEZ MARTÍN, *op. cit.*, p. 25.

modo que la realización de un fin sólo será considerada desde su actualidad o entidad, la cual sólo podremos describir como *esencialmente individual y participada*.

Así, según Suárez, “aunque Dios es el sumo bien, con todo las criaturas no lo alcanzan sino en cuanto participan de algún modo de él; (...)”⁵¹⁸. De manera que alcanzar a Dios no consistirá en tan sólo aprehenderlo como el bien que es sino en participar de él mismo, entrar de alguna manera en contacto con él. Esto será, conocerlo y amarlo al unísono sin perder de vista el ser que nos vincula con él. Será la comparación de nuestro mismo ser con el suyo lo que permitirá a Suárez definir nuestra bienaventuranza en cuanto *ser bienaventurado*, ya que este modo de decirlo posibilitará nuestra comprensión de lo que consiste una participación de la bienaventuranza divina por medio de nuestras acciones de conocer y amar a Dios.

Según lo dicho antes⁵¹⁹, nuestro ser individual no es otra cosa que una participación en el ser de Dios, y si bien no se predica nuestro ser de manera unívoca del suyo, sino analógicamente, esto nos permite ver que somos efecto de una primera causa a la que pertenecemos virtualmente. Por tanto, no debemos ver a nuestro *ser bienaventurado* ni a nuestro ser individual como algo sin referencia para con Dios, sino que debemos tener presente que en nuestra misma constitución reside aquella imagen y semejanza divina por la que hemos sido creados y llamados a la bienaventuranza eterna. En otras palabras, así como nuestro ser no es sino una participación en el ser de la divinidad, del mismo modo nuestra bienaventuranza no será sino una participación de acuerdo con la bienaventuranza divina, de la misma manera que hemos desarrollado cómo la esencia *real* puede referir tanto al ente participado como al ente necesario, o bien al ser humano como a Dios, veremos cómo puede referir a dos bienaventuranzas, una en grado participado con base en una en grado máximo.

De esta manera, la esencia de la bienaventuranza guardará una relación de analogía respecto de la esencia de un *ser bienaventurado*, ya que se predicará esta misma razón tanto de Dios como del ser humano. Así, este *ser bienaventurado* deberá ser capaz de establecer una comparación intrínseca y directa entre la bienaventuranza divina y la humana, de acuerdo con una *analogía de atribución intrínseca* entre ambas donde la bienaventuranza divina, lógicamente, es el primer analogado. En resumen, no será posible hablar de la esencia de la

⁵¹⁸ *Ibid.*, XXIV, Sec. 1, p. 19.

⁵¹⁹ Cf. *Supra.*, p. 162.

bienaventuranza en cuanto tal en Suárez si no consideramos esta esencia como un nexo o semejanza entre el *ser bienaventurado* del ser humano y el *ser bienaventurado* de Dios, así como no ha sido posible considerar lo que es esencialmente un ser en tanto *individual* si no consideramos dicha individualidad esencial y ontológica como participada del ser por esencia: a saber, de Dios.

Así, *esencia* de la bienaventuranza y *ser* de la bienaventuranza no se distinguirán en la medida que nos referiremos a que lo que constituye la esencia de la misma será realmente lo que la constituye en su mismo ser actual, a saber, el *ser bienaventurado*. Así también, aquí no nos interesará explicar cómo llegar a ser bienaventurado sino en orden a explicar por qué la esencia del ser bienaventurado consiste tanto en un acto del intelecto cuanto de la voluntad. ¿Y por qué abordar el tema desde esta óptica? Suárez mismo nos indica:

Finalmente, otros dicen que el amor resulta de la visión y, por lo mismo, no puede tener razón de esencia, sino más bien de pasión; de manera que quien tuviese la sola visión sin amor, deberá decir que esencialmente es un bienaventurado, ya que en cierto modo por fuente y raíz tendría toda la perfección del amor. Pero esto tampoco de forma alguna puede probarse, ya que esta dilección sólo supone la visión como condición *sine qua non*; o, a lo sumo, por el modo del principio eficiente parcial, según las diversas opiniones acerca del modo, donde el acto del intelecto se requiere para el acto de la voluntad: esto, en cambio, en nada interfiere para que aquella perfección, que formalmente confiere el amor, sea en gran manera distinta de la perfección que confiere la visión, y en su género sea última y sobre todo necesaria para la debida unión con el fin último: de donde resulta que bajo la razón por la cual la visión es principio del amor, se compara con él como el acto primero al segundo y último: y, por esto, no puede ser suficiente para la bienaventuranza formal el que haya solo amor en tal raíz porque la bienaventuranza no consiste en el acto primero sino en el segundo: así como quien tuviese la luz de la gloria y [estuviese] unido a Dios por el modo de la especie, tendría entonces visión en la raíz, y no obstante no sería formalmente un bienaventurado, ya que sólo tendría el acto primero y no el segundo; así, en cambio, si se compara como la luz con la visión, en cuanto que la unión con el último fin sea por medio del intelecto, en la misma manera así se compara la visión con el amor en cuanto que la unión sea con el mismo último fin por el amor en la voluntad; y, por lo mismo, así como sin la visión actual no sería emprendida la esencia de la bienaventuranza por el solo principio o especie; así, sin el amor actual [la bienaventuranza] no sería agotada por la sola visión; lo mismo que en estas cosas, de las que la esencia surge de la proporción de muchas otras, es incongruente que una parte de la esencia sea causada en algún género desde algún otro. Lo que es patente por los ejemplos manifiestos: pues en las substancias materiales, la materia y la forma, que son partes substanciales y esenciales del compuesto, tienen causalidad entre sí, y la materia necesariamente es supuesta por la forma. Entre los accidentes, también puede

inteligirse una causalidad necesaria para la perfecta disposición, o el temperamento de algunas cosas, o una relación *per se*, como entre el calor y el enrarecimiento o la sequedad: y más teológicamente la fe, [pues] la caridad es como la forma esencial, aun cuando necesariamente suponga la fe. Y la razón general es que no está contra la razón de esencia del todo que las partes entre sí tengan *per se* relación y conexión: así, por consiguiente, aunque entre el amor y la visión beatífica haya de esta manera una relación, que el amor supone a la visión como condición necesaria, o como causa eficiente; sin embargo, el amor puede pertenecer a la esencia de la bienaventuranza, ya que formalmente dispone al hombre a su perfección última, no sólo aquél [el amor], sino simultáneamente con la visión.⁵²⁰

Suárez presenta esta concepción sobre la esencia de la bienaventuranza que involucra tanto la visión intelectual como el amor volitivo. Esto debe ser entendido como la unión del intelecto y de la voluntad para poseer el fin último, a saber, Dios. De manera que, hasta aquí, ya sabemos que Suárez no podría ser calificado de intelectualista ni de voluntarista ya que ha rechazado que la esencia de la bienaventuranza resida tan sólo en una de estas dos facultades. Si bien es necesario que para amar a Dios se le tenga primero que conocer, pues nadie ama lo que no conoce, no está en el conocimiento o visión la raíz del amor que se le pueda tener a Dios.

⁵²⁰ *Ad primam secundae D. Thomae, Tractatus Quinque Theologici, De ultimo fine hominis, ac Beatitudine, Eximii Doctoris Francisci Suarez, Granatensis, et Societate Iesu, In Academia Conimbricensi, Primarii atque Emeriti olim Professoris [1628], p. 59. "Tandem dicunt alii, amorem resultare ex visione, et ideo non posse habere rationem essentiae, sed potius passionis: atque ita qui haberet solam visionem sine amore, dicendum fore beatum essentialiter, quia quasi in fonte, et radice haberet totam perfectionem amoris. Sed hoc etiam nullo modo probari potest, quia haec dilectio solum supponit visionem ut conditionem sine qua non; vel ad summum, per modum principii efficientis partialis, iuxta varias opiniones de modo, quo actus intellectus requiritur ad actum voluntatis: hoc autem nihil obstat quominus perfectio illa, quam formaliter confert amor, sit valde distincta a perfectione, quam confert visio, et in suo genere sit ultima, et maxime necessaria ad debitam coniunctionem cum fine ultimo: unde sub ea ratione, qua visio est principium amoris, comparatur ad illum ut actus primus ad secundum, et ultimum: et ideo non potest esse satis ad formalem beatitudinem habere amorem solum in tali radice, quia beatitudo non consistit in actu primo, sed secundo: sicut qui haberet lumen gloriae, et Deum unitum per modum speciei, iam haberet visionem in radice, et tamen non esset beatus formaliter, quia solum haberet actum primum, et non secundum; sicut autem comparatur lumen ad visionem, quoad coniunctionem cum ultimo fine, quae sit per intellectum; ita comparatur visio ad amorem quoad coniunctionem, quae sit cum eodem ultimo fine per amorem in voluntate; et ideo sicut sine visione actuali non esset inchoata essentia beatitudinis per solum limen [sic], vel speciem; ita sine actuali amore non esset consummata per solam visionem, nec in his rebus, quarum essentia consurgit ex proportionem plurium, est inconveniens quod una pars essentiae causetur in aliquo genere ab aliqua altera. Quod patet exemplis manifestis: nam in substantiis materialibus materia, et forma, quae sunt partes substantiales, et essentielles compositi, habent inter se causalitatem, et materia necessario supponitur formae. Inter accidentia, etiam necessaria ad perfectam dispositionem, seu temperamentum alicuius rei potest facile intelligi causalitas, seu ordo per se, ut inter calorem, vel raritatem, vel siccitatem: et magis Theologice fides, et charitas est quasi forma essentialis, quamvis necessario supponat fidem. Et ratio generalis est, quia non est contra rationem essentiae totius quod partes inter se habeant per se ordinem, et connexionem: sic igitur quamvis inter amorem et visionem beatificam sit huiusmodi ordo, quod amor supponit visionem velut conditionem necessariam, vel ut causam efficientem, nihilominus potest amor pertinere ad essentiam beatitudinis, quia formaliter constituit hominem in sua ultima perfectione, non solus ille, sed simul cum visione."*

Visión y amor son dos actos distintos de facultades distintas, el intelecto y la voluntad, y residen cada una en el ser humano para llegar a ser bienaventurado. Así, el conocimiento o visión sólo supone ser la causa eficiente o *sine que non* para experimentar y dirigir el amor de la voluntad que alcanza a Dios. Y es que es lógico que para todo acto de la voluntad se requiera el acto del intelecto previamente; no obstante, la relación existente entre este acto intelectual respecto del acto volitivo es como el de un acto primero con un acto segundo. Es decir, se expone que es necesario primero conocer a Dios en cuanto tal por medio de nuestra potencia activa, con lo que se dará un paso de la potencia al acto, o acto primero, en tanto que primero no veo a Dios y luego lo veo, pero en conjunción con un acto segundo, a saber, en tanto que una vez visto Dios pasa a ser amado por mi voluntad.

Ahora bien, la visión y el amor, aunque sean distintas facultades, puesto que una no supone a la otra en su raíz, tienen que ser partes complementarias de la esencia de la bienaventuranza. Señala Suárez, además, que en las sustancias materiales esto es evidente porque así como la materia y la forma tienen causalidad entre sí para generar un compuesto, así es necesario que las partes de la esencia guarden relación *per se* entre sí. Y es que, en efecto, es sabido que un ente en cuanto tal no se constituye sino por su misma entidad, por ser *este* compuesto hilemórfico, de donde se define esencialmente a *este* individuo como un compuesto de sus partes esenciales, y no sólo a partir de la forma. De modo que aquí no será posible separar a la forma de la materia en la realidad como si fuesen dos cosas que no guardasen relación entre sí, ni tampoco se podrá separar a la visión del amor en orden a constituir el ser o esencia de la bienaventuranza. Por todo ello, también el amor formará parte esencial de la bienaventuranza en tanto que nos dispone simultáneamente junto con la visión hacia esta última perfección del ser humano, a saber, el *ser bienaventurado*.

Ahora bien, son varias las cosas que debemos explicar aquí, ya que en este pasaje de Suárez vemos que se dicen muchas cosas de acuerdo con los principios desarrollados en su metafísica. Por ejemplo, debemos tener clara ya la relación entre intelecto y voluntad respecto de las nociones de acto primero y acto segundo; también debemos tener claro de qué tipo de causalidad estaremos hablando entre estas facultades, a saber, entre el intelecto y la voluntad. Así, determinar también cómo es que son relacionadas estas facultades con los principios de forma y materia, entre otros elementos. Y, finalmente, qué razón de *fin* es que se establece

como conclusión para que la esencia de la bienaventuranza consista tanto en un acto del intelecto como de la voluntad.

3.2.1. *La acción de la criatura en relación con el intelecto y la voluntad.*

Ahora bien, esta propiedad de *ser bienaventurado* es propia del ser humano así como de Dios o de los ángeles. Y, según Suárez, las cosas múltiples aun conviniendo en el mismo fin último, así como convienen en el mismo principio, difieren en el modo de alcanzar dicho fin último en virtud del modo o grado de emanación del mismo⁵²¹. Por este motivo, es importante señalar que las criaturas en su camino para alcanzar el fin último realizan diversas acciones con el fin de participar de su divinidad: “(...) la causa primera, mediante su concurso general, influye esencial e inmediatamente no sólo en el efecto, sino también en la acción de la criatura; porque no sólo el efecto, sino también la acción de la causa segunda tiene alguna entidad participada, (...)”⁵²². Dios no sólo es causa final de toda criatura en tanto que un fin a alcanzar en la otra vida, sino que Dios mismo puede ser participado por las diversas acciones de los individuos. Por ello: “Dios como fin último influye esencial e inmediatamente en toda acción de la criatura, en cuanto procede del mismo Dios, y al menos de este modo concurre esencial e inmediatamente causando de modo final y en unión con todo fin próximo”⁵²³. Y es que Dios constituye el fin último o término de todas las acciones de la criatura, de modo que constituye también parte esencial de sus acciones. Así, la participación en Dios por parte de la criatura no se restringirá hacia algo más allá de esta vida terrenal sino que incluirá el ser experimentada por parte de cada acción de los individuos en tanto que estas acciones siempre llevarán como término o referencia definitiva a Dios mismo, el bien supremo in-participado. Por tanto, para Suárez, en toda acción de la criatura interviene Dios⁵²⁴.

⁵²¹ Cf. *DM*, XXIV, Sec. 1, p. 19.

⁵²² *Ibid.*, XXII, Sec. 2, p. 625.

⁵²³ *Ibid.*, Sec. 2, p. 24.

⁵²⁴ Tanto es así que parte del énfasis de Suárez por la participación de la criatura en relación directa con Dios mediante una comunicación y el amor no sólo con Dios sino entre las mismas criaturas es concebido como parte del mismo fin último de toda criatura: “Pues si a través de las bondades creadas no fuese la bondad divina comunicada, representada o mostrada, no habría razón por la que fuesen amadas por el mismo Dios. Con todo, porque aquello por lo que la criatura representa la divina bondad y participa de ella es algo amable en sí y por sí respecto del apetito creado, no repugna por ello que al mismo tiempo quiera Dios a una criatura como fin de otra, y como algo ordenado a Él en calidad de fin último. Por consiguiente, esta relación no es separable de la volición de Dios, en cuanto se termina en la criatura, y por ello se infiere muy bien que si Dios opera algo por causa de un

¿Cómo es esta causalidad en torno a lo que es una acción humana? ¿Por qué se afirma que la visión es sólo causa *sine qua non* de la bienaventuranza? Evidentemente, nadie ama lo que no conoce, sin embargo, no parece suficiente señalar esto para completar nuestra definición de lo que es la esencia de la bienaventuranza porque justamente Suárez no está interesado en tomar en cuenta sólo a lo que posibilita o causa la bienaventuranza sino a cómo se realiza en el ser bienaventurado. Sobre esto, es preciso desarrollar lo que concierne al modo en cómo operan nuestras acciones, ya que por esencia de una acción no entenderemos sólo lo que se da por parte del agente sino a la acción como tal. Y es que, para Suárez, toda acción no consiste sino en una especial dependencia entre un efecto y su causa eficiente⁵²⁵. De donde es lógico que para toda acción se requiera la voluntad y se requiera para ésta el conocimiento de lo que se desea.

Ahora bien, si bien la causa eficiente es el principio de una acción, hay que notar que para hablar de la acción en cuanto tal no se habrá de distinguir entre lo producido por el agente y el agente mismo:

(...) esa formulación causal no hay que reducirla a la causa eficiente, sino más bien a la formal, es decir, cuando se dice que una cosa depende porque es producida, no es en el sentido de que la dependencia se origina de la acción, sino porque la razón de agente viene constituida por la acción misma. (...) Por eso no dije en la conclusión que la acción consiste formalmente en la dependencia, para que no se entendiese esto también respecto de la formalidad precisivamente considerada, sino que dije que la acción en la realidad no es algo distinto de la dependencia, cosa para mí de todo punto cierta por las razones expuestas.⁵²⁶

La razón de agente no excluye a la acción como su efecto inherente, de modo que si bien formalmente podemos distinguir al agente de la acción, en la realidad evidenciamos que no existe tal distinción si queremos hablar de una acción enteramente considerada. De ahí que, en la realidad, todo agente es dependiente de su acción, y la causa formal de una acción consista en dicha dependencia. De manera que hay un sentido en el cual concebimos a la acción no sólo desde su causa eficiente, a saber, el agente, sino desde su ser real, a saber, la acción misma.

fin, también opera aquello por causa de sí como por fin último, pretendido de modo actual y perfectísimo” (*Ibid.*, pp. 25-26).

⁵²⁵ Cf. *Ibid.*, XLVIII, Sec. 1, p. 20.

⁵²⁶ *Ibid.*, pp. 21-22.

Por ello, para Suárez, también es necesario afirmar que toda acción en cuanto es acción “expresa de modo intrínseco y esencial una relación trascendental al agente o principio activo”⁵²⁷. Esto porque en toda acción hay un agente y su acto mismo, los cuales no se distinguen en la realidad porque, por definición, uno implica al otro para su realización. En otras palabras, el término de una acción no es una mera referencia sino que se incluye en la acción misma⁵²⁸. Así, “el agente mismo no entra en relación con otra cosa, sino que es más bien la acción misma la que se refiere al agente del que emana”⁵²⁹. Y es que el agente es causa de su acción aunque al ser ella una emanación del agente mismo no puede ser separada de su causa por entero. Para Suárez, agente y acción refieren una relación trascendental, de manera que no pueden ser disociadas a no ser tan sólo como agente y término.

(...) hay que decir que el agente, más que referirse al término, es denominado como si estuviese trascendentalmente referido a él, puesto que nada está referido si no es en virtud de una relación que posee en sí mismo; y el agente en cuanto agente no tiene en sí la relación dicha, sino que recibe la denominación en virtud de la acción que posee tal relación.⁵³⁰

No hay agente sin término de acción, por lo que todo agente se encuentra referido a él de manera trascendental. Ciertamente, la razón de agente en cuanto agente no es la de término, pero por ese mismo motivo refiere una relación trascendental hacia dicho término. Por tanto, un agente se define en cuanto tal por la acción que produce siendo necesario concebirlo por medio de dicha relación trascendental.

En toda acción existe una relación trascendental al término por parte del sujeto, de modo que para Suárez toda acción será concebida como el acto último de la creatura. Esto, pues la acción en cuanto tal refiere a la potencia activa de la creatura.

(...) la acción, en cuanto es acción, puede ser legítimamente considerada como el acto último de la potencia activa y como el ejercicio de la misma, mientras no se la entienda

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁵²⁸ Recuérdese lo dicho arriba en una nota al pie (Cf. *Supra.*, p. 31) en torno a qué significa una *relación trascendental* y en qué se distingue de una *relación predicamental*. No obstante, conviene agregar aquí estas palabras de Suárez: “(...) la relación pura y predicamental nunca es principio de obrar, (...) sino que sólo es cierta referencia que resulta consecuentemente, y los principios operativos están esencialmente destinados y ordenados a alguna función especial. En cambio, la forma que expresa una relación trascendental, incluso según su propia razón relativa, es muchas veces principio esencial de obrar, como resulta patente en la ciencia, la potencia y otras cosas semejantes” (*Ibid.*, XLVII, Sec. 4, p. 685).

⁵²⁹ *Ibid.*, XLVIII, Sec. 1, p. 23.

⁵³⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

como acto intrínseco e informante, sino que se la entienda de modo absoluto como acto que dimana de la potencia, ya sea que la informe, ya no. Pues del mismo modo que a la potencia activa se la llama potencia, aunque más bien sea un acto, así también de la acción que emana de ella se puede decir que es acto de la misma, no como de un sujeto, sino como del principio de que procede; ésta, en efecto, es la esencial relación de la acción en cuanto tal.⁵³¹

Toda acción puede ser entendida de dos maneras: primero, como el acto de una potencia activa y, segundo, como el ejercicio de dicha potencia activa. En el primer sentido, la acción de la creatura refiere al obrar por medio del cual nos dirigimos hacia algo externo. En el segundo sentido, simplemente nos referimos a la actividad u operación que realizamos mientras dura una acción. Bajo el primer sentido, decimos que una acción depende de un solo agente; mientras que bajo el segundo sentido, referimos a todo el proceso que involucra una acción. Y este proceso será lo que Suárez considera como acción esencialmente hablando o causalidad de la misma en cuanto tal. Así, podemos ver a la acción como algo que emana de una potencia activa o de un acto, de modo que tanto el principio de la acción como su emanación serán consideradas como una unidad esencial para explicar lo que en la realidad toda acción implica necesariamente.

Este desarrollo en torno a la esencia de la acción de la creatura será importante debido a que nos enseñará que la esencia de una acción, al referir a su realización, referirá también a que dicha esencia se hace concreta y realmente buena en tanto que se trate de una participación en la esencia o ser del bien. En otras palabras, una acción se calificará de buena o no de acuerdo con su término y concreción o realización, porque sólo así es que podremos afirmar que un ser humano ha participado o no del bien que emana de Dios.

No obstante, para explicar mejor en qué consistirá esta participación por parte de la creatura hay que tener en cuenta la doble distinción que maneja Suárez sobre lo que son las acciones de la creatura en *transeúntes* e *inmanentes*.

(...) llamamos aquí acción transeúnte a la que tiene su efecto fuera del agente mismo, bien esté también ella fuera de él, bien no, (...) Por el contrario, llamamos acción inmanente a la que no tiene efecto alguno fuera del agente, estando respecto de ella fuera de discusión que se encuentra en el agente mismo.⁵³²

⁵³¹ *Ibid.*, p. 24.

⁵³² *DM*, XLVIII, Sec. 2, p. 25.

Donde, como podemos ver, las acciones pueden ser divididas en estos dos tipos. Las acciones transeúntes son aquellas cuyo término se encontrará fuera del agente mismo, como por ejemplo el acto de dar limosna, lo que exige dársela a alguien, de manera que se realiza una acción donde el término es trascendente a nosotros. Mientras que las acciones inmanentes son aquellas cuyo término estará dentro del agente mismo, como, por ejemplo, el acto de conocer, lo que implica que se obtiene algo en donde el término soy yo en tanto cognoscente y no refiere hacia algo trascendente.

Por eso, la diferencia fundamental entre los actos transeúntes y los actos inmanentes es que los primeros “tienen algún término o efecto al que tienden”⁵³³, mientras que los segundos “no se ponen en el género de la acción, sino que son cualidades”⁵³⁴, o, para ser más claros, “las acciones inmanentes no producen pasiones en aquello sobre que operan, puesto que la visión no causa mutación en lo visible sobre que opera”⁵³⁵, ya que la visión no hace nada a lo que es visto. Así, “la acción inmanente es una perfección del agente, dado que la felicidad [*beatitudo*] del operante consiste a veces en una operación de este tipo”⁵³⁶; y es que, en efecto, el bienaventurado no perfecciona en nada a Dios sino que se perfecciona a sí mismo gracias a Dios, del mismo modo en que por medio del acto de conocer nos hacemos poseedores de la perfección del conocimiento.

Evidentemente, este tipo de acciones inmanentes son las que más nos interesan con respecto a la bienaventuranza, ya que sólo por medio de ellas es que podemos hablar del tema que nos compete: “(...) siendo en este sentido inmanentes sólo las acciones de conocer y de amar”⁵³⁷. Y es que, en efecto, tanto los actos de conocer y como los de amar nos perfeccionan en la medida que obtenemos el objeto de conocimiento o el objeto de nuestro amor, pero estas acciones en cuanto tales no pueden producir pasiones sobre aquello a lo que se aplican. De ahí que “entendemos aquí por acción inmanente la producción eficiente propia y verdadera de algunos actos que permanecen en las mismas potencias por las que son producidos, informándolas”⁵³⁸, y esto porque efectivamente nuestros actos de conocer y de amar informan

⁵³³ *Ibid.*, p. 26.

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁵³⁷ *Ibid.*, Sec. 6, p. 81.

⁵³⁸ *Ibid.*, Sec. 2, p. 30.

nuestras potencias intelectual y volitiva con el fin de perfeccionarnos y no sólo dirigirse hacia sus objetos.

(...) son estas potencias las que verdaderamente producen estas cualidades; luego son verdaderas causas eficientes de ellas; luego tienen verdadera causalidad eficiente sobre las mismas; luego éstas dependen con verdad de las potencias como efectos propios de ellas.⁵³⁹

Es decir, nuestras potencias, tanto el intelecto como la voluntad, son la causa eficiente de estos actos inmanentes o cualidades en nosotros. De modo que la causalidad eficiente como tal consiste en una articulación entre estas, a saber, entre nuestras potencias y sus efectos.

Los actos inmanentes no carecen de término aunque no sea tan claro examinar cuál es, como ocurre con los actos transeúntes a los cuales nos podemos referir exteriormente a nosotros. Y es que los actos transeúntes poseen claramente un término externo al agente, como, por ejemplo, en el dar limosna, la persona que la recibe. Ahora bien, nuevamente, ¿cuál es, entonces, el término de un acto inmanente? Hemos dicho que no puede ser lo que se conoce o se ama, pues el acto inmanente no produce una pasión sobre aquello a lo que se refiere. ¿Qué produce, entonces, un acto inmanente? Suárez nos dice:

(...) en la producción eficiente de estos actos intervienen acciones verdaderas y predicamentales que poseen términos propios e intrínsecos producidos por ellas mismas, términos que se identifican con los actos mismos en cuanto son unas cualidades que informan a sus potencias.⁵⁴⁰

En otras palabras, los actos inmanentes producen eficientemente acciones auténticas con sus respectivos términos. Términos que son intrínsecos a ellas mismas y se identifican con estos actos inmanentes en tanto que son cualidades que informan a nuestras potencias. Por ejemplo, el acto de conocer produce el conocimiento que informa a nuestro intelecto. De donde hay que decir que el término de un acto inmanente será, en este ejemplo, el ser humano mismo, ya que no es algo externo a él sino el propio bien individual o mayor perfección que se adquiere. Así, de acuerdo con los ejemplos mencionados, si en una acción transeúnte el término consiste en la persona que recibe la limosna, en una acción inmanente el término consiste en el *ser sabio*.

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 32.

De esta manera, los actos inmanentes y no sólo los actos transeúntes poseen un verdadero término y son acciones propiamente hablando: “Por todo esto consta, finalmente, que si a las acciones inmanentes se las considera en cuanto son verdaderas acciones, no carecen de un término intrínseco al que tiendan como a su propio fin y perfección”⁵⁴¹. Y es que dicho término no tiene que ser externo sino algo interno al agente, de modo que sea permitido hablar de una verdadera acción. Suárez agrega: “Se prueba por lo dicho, puesto que tienden a los actos mismos, en cuanto son cualidades, como tiende la iluminación a la luz y la calefacción al calor”⁵⁴², porque efectivamente el acto de conocer tiende a producir el conocimiento, así como la iluminación tiende a producir la luz o la calefacción a producir el calor.

(...) se demostró que son cualidades que pueden tener la razón propia de un término producido mediante la propia acción, por más que tal acción permanezca en el agente y se la llame inmanente por eso; (...) luego en esa entidad completa, que es el acto inmanente, se encuentra algo que puede ser producido mediante diversas acciones; por consiguiente esto tiene razón de término, incluso respecto de la acción inmanente.⁵⁴³

Los actos inmanentes poseen sus respectivos términos, y así dicha acción y su respectivo término permanecen en el agente, de donde obtiene su nombre de *inmanente*. El acto inmanente, a modo de entidad, cuenta con sus respectivas partes, a saber, la potencia activa y lo que puede ser producido por ésta en el individuo. Así, por ejemplo, el acto de conocer y el acto de amar pueden producir el conocimiento y el amor o fruición.

Alguien podría objetar con qué hay de peculiar en Suárez con respecto a este tema ya que para todo escolástico el realizar obras buenas es, en efecto, una participación en la esencia de lo bueno. Pues bien, yo no digo que la posición de Suárez se caracterice de novedosa por señalar esto, sino que su originalidad estará en cómo nuestro autor entenderá esta *participación* de la creatura en relación con las acciones propias de conocer y amar para alcanzar el estado de *ser bienaventurado*. Motivo por el cual Suárez ha concluido que no puede residir la esencia de la bienaventuranza en la sola inteligencia ni en la sola voluntad⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁴⁴ *Supra.*, pp. 169-170.

Así como el ser de la creatura no es sino una participación en el ser de Dios, así también la bienaventuranza de una creatura será una participación de la bienaventuranza de Dios, y esto porque el término, a saber, el *ser bienaventurado*, es el mismo. Conviene citar a Suárez:

(...) Dios, por el hecho mismo de ser ente simplicísimo, por esencia e infinito, incluye esencial y conjuntamente toda la perfección del ente. Por eso, la razón misma de ente, en cuanto existe en Dios, incluye esencialmente la razón de sustancia, de sabiduría, de justicia; más aún –y esto es lo principal–, incluye esencialmente el ser mismo y absolutamente independiente y *a se*, (...). Esta es la causa por la que se dice que la razón de ente está en Dios por esencia, mientras que en las criaturas lo está por participación.⁵⁴⁵

Todo lo que tenga como perfección la entidad en cuanto tal, Dios la posee por esencia. De ahí que todo aquello que guarde la misma unidad que guarda la razón de ente como, por ejemplo, la razón de sabiduría o la razón de justicia, se incluye esencialmente del mismo modo en la perfección divina. Así, en las criaturas sólo se incluyen estas perfecciones de un modo participado, por lo que decimos solamente que un ser humano puede llegar a ser sabio o ser justo por participación con la sabiduría o justicia divina.

Ahora bien, no sólo el *ser sabio* o *ser justo* pueden convenir a Dios de modo esencial y a la creatura de modo participado. Hellín dice bien con que no sólo estas propiedades pueden predicarse análogamente de Dios y del ser humano, ya que son muchas las razones o términos comunes que podemos hallar entre Dios y la creatura: “*la sabiduría y todos los predicados que no incluyen imperfección son análogos con analogía de atribución intrínseca con relación a Dios y a la creatura*”⁵⁴⁶. Así, tanto la bienaventuranza humana como la bienaventuranza divina podrán ser consideradas predicados bajo una sola razón de *bienaventuranza* y se relacionarán entre sí como un término en menor grado a otro más perfecto o en mayor grado. ¿Y cuál es esa misma razón con base en la cual podemos predicar tanto de Dios como del ser humano que son bienaventurados? Por lo dicho hasta aquí, no queda duda que es la misma propiedad de *ser bienaventurado*.

Así, esta relación entre los dos términos tendrá que ser explicada por medio de una *analogía de atribución intrínseca* y no de otra manera. Por eso Hellín agrega al respecto que: “hay analogía de atribución intrínseca cuando el nombre es uno y significa un concepto objetivo o

⁵⁴⁵ DM, XXVIII, Sec. 3, pp. 225-226.

⁵⁴⁶ HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, op. cit., pp. 352-353.

razón objetiva que se verifica en los inferiores intrínseca y formalmente con diversidad esencial de prioridad y posterioridad”⁵⁴⁷; y es que al haber términos comunes en la medida que tanto Dios como la creatura apuntan a la bienaventuranza: “los predicados comunes a Dios y a las criaturas llenan todas estas condiciones, luego [también hay que decir que] tales predicados son análogos con analogía de atribución intrínseca”⁵⁴⁸. Y es que, en efecto, el término en tanto fin último de la creatura será conocer y amar a Dios, o sea el *ser bienaventurado*, de modo que será imposible llegar hacia dicho estado sin una *participación* en la misma razón de *bienaventuranza* o *ser bienaventurado* que, lógicamente, Dios posee en grado eminente.

Ahora bien, la creatura es capaz de producir acciones inmanentes y transeúntes que le permiten realizar sus propios actos. Sin embargo, para Suárez, toda acción de la creatura se enmarca, de acuerdo con lo dicho arriba⁵⁴⁹, en que toda acción buena de la creatura es una participación de Dios, porque él posee todo acto de modo perfecto o esencial mientras que la creatura no. Del mismo modo en que Dios es el ser por esencia, poseerá todo ser y perfección esencial de modo eminente. De manera que podemos agregar aquí esto dicho por Suárez:

Así, pues, las inteligencias creadas no son autosuficientes para vivir, siéndolo mucho menos para vivir felizmente, no sólo porque necesitan del influjo de Dios para existir y operar, sino también porque no pueden descansar en sí mismas ni estar contentas con sus propios bienes creados, sino que necesitan del bien increado como de objeto en que vivan y descansen, concretamente intuyéndolo y conociéndolo y amándolo. (...) Así pues, sucede que Dios se basta esencialmente a sí mismo para tener una vida felicísima, siéndole en consecuencia tan esencial el vivir felizmente como el vivir, del mismo modo que el vivir le es tan esencial como el existir. Por consiguiente, de igual modo que se dice que Dios es ente por esencia o viviente por esencia, de la misma manera es feliz y bienaventurado y autosuficiente por esencia.⁵⁵⁰

Se puede decir que así como las cosas creadas no son autosuficientes en el ser, tampoco lo son respecto de su felicidad. Según sabemos, las creaturas necesitan del influjo divino para ser y para sus operaciones, de modo que su última realización tiene que residir en aquel sumo bien increado, a saber, Dios. Y esta razón de fin último se debe a que Dios sí es autosuficiente tanto en el ser como en su vivir, por lo que podemos decir que así como Dios es ente por esencia, según esta misma razón le corresponde el ser bienaventurado por esencia.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 353.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ *Supra.*, p. 168.

⁵⁵⁰ *DM*, XXX, Sec. 14, pp. 607-608.

Ahora, esto ha sido explicado también respecto de la acción, ya que por ella nos es comprensible cómo es que el ser humano participa de Dios para hacerse bienaventurado. Todo acto es explicado en su integridad o realidad para mostrar su constitución esencial, ya que la acción en cuanto tal refiere tanto al agente como al término de la misma acción. Esto, porque para Suárez no es posible disociar en la realidad lo que es la potencia activa y su acto del objeto que es su término, sea inmanente o trascendente, lo que hace que la esencia de una acción sea concebida en su realización. Por todo ello, Suárez concibe que la causa eficiente de una acción radica en el agente, que la causa final consiste en el término, pero que la causa formal de una acción radica tanto en el principio del que emana como en el término al que tiende⁵⁵¹.

Así, para establecer el acto o acción que realiza el ser humano en tanto que busca la bienaventuranza como su término, hay que decir que esencialmente su acción debe implicar tanto a su principio agente cuanto al término del mismo, a saber, tanto al ser humano y sus potencias propias como a la posesión de Dios con el fin de alcanzar la bienaventuranza. De ahí que, si hablamos que la esencia de la bienaventuranza radica en la potencia intelectiva y en la potencia volitiva, un *ser bienaventurado* se definirá entonces como aquel que contempla y ama a Dios en acto último, siendo incorrecto distinguir estas potencias o facultades de la acción misma y sus términos sin una relación esencial de la visión y del amor, ya que un ser bienaventurado lo es tal gracias no sólo a sus potencias sino a la posesión del sumo bien⁵⁵².

De manera que este será el único modo en que se podrá hablar de la acción en cuanto tal y realmente, con lo que para Suárez no es posible hablar de la esencia de una acción o acto prescindiendo de este ser de la acción en la realidad, a saber, el ejercicio de la potencia o potencias involucradas con sus respectivos términos, en cuyo ejercicio consistirá la esencia de la bienaventuranza. Así, decimos que realmente las creaturas realizan acciones que participan del concurso divino:

En virtud de este principio se concluye así la razón: el concurso de Dios está incluido íntima y esencialmente en la misma acción de la criatura, y también tiende esencial e inmediatamente al mismo término al que tiende la acción de la criatura; luego por sí

⁵⁵¹ Cf. *Ibid.*, XLVIII, Sec. 5, p. 74.

⁵⁵² Por ello Dios influye esencialmente en toda acción de la criatura, con lo que es patente que la acción de la criatura no es sino una participación de la acción divina (*Supra.*, p. 172).

mismo y esencialmente es algo por modo de acción, o de producción de la misma acción, o de efecto de la criatura.⁵⁵³

Debido a que Dios concurre en las acciones de la criatura, el concurso divino se da en dichas acciones en la medida que su término esté acorde con el bien. La criatura participa o imita la bondad del actuar divino. De tal manera que, al coincidir la voluntad de la criatura con la voluntad de Dios, el término será algo esencial concomitante en las acciones de la criatura con relación a Dios.

De esta manera, toda acción de la criatura en la medida que busca algo bueno y lo consigue se encuentra referida a Dios, ya que él es quien concurre esencialmente en toda acción de la criatura. Así, todo propósito de la acción de la criatura guarda relación con el fin último, a saber, la posesión de Dios, el sumo bien. Esto porque la razón de causa final le pertenece a Dios en sumo grado, ya que posee la perfección absoluta y, por tanto, le pertenece la razón de ser el sumo bien⁵⁵⁴. Esta posesión de Dios como último fin será llamada *bienaventuranza*, pues en ella reside la plenitud del ser humano y su felicidad última. Sin embargo, de acuerdo con lo expuesto arriba⁵⁵⁵, sabemos que para llegar a ella el ser humano tiene que *participar* de Dios por medio de sus acciones, de modo que la esencia de la bienaventuranza consistirá en esta participación o realización en lo que Dios posee como perfección en grado mayúsculo. No podremos entender la bienaventuranza en Suárez como únicamente una aprehensión de Dios sino como la última realización del individuo en Dios. No obstante, para entender esto se hace necesario desarrollar cómo Suárez entiende el tipo de *fin* al que nos referimos, de manera que sea aplicable a Dios como fin último y comprendamos en qué consistirá la esencia de la bienaventuranza.

3.2.2. *La razón de fin y la esencia de la bienaventuranza.*

Ante todo, de acuerdo con la tradición escolástica, Suárez distingue dos modos de entender lo que es el fin. Uno es el fin *por que* y otro es el fin *para que*: “(...) se llama fin *por que* aquel por causa de cuya consecución se mueve u opera el hombre, como es la salud en la curación; y fin *para que* se llama aquel para el cual se procura otro fin, como el hombre en la intención de

⁵⁵³ *DM*, XXII, Sec. 2, p. 625.

⁵⁵⁴ Cf. *Ibid.*, XXIV, Sec. 1, p. 17.

⁵⁵⁵ *Supra.*, p. 168.

sanar (...)”⁵⁵⁶. Es decir, el fin *por que* será el motivo o razón que nosotros aspiramos conseguir por medio de una acción, por ejemplo, la salud; mientras que el fin *para que*, es el para qué realizamos dicha acción, por ejemplo, para un hombre al cual queremos sanar. Así, “(...) uno es el fin por cuya causa se hace la acción, y otro, en cambio, aquel para el cual es adquirido el fin; igualmente, uno es el fin formal, como la visión de Dios, y otro el objetivo, como Dios mismo (...)”⁵⁵⁷. Y es que, para qué quiero ver a Dios si no es para poseer a Dios mismo. García de la Sienna nos dice por eso: “Muchas acciones persiguen fines que a su vez son medios para alcanzar otros fines; estos medios son llamados *fines intermedios* o *fines por qué*. Los fines que no son intermedios son llamados *fines para qué* o *fines últimos*”⁵⁵⁸.

De este modo, el fin *por que* puede ser entendido como el fin formal, así como el fin *para que* puede ser entendido como el fin objetivo; ya que, conforme con el ejemplo, todos buscamos la ‘visión de Dios’ para tener a Dios (como *visto*): “Y en este sentido distinguen los teólogos en el fin del hombre la visión y a Dios visto, y la visión dicen que es el fin formal, al cual también llaman fin *quo*, y consecución del fin; y a Dios lo llaman fin objetivo, o fin *qui*, porque se alcanza mediante el fin formal”⁵⁵⁹. De modo que, de acuerdo con lo dicho por Suárez, la razón de fin último debe ser definida en su integridad tanto formal como objetiva, es decir, tanto en lo que la posibilita como en el objeto al que se busca poseer para nuestra perfección.

(...) existiendo el fin objetivo o fin “para que” (que por motivos de claridad podría llamarse fin subjetivo), no cesa la búsqueda ni la causalidad del fin, si no está también presente la consecución del fin, y obtenida ésta, aunque cese el movimiento hacia el fin a manera de deseo, con todo no cesa a modo de descanso y gozo. Por consiguiente, sólo acerca del fin formal o de la consecución del fin es verdad, hablando en rigor, que causa el deseo de sí cuando no existe en la realidad, y acerca de él se ha respondido adecuadamente que basta con que esté en la aprehensión y juicio del entendimiento, dado que su moción es intencional y (por decirlo así) animal, por la simpatía y consonancia de las potencias del alma, concretamente, del entendimiento y de la voluntad.⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ *Ibid.*, XXIII, Sec. 2, p. 708.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, Sec. 1, p. 705.

⁵⁵⁸ GARCÍA DE LA SIENNA, ADOLFO, “Causalidad divina y libertad humana en Suárez”, en: *Tópicos*, N° 27, México: 2004, pp. 14-15.

⁵⁵⁹ *DM*, XXIII, Sec. 2, p. 714.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

El fin objetivo es lo que debe ser alcanzado para nuestro descanso y gozo, ya que la búsqueda por la consecución del fin o fin formal es lo que nos hace tender intencionalmente hacia el bien que aspiramos. Pero este fin formal es sólo la razón que aprehendemos para dirigirnos hacia el fin objetivo, como, por ejemplo, lo es ‘la visión de Dios’ a la cual aspiramos, en la medida que no esté presente todavía Dios como *visto* para nosotros. Nótese que al fin objetivo Suárez también lo llama fin *subjetivo*, y es que el fin objetivo es algo que constituye y perfecciona al sujeto o creatura que lo alcanza. De este modo, nuestro intelecto y voluntad son capaces de ser movidos hacia sus fines.

Así, para Suárez, hay que distinguir estos dos tipos de fines, no porque sean distintos en la realidad (ya que uno, el fin objetivo, no es sino a lo que se extiende el fin formal), sino porque nos brindan descripciones distintas de lo que concebimos como el fin de nuestras acciones. El fin formal nos indica la razón de lo que deseamos alcanzar o su posibilidad, mientras que el fin objetivo nos indica el propósito ulterior o realización al que se dirige nuestro deseo: “Sin embargo, hay que decir que en uno y otro se puede salvar la propia razón de fin, pero que a veces se unen de tal manera que de uno y otro se compone un fin íntegro”⁵⁶¹.

Y es que, de hecho, el fin entendido como tal consiste tanto en la intención del fin formal cuanto en la realización hacia el fin objetivo, “pues así, cuando el hombre busca la salud, se ama a sí, para quien quiere la salud por causa de su provecho y perfección, la cual apetece *per se* a causa de la suma unión o mejor identidad que tiene consigo”⁵⁶². En efecto, buscamos la salud para beneficiar a un hombre y no sólo para comprender la razón de salud como un bien: “De lo cual resulta que todo esto, el *hombre sano*, es el íntegro y adecuado fin de aquella acción en la que dos predichos fines se incluyen como componiendo un fin íntegro”⁵⁶³. Por lo tanto, el fin formal y el fin objetivo son dos modos que tenemos para explicar un *fin* al que el ser humano aspira con sus acciones, puesto que no aspiramos a la razón de salud sino para sanar a un hombre y realizarlo como un *hombre sano*. Del mismo modo, a partir de esto dicho por Suárez, podremos decir que no buscaremos tampoco la razón de bienaventuranza sino para dirigir nuestras potencias hacia Dios y explicar su realización en un *hombre bienaventurado*, su fin último tomado integralmente.

⁵⁶¹ *Ibid.*, Sec. 2, p. 709.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ibid.*

Así, para esta explicación del fin último tomado integralmente, así como de todo fin secundario, Suárez señala que tiene que haber una doble causalidad entre ambos fines, ya que sólo así es posible entender la razón de *fin* propia e integralmente hablando. Ahora, ¿cómo entender esta doble causalidad? Suárez no concibe que el fin pueda ser definido tan sólo como una razón que posibilita a nuestros actos u operaciones, preservando una sola noción de causalidad donde el intelecto o la voluntad sean las causas agentes de todo fin, incluyendo, por supuesto, de la bienaventuranza misma. Más bien, Suárez considerará necesario que para la razón de *fin* adecuada e integralmente hablando debemos tomar en cuenta a estas potencias en cuanto perfectamente actualizadas por sus actos u operaciones:

Así también, se dice que la potencia es por causa de la operación, como por causa del fin por cuyo motivo se hace, aunque también la operación sea verdaderamente por causa de la misma potencia, a saber, para perfeccionarla y constituir la en acto último; de tal forma que con razón puede decirse que el fin íntegro es la potencia en cuanto perfectamente actuada, que es lo que dicen otros, que la potencia no tanto es por causa de la operación cuanto por causa de sí misma en cuanto operante⁵⁶⁴.

Nuestras potencias, sea el intelecto o la voluntad, se encuentran en nosotros con el fin de operar, así como la operación se encuentra ordenada en nosotros con el fin de perfeccionar a nuestras potencias y constituir las en su último acto. De este modo, cuando hablamos del fin tomado integralmente tendremos que hablar de la potencia actuada de manera perfecta y no de sólo como meras potencias. Tanto la potencia estará dada por causa de su operación, cuanto la operación estará dada por causa de la potencia. Así, por ejemplo, decir que el último fin del ser humano consiste en la visión beatífica, significaría que este último *fin* del ser humano, o visión beatífica, debe ser entendido y definido necesariamente a partir del hecho de que nuestra potencia intelectual sea perfectamente actualizada por esta operación o visión, a saber, por medio de *Dios visto* y no sólo por medio de la razón ‘visión beatífica’ en cuanto tal. De ahí que la razón de *fin* último, integralmente hablando, consistirá tanto en el fin formal o causa *visión beatífica* como en el fin objetivo *Dios (para que sea visto)*; o, dicho de otro modo, en la potencia en cuanto es dirigida y ha alcanzado a su objeto, a saber, en la potencia en cuanto operante.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, pp. 709-710.

En otras palabras, Suárez con esto nos está diciendo que no podemos definir el último fin del ser humano tan sólo señalando que es ‘la visión beatífica’ si con ello dejamos a la imaginación del lector si nos referimos a lo que la posibilita o bien a su concreción. Para Suárez, si es que definimos la esencia de la bienaventuranza, por ejemplo, como ‘la visión beatífica’, será necesario indicar claramente que esta visión lo es tal precisamente porque es nuestra potencia intelectual perfeccionada o actualizada. Y esto, porque la razón de *fin* propia e integralmente hablando para nuestro autor implica esta mutua causalidad entre la potencia y su operación o perfección. De manera que no bastará considerar el fin formal o razón de bien supremo por medio del cual sepamos que Dios es nuestro fin último, ya que dicha sola razón no supondría la posesión o visión de Dios en cuanto *Dios visto*. Es decir, no supondría a nuestras potencias en acto por sus operaciones, en lo cual sí consistiría verdaderamente nuestro *fin* íntegro en cuanto tal, a saber, lo que es un *hombre bienaventurado*.

Así, nuestra concepción del fin último del ser humano debe proceder de esta explicación en la medida que se la conciba no sólo en razón de su posibilidad sino en razón de su realización y operación perfectamente actuada.

Y de este modo no repugna que dos cosas bajo estas diversas razones sean entre sí una fin de la otra, y al contrario; pues así el entendimiento es por causa de la visión de Dios, y la visión también es por causa del entendimiento, para que lo perfeccione. (...) la intención del agente es llevada cuasi adecuadamente al compuesto de ambos que se estructuran entre sí en relación mutua, al modo como la materia es por causa de la forma, y la forma es también de alguna manera por causa de la materia; pero es el todo lo que esencial y primariamente se pretende de modo adecuado. Aunque los fines *para que* y *por que* puedan compararse entre sí de este modo, con todo, ello no es siempre necesario (...).⁵⁶⁵

En la bienaventuranza nuestro intelecto se encuentra por causa de la visión de Dios, es decir, que nuestro intelecto no es tal sino para operar la visión; así como la visión de Dios se dará por causa de nuestro intelecto, ya que evidentemente no hay visión sin intelecto humano como potencia activa. De donde la visión de Dios sigue cumpliendo el rol de fin *por que*, aunque en este ejemplo el intelecto cumplirá el rol del fin *para que*, ya que sabemos que es *para* el intelecto el que Dios sea visto. Y así, estos dos elementos, el intelecto y la visión de Dios, se hallan relacionados como la materia y la forma, ya que según lo expuesto por Suárez en su

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 710.

metafísica, sabemos que la materia se da por causa de la forma, así como la forma en cierto sentido también se da por causa de la materia, aunque es el todo lo que se tomará como la esencia completa y adecuadamente hablando. Por ello, en este sentido, podemos comparar los fines *por que* y *para que* de acuerdo con este modo de hablar, a saber, con la relación que guardan la materia y la forma. De manera que lo que entendamos como *fin* propiamente hablando contemple tanto lo que posibilita como lo que actualiza a dicho fin, ya que el *fin* tomado integralmente sólo será posible de ser concebido en virtud de la potencia humana que lo posibilita como también en virtud de que dicha potencia será perfectamente actuada por una operación. En este caso, por medio de la visión de Dios (*fin por que*) se posibilita que nuestra potencia intelectual la busque obtener y Dios sea visto por ella (*fin para que*).

Así, hablar de la esencia del fin último no será sino hablar del ser de una acción realizada, ya que se trata de la potencia que opera y se encuentra actualizada en cuanto tal⁵⁶⁶. Esta relación que se encuentra entre los dos tipos de fines es correlativa a la relación entre forma y materia, ya que los fines *por que* y *para que* pueden comportarse en una relación similar. De ahí que podemos citar a Suárez cuando señala:

(...) algunas veces una cosa se perfecciona por la unión con otra más perfecta, como el hombre por la unión con Dios, y entonces puede muy bien una cosa menos perfecta operar por causa de otra más perfecta, para que la tenga y la posea en cuanto pudiere, del cual modo también la materia apetece la forma, y si pudiese operar algo a fin de

⁵⁶⁶ En su obra, y conforme con la herencia escolástica, Suárez no se limita en señalar las cosas arriba escritas, pues de ahí desarrollará cómo es que esta relación entre forma y materia es pertinente a los fines *por que* y *para que*, diciendo que de acuerdo con la razón de *ente*, será más eminente cualquiera de los dos fines dependiendo de cuál de los dos sea entitativamente hablando algo más eminente; de donde el fin *para que* será más eminente si comparamos al *hombre* con la *salud*, ya que el hombre en cuanto ente tiene mayor valor que la salud, la cual está al servicio del hombre; sin embargo, si hablamos de la visión de Dios, el fin *por que* sería más eminente, ya que *Dios* en su entidad es más eminente que el *intelecto*, de manera que en esta razón Dios cumple la razón de forma y el intelecto la razón de materia. Por otro lado, de acuerdo con la razón de *causa*, Suárez señala que el fin más eminente, entre el *por que* y el *para que*, será simplemente el que sea más amado porque justamente será amado por razón de sí, siéndolo evidentemente el fin *para que*, ya que es a causa de él que obramos finalmente y es donde se detiene nuestra voluntad (Cf. *Ibid.*, pp. 710-711). Sin embargo, no procedo con el desarrollo de estas nociones y aplicaciones debido a que escapan al propósito del presente trabajo, el cual versa sobre cómo es posible explicar la esencia de la bienaventuranza sobre la base de la participación del ser humano como ser bienaventurado. No nos expandiremos mucho aquí explicando cuál fin es más eminente y juega el rol de la forma, ya que estos roles formal y material, como vemos, son intercambiables dependiendo de los diversos ejemplos, y también porque de su explicación no se sigue nada útil para este trabajo fuera de lo que ya fue explicado en el tema sobre el principio de individuación. Nos ocupamos de la esencia del *fin* y no de los diversos modos en cómo pueden ser interpretadas sus partes.

conseguirla, lo haría; y bajo esta consideración la forma tiene razón de fin *por que*, y la materia de fin *para que*, porque es menos perfecta que la forma.⁵⁶⁷

El intelecto del hombre se perfecciona por la visión de Dios, ocurriendo así que una cosa menos perfecta como lo es el intelecto se perfecciona por otra más perfecta actualizando su potencia por medio de su operación. Así como la materia se da con relación a una forma, así, en este caso, el intelecto se encuentra con relación a la visión de Dios, la cual cumpliría la razón de forma o fin *por que*, ya que es lo que informa al intelecto *para que* encuentre su perfección.

Ahora bien, es necesario señalar que, para Suárez, de acuerdo con lo señalado arriba⁵⁶⁸, la esencia de la bienaventuranza no se alcanza del todo por la sola facultad del intelecto y su visión, sino en conjunción con la facultad de la voluntad y su amor. ¿Por qué es importante retrotraer esta tesis aquí? Pues porque en los ejemplos antes mencionados pareciera que Suárez sólo considerara al intelecto como la facultad que posibilita la esencia la bienaventuranza. No obstante, hay que decir que estos ejemplos sólo fueron tales, y no hay que olvidar lo dicho también por Suárez en su comentario a la *Summa*. En todo caso, lo que es innegable, es que la potencia intelectual precede a la potencia volitiva:

(...) para que el fin cause es totalmente necesario que sea previamente conocido. (...) en este consentimiento [de la voluntad] es menester que preceda el acto del entendimiento, ya que él por medio de su acto o del objeto se comporta como motor, y la voluntad como movida; por consiguiente, para esta moción metafórica que ejerce la causa final sobre la voluntad es necesario su previo conocimiento.⁵⁶⁹

De donde resulta evidente que no es posible realizar una acción por medio de nuestra voluntad si no se conoce previamente qué es lo que debemos hacer por medio de nuestro intelecto. De ahí que nadie ame lo que no conoce en primera instancia. Incluso si hablamos de la bienaventuranza del ser humano será necesario primero considerar a la visión de Dios como condición necesaria del amor que podemos dirigirle.

Sin embargo, este orden tan sólo manifiesta algo cronológico en torno a lo necesario para alcanzar un bien, amén de la bienaventuranza. ¿Cuál es la importancia, entonces, de la voluntad en todo esto? Que dicho conocimiento, por supuesto, no es suficiente para completar

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 710.

⁵⁶⁸ *Supra.*, pp. 169-170.

⁵⁶⁹ *DM.*, XXIII, Sec. 7, p. 772.

la posesión del bien, sino que se requerirá un acto de la voluntad. Esto, pues el intelecto nos presenta el conocimiento del bien disponible, pero la voluntad decide si asiente o no hacia dicho conocimiento.

(...) la voluntad no tiende hacia el fin para alcanzarlo en su ser conocido como tal, sino para conseguirlo en su propio ser real, el cual aprehende según su condición, y en este sentido es muy cierto que el ser en el conocimiento no es la razón de finalizar, sino sólo condición necesaria.⁵⁷⁰

La voluntad es por sí misma ciega, no conoce sino lo que le es transmitido por el intelecto; no obstante, es la voluntad la que consigue el bien en su propio ser real y no permite que nos deleitemos en el solo objeto conocido, permitiendo así al ser humano su adquisición. De este modo, el intelecto y su conocimiento sólo son condición necesaria mas no suficiente de toda posesión real.

Y es que la misma noción de causa final alberga, para Suárez, la noción de algo que se debe alcanzar en su mismo ser real, ya que sólo su ser real es el portador del bien que apetecemos y que nos perfeccionará.

(...) que la razón formal de causar [de] la causa final es su bondad y conveniencia; ahora bien, la cosa que mueve como fin no tiene su bondad y conveniencia en su ser objetivo o conocido, sino en orden a su ser real; pues la salud es conveniente que esté en uno, no que sea aprehendida; por consiguiente, la razón formal de mover es su ser real, en cuanto es conveniente o bien, o su real conveniencia, en cuanto se funda en su mismo ser real y le conviene en bueno y apetecible.⁵⁷¹

La causa final, en cuanto causa, lo es precisamente gracias a su bondad y conveniencia. Y siendo que dicha bondad tan sólo reside en el ser real y no en el mero ser conocido de una cosa, hay que decir que sólo la voluntad es capaz de alcanzar a dicho bien y que no es posible esta tarea para nuestro intelecto. No nos interesa el conocimiento de la salud si no es para sanar a un ser humano por medio de nuestra voluntad y su acto, donde sí se da la verdadera posesión del bien.

Así, es necesario señalar que para Suárez tanto el intelecto como la voluntad realizan una misma acción con relación al ser real de Dios, porque no hay otra manera de alcanzarlo si no

⁵⁷⁰ *Ibid.*, Sec. 8, p. 784.

⁵⁷¹ *Ibid.*

es por medio del conocimiento y del amor que se desprenden del intelecto y la voluntad⁵⁷². De ahí que toda nuestra acción sea una participación del actuar divino: “(...) la dependencia de la causa segunda con respecto a la primera en su operación se funda en el hecho de que tanto la causa segunda como su acción y efecto son entes por participación, por lo cual dependen esencial e inmediatamente del ente por esencia”⁵⁷³. Y es que toda acción de las creaturas imita el modo de operar de la acción de Dios, pues nuestra acción se encuentra realizada por nuestro acto del intelecto y de la voluntad, por supuesto con la diferencia de que en Dios estos actos son perfectos: “Porque el agente primero, como en toda acción suya opera por el entendimiento y la voluntad, así en toda acción suya opera por causa de un fin de modo mucho más excelente que cualquier otro agente”⁵⁷⁴, por lo que en Dios reside el modelo del cual resulta la participación del obrar de todo ser humano, “y así toda acción en cuanto sale fuera de Dios e inmediatamente emana de Dios, ha sido causada por algún fin, también pretendido por el mismo Dios”⁵⁷⁵. Siendo así que la voluntad termina lo que el intelecto empieza en orden a participar de Dios con relación a nuestros actos: “(...) the will’s self-determination, is

⁵⁷² No es propósito de la presente tesis ahondar en la noción de *hábito*, aunque podría ser importante para el lector no olvidar esta noción debido a que se encuentra relacionada con nuestro tema en cuanto explica los distintos roles que tienen el intelecto y la voluntad con relación a nuestras acciones. Suárez define al *hábito* diciendo: “(...) el hábito hace que la potencia realice el acto con más facilidad y prontitud, y con mayor inclinación; pero sólo puede hacer esto porque ayuda a la potencia a realizar el acto; luego realiza el acto simultáneamente con la potencia, de manera verdaderamente esencial. La mayor es admitida por todos y consta por experiencia, y porque ésta es la única razón de establecer estos hábitos. Se prueba la menor con la consecuencia, porque ni es posible entender cómo el hábito ayuda a la potencia, si no es actuando con ella, ni tampoco de qué manera le confiere facilidad para obrar, si no es ayudándole” (*Ibid.*, XLIV, Sec. 5, p. 372). De manera que, aquí vemos nuevamente cómo es que una potencia refuerza su capacidad de operación por medio del hábito. Una potencia, entonces, guarda una dependencia esencial con un hábito.. Se dice por eso que el hábito “permanece al cesar el influjo del alma, en la que se encuentra, no como acto segundo, sino como acto primero, porque es causado en el alma precisamente para darle prontitud en la realización de los actos segundos” (*Ibid.*, Sec. 1, p. 349). Es decir, que todo hábito se convierte en una actualidad o acto primero para asimilarse por nosotros y darnos facilidad en nuestras acciones o actos segundos; “luego, es preciso que el hábito resida próximamente en la misma potencia que es principio realizador de la operación, pues, si no informa a dicha potencia, tampoco puede inclinarla ni constituirla en un acto primero ulterior” (*Ibid.*, p. 351). De ahí que, para Suárez, las potencias humanas tales como las del intelecto y la voluntad tengan también sus hábitos propios por ser potencias del ser humano. Dice Suárez: “que en estas potencias pueden darse hábitos lo pone de manifiesto además de la experiencia, la filosofía natural y la moral; efectivamente, en el entendimiento existen virtudes intelectuales, y en la voluntad morales; (...)” (*Ibid.*, p.352). Y es que esta noción de *hábito* sería importante para entender mejor esta complementariedad entre el intelecto y la voluntad de acuerdo con Suárez en el resto de su obra. No obstante, para los fines de este trabajo, baste con lo dicho.

⁵⁷³ *Ibid.*, XXII, Sec. 5, p. 688.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, XXIV, Sec. 2, p. 24.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

exactly the point where man and God work together, because this self-determination is at the same time God's determination of man's will"⁵⁷⁶.

Por ello, valga recordar en lo referido al último fin, que el ser humano buscará alcanzarlo en la posesión misma del sumo bien, a saber, Dios. Por ello: "Dios no se dice fin último formal, sino objetivo de las criaturas"⁵⁷⁷; no obstante, recuérdese que: "aunque Dios es el sumo bien, con todo las criaturas no lo alcanzan sino en cuanto participan de algún modo de él; (...)"⁵⁷⁸. Así, la bienaventuranza misma tendrá que ser entendida como una participación en esta posesión del fin último por medio de nuestros actos intelectual y volitivo, pues en todo acto se requiere tanto de una comprensión como de una posesión. Lo que presupone, hasta donde hemos visto⁵⁷⁹, que la causa formal de una acción, por definición, no es sino su realización en cuanto tal, la cual comprende tanto al agente como al término de la misma.

Ahora bien, para completar esta sección acerca de cómo es que podemos explicar la esencia de la bienaventuranza de acuerdo con lo dicho arriba ⁵⁸⁰, es necesario examinar cómo se relacionan nuestras acciones con las nociones de causas según lo desarrollado por Suárez, ya que se ha mencionado que la visión es condición *sine qua non* del amor, pero que sólo es causa eficiente concebida de modo parcial. Esto, pues si bien es cierto que la visión causa el amor en la bienaventuranza, Suárez no la concibe como la causa eficiente total, sino tan sólo como una parte. Sin embargo, es necesario examinar más detenidamente cómo es que se realizará esta complementariedad entre la visión y el amor a partir de la interacción de los diversos modos de causa de acuerdo con Suárez.

Veamos, pues, lo dicho en torno a cómo explicar la relación entre los distintos géneros de causas en relación con nuestras acciones. Se considerará que la perfección de una cosa en la realidad consistirá en su ser mismo y existencia, no así en tan sólo una de las partes, sea la forma o la materia. Ahora bien, esto será importante porque, como ya se ha visto antes, se establecerá que en orden a la perfección del ser mismo o de la existencia, ni la materia ni la

⁵⁷⁶ RENEMANN, MICHAEL, "Suárez's Doctrine of Concepts. How Divine and Human Intellection are Intertwined", en: *A Companion to Francisco Suárez*, Brill: 2015, p. 335.

⁵⁷⁷ *DM*, XXIV, Sec. 1, p. 19.

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ *Supra.*, p. 173, o bien p. 181.

⁵⁸⁰ *Supra.*, pp. 169-170.

forma se podrán decir autosuficientes por más que entre ellas exista orden de prioridad y posterioridad. Ante todo, señala Suárez:

(...) acerca de la prioridad natural, si se toma en cuanto a la perfección, ya se hizo antes la comparación entre la forma y el compuesto, y dijimos que la forma es menos perfecta absolutamente, y en este sentido puede decirse posterior por naturaleza a su efecto; en cambio, respecto de la materia, será anterior en naturaleza, si es que, a pesar de todo, la materia se ha de llamar efecto de la forma. Pero si la prioridad natural se toma en el orden de la subsistencia, en este caso no es preciso que la forma sea anterior o posterior en naturaleza a su efecto, sino que existan simultáneamente, porque ni el compuesto puede existir sin forma, ni la forma, al menos naturalmente, sin el compuesto.⁵⁸¹

Es decir, como sabemos, la forma es anterior a la materia en lo que respecta a ser su causa o acto, aunque para efectos de mayor perfección, según Suárez, hay que hablar del compuesto, ya que en la realidad no hay substancias materiales que no sean sino compuestos de forma y materia. De ahí que en dicho orden la forma sea posterior o de menor grado que el compuesto tomado como tal, ya que sólo es una de sus partes. De otro lado, en orden a la subsistencia o existencia concreta, la forma no será considerada anterior ni posterior a su efecto, ya que existirá siempre simultáneamente junto con él. Y es que, en efecto, no hay substancia que exista sin forma alguna.

El orden o causalidad entre la forma y la materia es algo que Suárez tiene en cuenta para este desarrollo. Este orden no se da tan sólo de la forma en tanto que siendo el acto de la materia haya de ser por eso la única que guarde una causalidad preeminente, ya que hay una causalidad de la materia sobre la forma y en cuanto debe ser considerada como *sustentante*, mientras que la causalidad de la forma sobre la materia es, como sabemos, *actualizante*⁵⁸². Y es que Suárez especifica así que tanto la materia como la forma son causas entre sí, aunque normalmente esta causalidad no debe ser considerada en un mismo aspecto, ya que “esa perfección que la forma confiere formalmente a la materia es algo distinto del mismo ser de la materia, (...) por lo cual bajo este aspecto la forma no tanto es causa de la materia absoluta y simplemente, cuanto de la materia informada”⁵⁸³. Es decir, la causalidad de actualización de la forma sobre la materia no radica en causar el ser de la misma, porque de por sí ya lo tiene, sino

⁵⁸¹ *DM*, XXVI, Sec. 2, p. 92.

⁵⁸² Cf. *Ibid.*, XXVII, Sec. 1, p. 163.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 171.

tan sólo en causarle una determinación formal. De manera que: “Y así la materia es causa de la forma absolutamente y según su ser, en cambio la forma es causa de la materia sólo en cuanto está informada”⁵⁸⁴, esto pues la forma es causa de la materia en la medida que la informa, pero no se puede decir por ello que la materia cobre ser gracias a la forma. Sin materia alguna no hay ser real en cuanto existente, no al menos en cuanto hablemos de formas materiales las cuales necesitan, pues, de una materia para sustentarse y conformar a dicha substancia compuesta. Por eso, como citamos arriba ⁵⁸⁵, Suárez explicaba que la esencia de la bienaventuranza surge de la proporción de sus partes, las cuales guardan cierta independenciam con relación al modo en cómo causan al ente. De donde Suárez señaló, entre varios ejemplos, a la causalidad que guardan entre sí la materia y la forma, ya que son partes esenciales de un compuesto, y por ello ninguna de las dos supone a la otra. Esto, por supuesto, lo decía Suárez en relación con la visión y el amor, los cuales son partes esenciales de la bienaventuranza.

De esta manera, y a la luz de lo dicho anteriormente, la causalidad que entendemos como dada entre la causa eficiente y la final, no podrá ser entendida sino bajo esta relación de mutua causalidad al modo en cómo se da también entre la materia y la forma:

(...) y por ello, del mismo modo que la causa eficiente queda constituida en acto segundo al concurrir el fin por causa del cual ejerce la causalidad y por este motivo se dice que es causada por el fin en cuanto a su causalidad, así recíprocamente la causa final no queda constituida en acto segundo más que concurriendo la causa eficiente en su género a la causalidad de aquélla; tienen, por tanto, en esto una mutua causalidad entre sí en sus géneros, como la tienen entre sí la materia y la forma.⁵⁸⁶

La causa eficiente se constituye en acto segundo cuando concurre el fin, por ejemplo, nuestro intelecto concurre en acto segundo cuando alcanza el conocimiento o la visión, de modo que el proceso de causalidad involucra tanto al agente como a su efecto en conformidad con el fin propuesto. Asimismo, la causa final concurre en acto segundo en la medida que una causa eficiente se dirige hacia ella, por ejemplo, el conocimiento o la visión pone al intelecto en acto ya que informan a su potencia intelectual. De esta manera, la causa eficiente y la causa final, como, por ejemplo, el entendimiento y la visión se relacionan como la materia y la forma. Y es importante precisar que tanto la causa eficiente como la causa final concurren en acto segundo

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ *Supra.*, pp. 169-170.

⁵⁸⁶ *DM*, XXVII, Sec. 1, p. 175.

porque la noción misma de causalidad involucra la participación de ambas y no de sólo una de ellas.

En efecto, como se citó anteriormente: “el entendimiento es por causa de la visión de Dios, y la visión también es por causa del entendimiento, (...) como la materia es por causa de la forma, y la forma es también de alguna manera por causa de la materia”⁵⁸⁷, de modo que junto con lo dicho acerca de que la causa eficiente y la final se relacionan del mismo modo, habrá que agregar que la causalidad en cuanto tal involucrará aquí tanto al intelecto como a su acto. Esto es conforme con que el intelecto se convierta en el fin *para que* así como la visión de Dios será tomado como el fin *por que* tal como se citó anteriormente⁵⁸⁸, resolviendo así que el intelecto sería como la materia y la visión de Dios como la forma. De ahí que el *fin íntegro*, con lo dicho, sería en este caso el intelecto actualizado por la visión de Dios, el intelecto operante o en acto segundo.

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho por Suárez sobre la esencia de la bienaventuranza, hay que decir que esta esencia no puede ser reducida a tan sólo una de las partes esenciales, ni siquiera al intelecto por más que sea la condición *sine qua non* de la bienaventuranza y en dicho sentido posea dicha prioridad. Naturalmente, sin visión no hay amor, pues no se puede amar lo que no se conoce, sin embargo, hemos visto que para Suárez la noción de *fin íntegro* como tal impide que concibamos a la esencia de la bienaventuranza como el solo fin formal o causa por la cual un ser se hace bienaventurado participando de Dios. La noción de *fin íntegro*, que no es otra cosa que la consideración tanto del fin formal como del fin objetivo en una unidad⁵⁸⁹, establece que la esencia del fin último tomado integralmente no podrá ser explicada por medio de lo que la posibilita sino por la misma posesión o *participación* en Dios, lo que hace a alguien un *ser bienaventurado*.

Así, esto explica que Suárez considere tanto a la visión como al amor participados y en ejercicio como la esencia de la bienaventuranza⁵⁹⁰, ya que la esencia se entenderá como el mismo ser participando de Dios. No se considerará, entonces, y en conformidad con lo desarrollado en la presente tesis, como *esencia* a aquello que sea una mera condición de

⁵⁸⁷ *Ibid.*, XXIII, Sec. 2, p. 710.

⁵⁸⁸ Cf. *Ibid.*, XXII, Sec. 2, p. 710.

⁵⁸⁹ Cf. *Supra.*, pp. 184-185.

⁵⁹⁰ *Supra.*, p. 169-170.

posibilidad formal de algo para que pueda ser en la realidad. En otras palabras, la esencia de la bienaventuranza tendrá que ser considerada de acuerdo con el significado de *esencia* en el sistema suareciano y, por tanto, referirá al ser *real* y, por tanto, al ser individual en cuanto *que participa* de la bienaventuranza. De manera que la esencia de la bienaventuranza será considerada como aquello *en qué consiste esta participación* y no solamente en qué es necesario para alcanzarla.

He aquí una diferencia fundamental respecto de Santo Tomás, ya que éste definió a la esencia de la bienaventuranza como un acto propio del intelecto y no de la voluntad⁵⁹¹. Suárez no estará de acuerdo con esta opinión, ya que justamente su concepción de *esencia* guarda una estrecha relación con lo que ha entendido por ente *individual* y, por tanto, por el ser *real* y *participado* con referencia al ser necesario de Dios. La esencia de la bienaventuranza no puede ser definida en virtud de aquello que le hará presente a la voluntad el fin último, sino como la participación misma del entendimiento y de la voluntad con arreglo a Dios como fin último. De ahí que Suárez nos diga acerca del parecer de Santo Tomás lo siguiente:

(...) pues así como la delectación supone el bien conseguido, así este amor de Dios inmutable y máximamente perfecto, supone a Dios claramente visto y conseguido: ciertamente, si alguien tiene algo de la perfección, la cual es propia del estado beatífico, la tiene en razón de la visión. Por tanto, este amor también es excluido en la misma razón por la cual es excluida la delectación. Y esto se ve que es toda la fuerza de la razón de Santo Tomás y su sentencia en tanto último punto: (...) prueba, en

⁵⁹¹ La opinión vertida por Santo Tomás es la siguiente: “Como ya se señaló (q. 2 a. 6), para la bienaventuranza se requieren dos cosas: una, lo que es la esencia de la bienaventuranza, y la otra, lo que la acompaña como accidente propio, es decir, la delectación consiguiente. Digo, por tanto, que es imposible que la bienaventuranza consiste en un acto de la voluntad, en cuanto a lo que es esencialmente la bienaventuranza, pues se desprende claramente de lo antes dicho (a. 1 y 2; q. 2 a. 1), que la bienaventuranza es la consecución del fin último. Pero la consecución del fin no consiste en el acto mismo de la voluntad, porque la voluntad se mueve a un fin cuando lo desea si está ausente, y cuando se deleita descansando en él si está presente. Pero es claro que el deseo mismo del fin no es su consecución, sino un movimiento hacia el fin. Ahora bien, la delectación le llega a la voluntad precisamente porque el fin está presente y no al contrario, que algo se haga presente porque la voluntad se deleita en ello. Por tanto, es necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad por lo que el fin se haga presente a quien lo desea” (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología, op. cit.*, Vol. II, Parte I-II, p. 61). No hay que olvidar que los Comentarios de Suárez a la *Summa* de Santo Tomás obedecen a un marco común de la época para la Compañía de Jesús: “The Jesuits had also embraced St. Thomas Aquinas as their preeminent guide for theological training, although they were allowed to disagree with the Angelic Doctor (...). The importance of Thomas Aquinas helps to explain why various collections of Suárez’s works are arranged not chronologically but systematically according to the framework of the *Summa theologie*” (FASTIGGI, ROBERT, “Francisco Suárez as Dogmatic Theologian”, en: *A Companion to Francisco Suárez*, Brill: 2015, p. 156).

efecto, aquella razón que el amor beatífico necesario supone alguna presencia, y, de tal modo, alguna consecución del objeto beatífico.⁵⁹²

De acuerdo con Suárez, Santo Tomás está considerando que la esencia de la bienaventuranza reside en el intelecto porque el amor que podemos experimentar de Dios en dicho estado no es sino la consecuencia de un bien que tiene que ser conseguido primeramente por el intelecto. Así, al ser la visión la condición necesaria de este amor bienaventurado, habrá que decir que en dicha visión consistirá la esencia del fin último, porque sin ella no hay fin conseguido. No obstante, Suárez menciona que Santo Tomás sólo llega a esta conclusión debido a que ha considerado, pues, que el amor supone esta presencia del objeto y, por tanto, supone una causa. De modo que Santo Tomás estaría considerando por esencia de la bienaventuranza aquello que es la causa o condición de posibilidad. De ahí que por más que la delectación de la voluntad sea una consecuencia necesaria de la visión del intelecto para Santo Tomás, no será considerada como parte esencial de la bienaventuranza.

Como hemos visto, no es este el parecer de Suárez, ya que la esencia de la bienaventuranza no podrá ser considerada como el solo aspecto formal de lo que nos posibilita dicha participación en el ser de Dios. Ahora bien, es justo decir que tampoco el parecer del Aquinate sea muy claro que digamos, ya que aparentemente existen afirmaciones contrarias a la mencionada arriba en su misma obra, y el mismo Suárez lo reconoce: “(...) Santo Tomás, por tanto, habla del amor y el conocimiento también en la patria: en otros lugares, empero, habla de manera confusa, afirmando absolutamente respecto de Dios que el amor es mejor”⁵⁹³. Sea como fuere,

⁵⁹² *Ad primam secundae D. Thomae, Tractatus Quinque Theologici*, De ultimo fine hominis, ac Beatitudine, Eximii Doctoris Francisci Suarez, Granatensis, et Societate Iesu, In Academia Conimbricensi, Primarii atque Emeriti olim Professoris [1628]., p. 56. Donde leemos: “(...) *nam sicut delectatio supponit bonum consequutum, ita hic amor Dei immutabilis, et maxime perfectus, supponit Deum clare visum, et consequutum: imo si quid habet perfectionis, quae sit propria status beatifici, illam habet ratione visionis: ergo hic etiam amor eadem ratione excludendus est, qua delectatio. Et haec videtur tota vis rationis D. Thomae, et sententiae eius quoad ultimum punctum: (...) probat enim illa ratio amorem beatificum necessario supponere aliquam praesentiam, atque adeo consecutionem aliquam obiecti beatifici*”.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 61. Donde se lee: “(...) *loquitur ergo D. Thomas de amore et cognitione, etiam in patria: aliis vero locis indistincte loquitur, absolute affirmans, respectu Dei amorem esse meliorem*”. Y es que en verdad el mismo Santo Tomás llega a afirmar cosas tales como: “El conocimiento se perfecciona por cuanto lo conocido se une al que conoce a través de su semejanza. Pero el amor hace que la misma cosa que se ama se una de algún modo al amante, como queda dicho (en la sol. y ad. 2). Por consiguiente, el amor es más unitivo que el conocimiento” (DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología, op. cit.*, Vol. II, Parte I-II, p. 253); o bien, donde dice: “Así, pues, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más digna que la misma alma en la que se encuentra al concepto de dicha realidad, por comparación a esta realidad la voluntad es más digna que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por eso, es mejor amar a Dios que conocerle, y al revés: Es

la esencia para nuestro autor, al ser considerada con arreglo a su *realidad* o *individualidad*, referirá tanto a una parte formal cuanto a una material, a saber, como las partes esenciales de un compuesto. Así, como ha sido mencionado por el mismo Suárez⁵⁹⁴, no habrá excepción alguna cuando se trate de abordar el tema de cuál es la esencia de la bienaventuranza debido a que se tratará de respetar dicha proporción o composición, en este caso, por medio de la visión y del amor como partes esenciales.

Y es que, en efecto, el lugar que ocupa lo que compone a un individuo esencialmente en la metafísica de Suárez obedece ante todo a su composición de *esta* materia y *esta* forma. Por lo cual, la definición suareciana de la esencia de la bienaventuranza deberá comprender aquella proporción que permite la subsistencia o esencia actual que hemos descrito varias veces si es que queremos hablar de lo que constituye a un *ser bienaventurado*. En otras palabras, la esencia de la bienaventuranza no se definirá por lo que la hace posible para todos los seres humanos sino por lo que la hace actual y participada en todos ellos. Y esto porque esencia *real* es ante todo la esencia *individual*, esencia que sólo es *no contradictoria* en el ámbito de lo posible, pero en el ámbito de lo existente una esencia con un ser actual en su forma y en su materia unidas compositivamente. Lo que representa un cambio en la manera en cómo se entenderá la *participación* respecto de Dios, ya que siendo la visión intelectual y el amor volitivo considerados como partes esenciales al igual que la forma y la materia en el caso de la substancia concreta, vemos que este concepto de *esencia* ha sido trasladado también hacia ambos elementos rechazando el que resida en sólo uno de ellos.

Ahora bien, en conformidad con lo desarrollado por Suárez, ¿cómo así es que se explica esta participación entre el intelecto y la voluntad con relación al fin último? Hemos dicho que el intelecto y la visión se relacionan como la materia y la forma⁵⁹⁵. Sin embargo, ¿no deberíamos decir ahora, más bien, que el intelecto y la voluntad se relacionan como la forma y la materia? Hay que responder que esta relación entre forma y materia puede ser utilizada siempre que necesitemos explicar cómo es que se logra realizar una acción, y, en este caso, el del intelecto con relación a la visión sólo significa que estamos diciendo que la visión informa al intelecto y

mejor conocer las cosas caducas que amarlas. Sin embargo, y en sentido absoluto, el entendimiento es más digno que la voluntad” (*Ibid.*, Vol. I, Parte I, p. 749).

⁵⁹⁴ *Supra.*, pp. 169-170.

⁵⁹⁵ Cf. *Supra.*, pp. 186-188.

que, por tanto, lo pone en acto. Y es que, en efecto, no es posible llegar a ser bienaventurado sin visión de Dios. De esta manera, el intelecto y su visión constituyen una parte esencial de la bienaventuranza, porque ya entre ellos se da esta proporción entre la materia y la forma. Sin embargo, sabemos que el intelecto y su visión son sólo una parte esencial pero no la esencia completa de la bienaventuranza, de modo que esta visión de Dios es sólo condición *sine qua non* para el acto de nuestra voluntad. De ahí que Suárez haya dicho arriba⁵⁹⁶ que la visión es principio del amor, y que se relaciona a él como el acto primero al segundo y último. Así, podremos establecer esta relación entre materia y forma no sólo como la relación entre el intelecto y su visión sino también como la de la voluntad y su amor, puesto que la voluntad será la materia que reciba actualidad por su operación⁵⁹⁷, a saber, por el amor. Llegando, así, la otra faceta o la otra parte esencial de la bienaventuranza, a saber, al acto propio de la voluntad.

De este modo, es comprensible que esta correlación entre materia y forma también pueda ser considerada como la correlación que se da entre la visión y el amor. Y esto porque así como el intelecto es actualizado por la visión, la voluntad será actualizada por el amor a partir de esta visión previa. Esto, pues la visión de Dios o *esta* visión en acto primero será actualizada, en cuanto completada, por el amor de la voluntad en acto segundo, conformando así al *ser bienaventurado*: es decir, un ser que realice tanto una acción de ver como de amar a Dios por medio de sus actos inmanentes actualizados por sus operaciones, aunque reconociendo cierta prioridad en el rol del intelecto por ser condición *sine qua non* para el rol de la voluntad. Y es que nadie ama lo que no conoce, aunque será patente que la visión intelectual y el amor volitivo son facultades distintas empero complementarias de la esencia de la bienaventuranza, ya que tanto la visión como el amor serán necesarios para actualizar por completo nuestra *participación* con relación a Dios, viéndolo y amándolo integralmente. Suárez nos dice:

De donde, de manera diferente, yo añado que también la visión misma *secundum se*, en tanto antecede a todo amor, es al menos la consecución parcial de Dios en cuanto es el supremo objeto inteligible y último, a lo cual puede tender la naturaleza intelectual por medio de una suprema operación suya; añadido, por otra parte, que el amor de amistad se

⁵⁹⁶ *Supra.*, pp. 169-170.

⁵⁹⁷ Conviene no perder de vista que, según Suárez, tanto el intelecto como la voluntad poseen sus actos inmanentes de conocer y de amar; de manera que, al ser acciones cuyo término no se encuentra de manera transeúnte, es necesario decir que su actualidad propia consiste en la misma operación que realizan (Cf. *Supra.*, p. 176-178).

perfecciona esencialmente por la conjunción con el último fin, y la sola visión recibe una denominación o habitud hacia la voluntad, ya que [la visión] le satisface manifestando en la cosa amada todo el bien que ella ama, y, así, de uno y otro acto resulta una completa esencia formal de la bienaventuranza.⁵⁹⁸

La visión de Dios es la causa parcial de la bienaventuranza, pues antecede a todo acto de amor con que nos dirigiremos hacia Dios. De hecho, Dios es el mayor objeto al que puede dirigirse nuestro intelecto, de manera que esta visión que logra alcanzarlo es una máxima operación nuestra. Por otra parte, nuestro amor también se perfecciona en última instancia cuando alcanza a Dios, siendo dirigido por nuestra voluntad luego que nuestro intelecto ha logrado aprehender a la visión a modo de hábito que la disponga en dirección hacia el bien supremo. Por tanto, ambas facultades, intelecto y voluntad, mediante sus actos de ver y de amar, constituirán la esencia completa de la bienaventuranza como tal.

En este sentido, se colige que la visión y el amor guardarán también una causalidad mutua como la de la forma con la materia, pues así como éstas juntas constituyen las partes esenciales de un ente individual, los actos de ver y de amar a Dios constituyen el *ser* o *esencia* de un *bienaventurado*. Por ello, digo que la opinión propia de Suárez en torno a este tema consistirá en que: así como la visión es por causa del amor, el amor también será por causa de la visión; o, en otras palabras, ya que la visión causa el amor en tanto lo posibilita y de este modo *actualiza* a nuestra voluntad, simultáneamente el amor causará a la visión en tanto la completa y la *sustenta*, conservándola en dicho *ser bienaventurado*. Y es que, como el mismo Suárez ha dicho⁵⁹⁹, si bien no puede haber amor sin visión, no porque haya solamente visión podrá decirse que existe un *ser bienaventurado*⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ *Ad primam secundae D. Thomae, Tractatus Quinque Theologici*, De ultimo fine hominis, ac Beatitudine, Eximii Doctoris Francisci Suarez, Granatensis, et Societate Iesu, In Academia Conimbricensi, Primarii atque Emeriti olim Profesoris [1628]., p. 61. Donde se lee: “Unde aliter addo, etiam visionem ipsam secundum se, ut antecedit omnem amorem, esse saltem partialem consecutionem Dei, ut est supremum obiectum intelligibile, et ultimum, in quod potest tendere intellectuellis natura per supremam operationem suam; addito autem amore amicitiae perficitur essentialiter coniunctio cum ultimo fine, et visio solum recipit denominationem seu habitudinem ad voluntatem, quia satiat ostendendo illi in re amata omne bonum, quod illi amat, et ita ex utroque actu sufficienter resultat una completa essentia formalis beatitudinis”.

⁵⁹⁹ *Supra.*, pp. 169-170.

⁶⁰⁰ A propósito, es prudente señalar que acerca de la participación de nuestro intelecto y nuestra voluntad para la esencia de la bienaventuranza, Suárez no hace distinción de esta participación con relación a los estadios de vida *in patria* y vida *in via*. Para afirmar esto cito a la siguiente estudiosa: “Suárez define la felicidad natural como la unión absolutamente perfecta del hombre con Dios, a través del intelecto y de la voluntad, tanto como Dios puede ser conocido por la criatura humana con la luz natural del intelecto. Según Suárez, esta definición es verdadera ya sea para el estado del hombre en la unión compuesta de cuerpo y alma, ya sea para el estado de alma separada”

Al concurrir el fin, Dios, el intelecto ejerce el acto de ver o visión en acto segundo; después, la visión posibilita el acto de amar. De ahí que el amor sea constituido en acto segundo por la visión, en tanto que la visión será causa eficiente del amor. Así, las potencias del intelecto y la voluntad se relacionarán para componer lo que Suárez considera la esencia de la bienaventuranza. El intelecto cumplirá su parte esencial en tanto que presenta el objeto beatífico por medio de la visión y se perfecciona en cuanto tal, mientras que la voluntad cumplirá su parte esencial en tanto que se dirige a amar dicho objeto en su ser real y perfecciona al individuo mismo sobreviniéndole el estado de ser bienaventurado. Y es que, como se ha dicho: “(...) la voluntad no tiende hacia el fin para alcanzarlo en su ser conocido como tal, sino para conseguirlo en su propio ser real”⁶⁰¹. De manera que la voluntad es también condición necesaria para la esencia de la bienaventuranza si es que por *esencia* consideramos la posesión y *participación* respecto del sumo bien.

Lo cual es conforme con Suárez, pues: “(...) la razón formal de causar [de] la causa final es su bondad y conveniencia; ahora bien, la cosa que mueve como fin no tiene su bondad y conveniencia en su ser objetivo o conocido, sino en orden a su ser real”⁶⁰²; de manera que será sólo la voluntad la que es capaz de alcanzar dicha razón de bien supremo que conocemos, ya que sólo con miras a eso es que el fin último atrae al ser humano y puede decirse también causa final. Por eso, nos dice Suárez:

Se ve, por tanto, que es suficiente decir con probabilidad que así como la voluntad y el intelecto son comparados de esta manera, en tanto que la voluntad excede en algunas propiedades, a saber, en la razón de moviente en cuanto al uso y en cuanto a la libertad, y, con todo, el intelecto simplemente es más perfecto; así también la visión y el amor se encuentran respecto de Dios, pues el amor excede en la razón de moviente y ordenante para todas las cosas hacia Dios en tanto que un fin; con todo, simplemente la

(OLIVEIRA E SILVA, PAULA, “Límites y alcance de la beatitud natural en el *De fine ultimo hominis* de Francisco Suárez”, en: *Anuario Filosófico*, Vol. 47, N° 1, Pamplona: 2014, pp. 181-181); quien, a su vez, se basa en una cita de dicho tratado el cual cita en un pie de página suyo, donde Suárez dice, en la Disp. XV, Sec. 1, núm. 3, lo siguiente: “*Dicendum est consequenter, hanc beatitudinem consistere in perfectissima natural coniunctione cum Deo per intellectum et voluntatem, quantum ex creaturis natural lumine intellectus cognosci potest. Quod est verum sive loquamur de homine ex anima, et corpore composito, sive de anima separata*” (*Ibid.*, p. 181.). Cuya traducción es para mí: “Se dice, consecuentemente, que esta bienaventuranza consiste en una perfectísima conjunción natural con Dios por medio del intelecto y la voluntad, en cuanto de la luz natural del intelecto de la creatura puede conocer. Lo que es verdad ya sea que hablemos del hombre compuesto de alma y cuerpo, o del alma separada”.

⁶⁰¹ *DM*, XXIII, Sec. 8, p. 784.

⁶⁰² *Ibid.*

visión supera en la razón de manifestar la excelencia divina y de [ser] la causa que dirige al mismo amor.⁶⁰³

La voluntad no es más perfecta que el intelecto, ya que sabemos que el acto del intelecto es anterior al acto de la voluntad; no obstante, la voluntad excede al intelecto en la medida que sólo ella es capaz de procurarnos la adquisición del fin por medio del uso y de nuestro libre consentimiento. Así, si bien la visión nos muestra la excelencia del ser divino, sólo el amor es capaz de ordenarnos en la participación de Dios, por más que se requiera a la visión como causa⁶⁰⁴.

⁶⁰³ *Ad primam secundae D. Thomae, Tractatus Quinque Theologici*, De ultimo fine hominis, ac Beatitudine, Eximii Doctoris Francisci Suarez, Granatensis, et Societate Iesu, In Academia Conimbricensi, Primarii atque Emeriti olim Professoris [1628]., p. 63. Donde Suárez dice: “*Videtur ergo satis probabiliter dici quod sicut voluntas, et intellectus ita comparatur, ut voluntas excedat in aliquibus proprietatibus, scilicet in ratione moventis quoad usum, et quoad libertatem, et nihilominus intellectus es simpliciter perfectior; ita etiam visio, et amor se habent respectu Dei, nam amor excedit ratione moventis, et ordinantis omnia in Deum ut in finem; nihilominus visio simpliciter superat in ratione manifestantis divinam excellentiam, et causantis ac dirigentis ipsum amorem*”.

⁶⁰⁴ Al respecto, cabe resaltar el que Suárez haya afirmado que el intelecto, con todo, es más perfecto, ya que esta afirmación podría hacer dudar al lector sobre la coherencia de la concepción de Suárez con relación a la esencia de la bienaventuranza. No obstante, podemos citar sus Comentarios al *De Anima* donde se expone mejor a qué se refiere Suárez simplemente con decir que el intelecto es más perfecto que la voluntad: “En efecto, el objeto del entendimiento es más simple y abstracto que el de la voluntad y, en alguna medida, más inmaterial; luego la propia facultad es más perfecta, porque la perfección de una facultad se halla en la nobleza de su objeto; y es más noble el objeto que es más abstracto e inmaterial” (SUÁREZ, FRANCISCO, *Comentario a los libros de Aristóteles SOBRE EL ALMA, op. cit.*, Tomo 3, p. 411); a lo que podemos añadir: “Una facultad racional por esencia, cual es el entendimiento, es más perfecta que la que solamente es racional por participación, como es la voluntad, facultad ciega, que, si no es guiada por la razón, no puede operar” (*Ibid.*, p. 413); y, por último: “(...) es el entendimiento quien gobierna a la voluntad y al hombre entero, dado que en el obrar la aplicación a la operación viene ciertamente de la libertad, pero la rectitud en dicha operación viene del entendimiento. Por tanto, es innegable que dichas facultades poseen una dependencia entre sí y colaboran mutuamente, pero la voluntad tiene mayor dependencia del entendimiento que el entendimiento de la voluntad” (*Ibid.*, p. 423). No obstante, debo decir que estas afirmaciones no trascienden ni complican los fines de la presente tesis porque aquí no se debate cuál facultad, entre el intelecto y la voluntad, es más perfecta, sino en qué consiste la *esencia* de la bienaventuranza a partir de una *analogía de atribución intrínseca* entre el *ser bienaventurado* del ser humano y el *ser bienaventurado* de Dios. Y, para elaborar esta analogía, es necesario suponer tan sólo cómo es que se llega a realizar este estado de bienaventuranza por medio de la complementariedad entre los actos del intelecto y la voluntad, comparación que tiene que ver según Suárez con cómo se causan entre sí la materia y la forma, los cuales son componentes esenciales de lo que es esencialmente un ente individual. Señalar, por tanto, que el intelecto es más perfecto que la voluntad no irrumpe con el propósito del presente trabajo. De hecho, cabe recordar que Suárez opina lo mismo de la forma con relación a la materia cuando hablamos de estas como partes esenciales del compuesto, pues dice: “la materia sólo supera a la forma en esto, en que es una cierta ocasión de producir formas diversas e individuales, como arriba se declaró; la forma, en cambio, supera a la materia en que es la que constituye principalmente al individuo y es lo más propio de él, y en que más bien la materia es por causa de la forma que al contrario, como se dice en el II de la *Física*, c. 9, text. 91; luego, ponderadas todas estas cosas, el principio de individuación es, sobre todo, la forma.” (*DM*, V, Sec. 4, p. 637). Sin embargo, al final, recuérdese que lo que compone esencialmente a un individuo como tal no dejará de considerarse como la forma y la materia unidas: “Y se confirma, pues la materia y la forma, tomadas absolutamente son principios físicos de la especie de la sustancia compuesta y de su especificación; luego esta materia y esta forma serán los principios físicos del individuo y de su individuación” (*Ibid.*, Sec. 6, p. 659). De manera que tampoco el hecho de que el

Ahora bien, ¿cómo es, entonces, esta complementariedad entre el acto del intelecto y el de la voluntad? Siendo la causa final última la bienaventuranza, de acuerdo con lo establecido, se requerirá tomar a estas facultades como las causas agentes que nos permiten realizar las acciones necesarias para poseer a Dios. Suárez nos expone que existe una complementariedad entre la causa agente y la final en cuanto que una no puede prescindir de la otra, “pues no sólo el fin causa en su género al eficiente en cuanto a su ser, sino que el eficiente causa al fin en el suyo en cuanto a su ser real”⁶⁰⁵. De esta manera, en toda acción de la creatura, es necesario considerar tanto un elemento formal como compositivo del acto.

Y es que en toda acción del agente existe dicho agente y su acto o efecto, empero: “en cuanto es agente en acto es anterior en naturaleza al efecto, pero no a la acción, ya que mediante ella queda constituido formalmente como agente en acto”⁶⁰⁶. Así, en toda causa agente es necesaria la referencia a su efecto, de tal modo que la acción quede esencialmente constituida en su razón de causa eficiente:

La causa eficiente de suyo puede ser temporalmente anterior a su efecto en cuanto a su entidad absoluta, o a su virtud operativa, a la cual llamó Aristóteles causa en potencia o en acto primero, pero con todo no siempre es esto necesario; pues puede a veces el efecto de esta causa ser igual a ella en duración; y si tal causa se toma en acto segundo, necesariamente existe con simultaneidad temporal a su efecto, aunque sea absolutamente y con toda propiedad anterior en naturaleza.⁶⁰⁷

Suárez explica con respecto a la causa eficiente que puede ser de dos tipos: en primer lugar, una causa eficiente que produce un efecto transeúnte, o bien, en segundo lugar, una causa eficiente que en tanto agente produce un efecto simultáneo con su operación propia, esto es, un efecto inmanente. De este modo, sólo este segundo tipo de causa eficiente no será anterior a su efecto en tanto que le corresponderá una operación a modo de acto segundo y simultánea con ella misma, además del acto primero que es propio de la potencia que realiza dicho acto inmanente. De modo que, por ejemplo, el intelecto y su visión así como la voluntad y su amor serán acciones de este tipo, a saber, actos inmanentes cuya duración es simultánea respecto de su potencia o causa eficiente, y esto porque tanto el acto de entender como el acto de amar

intelecto sea más perfecto que la voluntad tornará incoherente la comparación con la forma y la materia en relación con la esencia de la bienaventuranza.

⁶⁰⁵ *DM*, XXVII, Sec. 1, p. 176.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, XXVI, Sec. 2, p. 95.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 96.

producen un entendimiento y un amor que no se acaba a no ser que se acaben los actos mismos.

Así, toda causa eficiente o agente está en acto por su misma acción, y sin el término correspondiente no habrá causa agente en tanto que agente. Ahora bien, hay que explicar este tipo de efecto o término en la medida que: “se dice efecto en acto no aquel que es actualmente ente por su existencia actual, sino aquel que actualmente es efecto, es decir, que actualmente emana de la causa”⁶⁰⁸. Y es que una causa eficiente, si bien puede ser tomada como algo en sí mismo o como algo dispuesto a obrar en acto primero, también el término es parte esencial de la acción en cuanto tal, a saber, en cuanto simultáneamente actúa la potencia agente con su operación. De modo que:

(...) en comparación con el efecto es absolutamente anterior en naturaleza la causa en acto, incluso en cuanto agente en acto, porque la acción misma es anterior en naturaleza a su término. Pero, en cambio, en comparación con la misma acción no puede ser anterior por naturaleza la causa en acto segundo, (...) porque por la misma acción queda constituido formalmente el agente en acto segundo; por consiguiente, no puede ser anterior en naturaleza a la acción misma. Por tanto, respecto de la acción sólo puede decirse la causa anterior en naturaleza en cuanto se considera en acto primero.⁶⁰⁹

La causa agente es anterior a su acto cuando la consideramos en sí misma, como una potencia en acto primero, ya que el término es posterior a toda acción. Sin embargo, si nos referimos a la acción de manera esencial, a saber, tanto en acto primero como en acto segundo, habrá que decir que la causa agente tan sólo es el acto primero, siendo el acto segundo el que permite considerar el obrar de modo completo. Por ejemplo, el intelecto y su acto de conocer conforman el acto primero y el acto segundo, respectivamente, así como la voluntad y su acto de amar también lo conforman. Por todo ello, sólo puede decirse que la causa agente es anterior en acto primero, pero no de manera esencial y completa, porque la acción en acto primero y en acto segundo preserva dos momentos que son concomitantes para esta clase de acciones que son inmanentes.

De esta manera, hemos visto que, para Suárez, la esencia de la bienaventuranza se condice con una esencia compuesta por partes esenciales que la conforman: el intelecto y la voluntad. El

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 99.

intelecto y su visión son la condición *sine qua non* para que la voluntad se dirija con su acto de amor hacia Dios. El intelecto y su acto de ver son como acto primero y segundo; no obstante, una vez Dios visto, actúa la voluntad conforme con ella como acto primero, realizando un acto de amor a modo de acto segundo y dirigiéndose a poseer realmente a Dios. Sólo así es que podemos entender que el ser humano logre *participar* de Dios, y, así, esto será y constituirá lo que Suárez llama la esencia de la bienaventuranza, a saber, un *ser bienaventurado*. De modo que la esencia de la bienaventuranza como tal, definida por Suárez, al incluir en su definición lo que la hace ser *real* en un *este ser bienaventurado*, consistirá en lo que es *esta participación* del ser humano en Dios. Por eso, es necesario definirla como un acto del intelecto en conformidad con un acto de la voluntad, a saber, en la visión y en el amor. No por ser la visión anterior al amor será sólo ella la esencia del *ser bienaventurado*, porque la esencia de la bienaventuranza es la *participación* completa y actual de ambas facultades propias del ente individual. Queda claro, así, que para Suárez el intelecto y la voluntad no deben confundirse en sus propias potencias y operaciones. Cada una de estas potencias posee su propia aproximación hacia el objeto, de donde surge una complementariedad que compone la esencia del ser bienaventurado, siendo propio del intelecto el conocer así como es propio de la voluntad el amar, y siendo actos constituyentes de este acto completo que llamamos *bienaventuranza*⁶¹⁰.

En conclusión, Suárez logra articular una concepción de la bienaventuranza conforme a la armonía y el valor que tienen la inteligencia y la voluntad humanas. No cree conveniente restarle importancia a una de estas facultades a la hora de establecer lo que constituye la esencia de la bienaventuranza, ya sea por considerar el orden creatural como un reflejo de Dios digno de conocimiento, o también por considerar nuestra libertad y realidad individual como indesligables de lo que somos esencialmente en cuanto seres humanos. De este modo, Suárez cobra importancia en torno a estos puntos, ya que nos enseña por medio de su

⁶¹⁰ A propósito, Melquiades Andrés dijo en su trabajo citado acerca de la espiritualidad jesuita con relación a la mística desarrollada por sus representantes: “Entre 1580 y 1615 la Compañía de Jesús encontró su orientación básica en metafísica, dogmática y espiritualidad. En esta última perfilaron su contenido y formas más características las relaciones entre naturaleza y gracia, el ideal de las virtudes morales y teológicas como camino del humanismo antropológico de su instituto y de sus colegios. No he estudiado la posible interrelación entre esa espiritualidad y la metafísica suareciana del ser, la esencia y la existencia; (...)” (MARTÍN, MELQUIADES A., *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 1994, p. 392). Pues bien, el presente trabajo espera haber contribuido al menos en parte con superar aquella carencia en torno a la relación entre metafísica y mística.

concepción del fin último la complementariedad que debe existir con respecto al conocimiento y al amor de Dios, así como a la atención de ambas virtudes en relación con todo fin próximo debido a que no hay otra manera de participar de lo que sea realmente bueno y verdadero. La bienaventuranza es concebida por Suárez en la visión de Dios como su principio, sin olvidarse empero que, de acuerdo con lo dicho en Mateo 5, 8, serán los limpios de corazón quienes podrán ver a Dios. Por ello, convenimos en que: “Cuando el corazón ama a Dios y al prójimo (cf. *Mt* 22, 36-40), cuando esa es su intención verdadera y no palabras vacías, entonces ese corazón es puro y puede ver a Dios”⁶¹¹. Y esto, porque todo conocimiento o visión se perfecciona con el amor: “San Pablo, en medio de su himno a la caridad, recuerda que «ahora vemos como en un espejo, confusamente» (1 *Co* 13,12), pero en la medida que reine de verdad el amor, nos volveremos capaces de ver «cara a cara» (*ibid.*)”⁶¹². De donde considero a Suárez un ejemplo de pensador muy vigente en tanto que contribuye a reflexionar sobre estos puntos en torno a la filosofía y la teología. A saber, acerca de cómo lo que consideramos esencial referirá sobre todo a una unidad integral, comprendiendo y penetrando un poco más en nuestra dimensión individual sin excluir cuanto más bien refundando una justificación sobre la necesidad cristiana del amor a partir de dicha comprensión.

⁶¹¹ S.S. FRANCISCO, *Gaudete et exultate*, Editorial Paulina, Lima: 2018, n. 86, p. 53.

⁶¹² *Ibid.*, pp. 53-54.

CONCLUSIONES

1. Para Suárez, todo lo que existe o puede existir no puede sino ser estrictamente un ente individual y singular. Esto es importante de recalcar porque significa que las razones comunes del ente no subsisten por sí mismas ni separadas de las cosas ni en ellas. Esto tiene como consecuencia para Suárez el que el principio de individuación de las substancias compuestas no sea una materia que haga descender o contraer una forma por medio de una materia, sino que serán tanto la materia como la forma individuales los principios de individuación de la substancia. Siendo la materia y la forma los principios intrínsecos del ente individual, no es posible considerar estos principios separadamente debido a que son partes esenciales del compuesto, es decir, partes que muestran una mutua dependencia respecto del ente individual. De modo que, por definición, un ente esencialmente en tanto individual no es sino *esta* forma y *esta* materia en unidad compositiva.
2. Para Suárez, todo nuestro conocimiento del mundo proviene de la colaboración entre nuestros conceptos formales y nuestros conceptos objetivos. Y es que es partir de nuestra concepción formal de nuestro intelecto para con las cosas extra-mentales que nuestra mente produce u *objetiva* una razón común en ella. Así, nuestro conocimiento de lo que llamamos común o universal no es sino un producto intelectual a partir de las semejanzas que hallamos entre las cosas, de donde dicho concepto objetivo obtiene su unidad de razón.
3. Esto es conforme con que, para Suárez, todo lo que existe es estrictamente singular e individual, puesto que no hay nada universal que sea real o que esté en acto entre un número de cosas singulares, cayendo en la contradicción de que algo sea universal y singular al mismo tiempo en dichas cosas singulares. Para Suárez, sólo hay semejanza en los predicados esenciales, a lo que también llama tener una misma *razón formal* que, a su vez, sirva de base o ‘universal en potencia’ para un concepto objetivo. Así, lo que nuestra mente es capaz de producir como conocimiento o ciencia es un concepto objetivo con base en dicha semejanza o razón formal, de modo que no será una producción intelectual arbitraria o de meros términos sino una objetivación mental *cum fundamentum in re*. Por eso, Suárez no puede defender una posición ni realista ni nominalista, ya que, por un lado, rechaza la realidad de universales en acto o esencias

reales como razones comunes en las cosas, y, por otro lado, rechaza también que, de acuerdo con su interpretación de lo que es el *nominalismo*, no haya una cierta base o fundamento para que nuestra mente produzca conceptos objetivos *cum fundamentum in re*. Por todo ello, sostengo que la mejor descripción del pensamiento de Suárez es la de un *conceptualismo*, ya que queda claro en el desarrollo de su posición la distancia que marca tanto de Santo Tomás, como de Duns Escoto o de Guillermo de Ockham.

4. Así, el objeto propio de la metafísica de Suárez es el ente *real*. Sin embargo, cabe resaltar que aquí por ‘ente real’ no se entiende al ente existente cuanto más bien al ente que es, ante todo, *esencia real*. Es decir, aquello que es *no contradictorio* y que si no existe puede, en efecto, existir. De donde, para Suárez, ente real significa tanto al ente en potencia como al ente en acto, porque tanto el ente que puede existir como el ente actualmente existente es un ser *no contradictorio* y, por tanto, posee *esencia real*. Empero, esto no significa que Suárez haya defendido un esencialismo, sino simplemente que Suárez es consecuente con que todo lo que es ‘ente real’, *i. e.* que existe o puede inmediatamente existir, será, ante todo, un ente individual y singular.
5. Así también, al haber rechazado la realidad de las esencias universales como puestas en las cosas afirmando tan sólo la realidad del ente individual, Suárez rechaza la distinción real entre esencia y existencia en la creatura. Y es que, justamente, dicha distinción tomada como real presupone que la esencia antecede a la existencia, de donde surgen varios individuos que comparten la misma esencia fruto de una existencia individual otorgada por el poder de Dios. Por el contrario, Suárez asevera que una creatura antes de ser creada no es sino absolutamente nada, y al no haber razones comunes ni esencias universales en las cosas, es necesario decir que un ente individual es creado *ex nihilo* y a partir de su solo ser *no contradictorio*, el cual sólo dice una no repugnancia para ser creado. De manera que, al afirmar la no distinción real entre esencia y existencia, Suárez sólo está siendo consecuente con rechazar la realidad de esencias comunes en pro de la realidad de los entes individuales y singulares. De donde todo ente real es esencialmente un ente individual.
6. Siendo todo lo que es ente real un ente esencialmente individual, es necesario señalar, de acuerdo con Aristóteles según Suárez, que es en este sentido en que nuestro conocimiento empieza por el conocimiento de los singulares. Y es que, en efecto, no

hay un conocimiento directo si no es de una cosa individual y singular, ya que las razones comunes son producidas por nuestro intelecto a manera de conceptos objetivos. De ahí que, para Suárez, el conocimiento como ciencia de los universales sea un producto indirecto, el cual se fundamenta en la semejanza hallada entre un número de cosas, desligándose así de una posición realista al modo en como la defendió Santo Tomás. El conocimiento directo del singular y del universal *cum fundamentum in re* es lo que hace de Suárez un *conceptualista* o *nominalista moderado*, que no es sino la consecuencia de haber afirmado que el objeto propio de la metafísica es el ente real según su modo de entender.

7. Suárez defiende la analogía del concepto de *ente* porque la analogía dice un predicado común a varias cosas en razón de la semejanza que podemos hallar entre ellas. Y es que, como el concepto objetivo de *ente* dice un predicado conveniente o semejante para todo aquello que *es*, es necesario decir que el concepto de *ente* se predica analógicamente. Y es que, no se predica unívocamente porque el ser admite grados de mayor o menor semejanza, pues podemos decir que tanto Dios como la creatura son seres, y, sin embargo, sólo Dios lo es necesariamente mientras que la creatura lo es de modo participado. Sin embargo, las creaturas no son seres extrínsecamente hablando sino intrínsecamente, es decir, son *verdaderos entes* y no metafóricamente, por lo cual el predicado ‘ente’ dice la razón de conveniencia en unidad de concepto objetivo y razón de disconveniencia en la realidad o grados de ser de cada ente individual con respecto al sumo Ser, Dios. De ahí también que Suárez haya pensado a Dios como otro *ente*, y no porque no sea el ser necesario sino porque incluso de Él puede predicarse que *es* intrínsecamente, de donde es patente otra diferencia con relación a Santo Tomás.
8. De ahí que Suárez defienda que el concepto de *ente* se predica por medio de una *analogía de atribución intrínseca*, a saber, una analogía que permita la comparación de dos o más cosas distintas en la realidad con base en una razón común o concepto objetivo. Y es que se rechaza la *analogía de proporcionalidad* porque ésta presupone la distinción real entre esencia y existencia, de donde para Suárez resulta que dicha analogía se confunde ya sea con la univocidad o con la metáfora. Motivo por el cual el único dato que sirve para establecer una comparación analógica entre Dios y la

creatura es el *ente* tomado esencialmente como *individual*, ya que comparamos el ser de la creatura directamente con el ser del Creador. Y esto, porque si bien tanto Dios como el ser humano son *entes*, su diferencia esencial no radica en que el ser de uno no se distinga de su esencia realmente y que en el otro sí haya dicha distinción real, sino en que simplemente uno es el *ser por esencia* y el otro el *ser por participación*. Así, la distinción entre el *ente infinito* y el *ente finito* dice, ante todo, esta relación de dependencia en todos los predicados comunes a Dios y a la creatura de manera analógica donde Dios tendrá el grado máximo de un atributo mientras las creaturas sólo un grado de participación de él.

9. Las creaturas no alcanzan a Dios si no es porque participan de Él, por lo cual toda acción de la creatura termina en un bien participado de Dios. La acción de la creatura consiste esencialmente tanto en la razón de agente como en la de término, ya que sólo hay acción propiamente hablando donde hay consecución del fin propuesto. Y es que, para conseguir la bienaventuranza, es necesario operar por medio de nuestras facultades intelectual y volitiva, realizando éstas nuestras acciones inmanentes de conocer y amar a Dios. Sin embargo, estas acciones inmanentes son complementarias cuando hablamos de alcanzar a Dios, porque el intelecto sólo conoce lo que nos conviene en la razón de bien, en cambio, es la voluntad la que alcanza a dicho bien en su ser real. De donde resulta que para participar propiamente de la bienaventuranza, es necesario conocer y amar a Dios, aunque sea el conocimiento la causa del amor que dirigimos a Él.
10. Así, la razón de *fin* para Suárez estriba no en un mero *fin formal* que sea medio o causa del *fin objetivo* que nos hemos propuesto. El fin tomado integralmente, según Suárez, incluye ambas razones de *fin formal* y *fin objetivo*, donde si lo que buscamos es la bienaventuranza, entonces decimos que nuestro fin último consiste en una *participación* de Dios por parte de la creatura misma. Por lo cual, el fin último del ser humano se define no sólo por lo que causa o posibilita la bienaventuranza sino en conjunción con la consecución misma de donde resulte un *ser bienaventurado*. Así, Suárez se diferencia también en esto de la postura adoptada por Santo Tomás.
11. Poder predicar del ser humano que es un *ser bienaventurado* nos permite establecer una comparación de dicho estado en él respecto de Dios. El *ser bienaventurado* no es

otra cosa que *participar* de Dios asemejándonos lo más posible a Él en todo nuestro *ser bienaventurado*, de donde resulta dicha comparación por medio de una *analogía de atribución intrínseca*. Dios es el ser bienaventurado *por esencia*, y la creatura lo es *por participación*. Y es que, en efecto, comparamos la razón de bienaventuranza o de *ser bienaventurado* entre Dios y la creatura en aquello que tiene participación o realidad actual en ambos. Por lo cual, la definición del último fin, para Suárez, o esencia de la bienaventuranza, se concibe a partir de lo que hace que ambos sean real y actualmente bienaventurados, a saber, por la visión del intelecto y el amor de la voluntad que dirigidos a modo de una unidad esencial.

12. Así, Suárez no se ocupa sobre si una de estas dos facultades, a saber, el intelecto o la voluntad, ya sea si por anteceder o por completar la una a la otra, determina la esencia de la bienaventuranza. Para Suárez, ambas facultades se relacionan como la forma y la materia, es decir, de manera complementaria y en mutua dependencia o causalidad como partes esenciales. Motivo por el cual, así como del compuesto de ambas surge el *ente individual*, que es lo único que posee *esencia real* y que merece una especial consideración, así del compuesto de los actos del intelecto y de la voluntad surge la consecución del fin último, que no es otra cosa que la *participación* del ente individual con relación a Dios. De ahí que lo que le interesa a Suárez es manifestar que lo que hace a un ser humano un *ser bienaventurado* tendrá como partes esenciales a la visión y al amor conjuntamente, así como la materia y la forma son partes esenciales de un ente en cuanto individual. Siendo así que Suárez defiende esta concepción de la esencia de la bienaventuranza como una consecuencia de la ontología del singular o del ente *esencialmente* individual que ha desarrollado.

Bibliografía

Primaria:

- Obras del autor

Ad primam secundae D. Thomae, Tractatus Quinque Theologici, De ultimo fine hominis, ac Beatitudine, Eximii Doctoris Francisci Suarez, Granatensis, et Societate Iesu, In Academia Conimbricensi, Primarii atque Emeriti olim Professoris [1628].

SUÁREZ, FRANCISCO, *Comentario a los libros de Aristóteles SOBRE EL ALMA*, Edición crítica por Salvador Castellote, Tomo 2, Fundación Xavier Zubiri, Madrid: 1981.

SUÁREZ, FRANCISCO, *Comentario a los libros de Aristóteles SOBRE EL ALMA*, Edición crítica por Salvador Castellote, Tomo 3, Fundación Xavier Zubiri, Madrid: 1991.

SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputaciones Metafísicas*, Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, 7 vol., Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid: 1960-1966.

Secundaria:

ASHWORTH, E. J., “Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background”, en: *Vivarium*, Vol. 33, N° 1, Brill: 1995.

BARROSO FERNÁNDEZ, ÓSCAR, “Suárez, Filósofo de Encrucijada o del Nacimiento de la Ontología”, en: *Pensamiento*, Vol. 62, N° 232, Madrid: 2006.

BAZÁN LAZCANO, MARCELO, “El Concepto del ente como tal en Suárez”, en: *Revista Philosophica Vol. 35*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Valparaíso: 2009.

COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía, Vol. II, De San Agustín a Escoto*, Editorial Ariel S. A., Barcelona: 2000.

COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía, Vol. 3: de Ochkam a Suárez*, Traducción de Juan Carlos García Borrón, España, Barcelona: 2004.

CANTEÑS, BERNARDO J., “Francisco Suárez”, en: *The History of Western Philosophy of Religion, Vol. 3*, Edited by Graham Oppy, ACUMEN, Monash University, Australia: 2009.

DE ANDRÉS, TEODORO, *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, Gredos, Madrid: 1969.

DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología*, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología*, Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011.

DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 2007.

DE AQUINO, TOMÁS, *Comentario a la Física de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona: 2011.

DE AQUINO, TOMÁS, *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona: 2011.

D'ONOFRIO, SANDRO, *The Objective Concept in Suárez*, University of New York at Buffalo: 2003.

D'ONOFRIO, SANDRO, *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the Species Intelligibilis*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of State University of New York at Buffalo: 2008.

DOYLE, JOHN P., “Suárez on the analogy of being”, en: *Collected Studies On Francisco Suárez S. J. (1548-1617)*, Leuven University Press, 2010

DOYLE, JOHN P., “Suárez on the reality of the possibles”, en: *The Modern Schoolman*, XLV, Saint Louis University: 1967.

ELORDUY, ELEUTERIO, “El concepto objetivo en Suárez”, en: *Pensamiento*, Vol. 4, Número Extraordinario, Madrid: 1948.

FASTIGGI, ROBERT, “Francisco Suárez as Dogmatic Theologian”, en: *A Companion to Francisco Suárez*, Brill: 2015.

FERNÁNDEZ GARCÍA, SOCORRO, “La Omnipotencia del Absoluto en Suárez: la necesidad de una Perfección Infinita”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18, Universidad de Burgos, España: 2011.

FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires: 1965.

FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, Tomo II (E-J), Editorial Ariel S. A., Barcelona: 1998.

FORMENT, EUDALDO, *Metafísica*, Ediciones Palabra, S. A., Madrid: 2009.

FORLIVESI, MARIO, “La Distinzione tra Concetto Formale e Concetto Oggetivo nel Pensiero di Bartolomeo Mastri”, en: <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>: 2002.

GAMBRA, JOSÉ MIGUEL, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, EUNSA, Pamplona: 2002.

- GARCÍA DE LA SIENRA, ADOLFO, “Causalidad divina y libertad humana en Suárez”, en: *Tópicos, revista de Filosofía*, N° 27, Universidad Panamericana, México: 2004.
- GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona: 1976.
- GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona: 2001.
- GILSON, ÉTIENNE, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona: 2009.
- GILSON, ÉTIENNE, *Juan Duns Escoto, Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona: 2007.
- GÓMEZ, ARBOLEYA, ENRIQUE, “Francisco Suárez: 1548-1948”, en: *Revista de Estudios Políticos*, N° 37 y 38, Madrid: 1948.
- GONZÁLEZ-AYESTA, CRUZ, “Escotismo y tomismo en la interpretación suareciana del entendimiento como potencia”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18, Universidad de Córdoba: 2011.
- GRACIA, JORGE J. E., “Francisco Suárez (B. 1548; D. 1617)”, en: *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150-1650) SUNY Series in Philosophy*, State University of New York Press: 1994.
- GRACIA, JORGE J. E., *On Individuation, Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*, Marquette University Press: 1982.
- GRACIA, JORGE J. E., “Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXV 3, Summer: 1991.
- GRACIA, JORGE J. E., “What the Individual Adds to the Common Nature According to Suárez”, en: *The New Scholasticism*, Vol. 53, N° 2, 1979.
- GRENON, PIERRE, “Knowledge Management from the Ontological Standpoint”, en: *CEUR Workshop Proceedings*, Vol. 85, Institute for Formal Ontology and Medical Information Science, University of Leipzig: 2003.
- HELLÍN, JOSÉ, “El concepto formal según Suárez”, en: *Pensamiento*, Vol. 18, N° 72, Madrid: 1962.
- HELLÍN, JOSÉ, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Editorial Nacional, Madrid: 1947
- IBAÑEZ MARTÍN, JOSÉ, “El Padre Suárez, o la cultura peninsular del Siglo de Oro” en: *Revista de Educación*, N° 82, Madrid: 1948.
- ITURRIOZ, JESÚS, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I.*, Colegio Máximo de S. I. de Oña, Madrid: 1949

ITURRIOZ, JESÚS, “Existencia tomista y subsistencia suareziana”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II, Mendoza: 1949.

ITURRIOZ, JESÚS, “Lo finito y la nada”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II, Mendoza: 1949.

LARRAINZAR, CARLOS, *Una introducción a Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona: 1977.

MAS HERRERA, ÓSCAR, “La Esencia y la Existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, N° 91, Vol. XXXVII, San José: 1999.

MAURER, ARMAND A., *Filosofía Medieval*, Emecé Editores, Buenos Aires - Barcelona: 1967.

MARTÍN, MELQUIADES A., *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 1994.

MERCEDES BERGADÁ, MARÍA, “El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo III, Mendoza: 1949.

MERINO, JOSÉ ANTONIO, “Metafísica”, en: *Manual de Filosofía Franciscana*, Obra coordinada por José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda, B.A.C., Madrid: 2004.

OLIVEIRA E SILVA, PAULA, “Límites y Alcance de la Beatitud Natural en el De Ultimo Fine Hominis de Francisco Suárez” en: *Anuario Filosófico Vol. 47*, Universidad de Navarra, Pamplona: 2014

PEREIRA, JOSÉ, *Suárez, Between Scholasticism & Modernity*, Marquette University Press: 2010.

PEREIRA, JOSÉ, “Original Features of Suárez’s Thought”, en: *A Companion to Francisco Suárez*, Brill: 2015.

PRIETO LÓPEZ, LEOPOLDO, *Suárez y el destino de la metafísica, De Avicena a Heidegger*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 2013.

REENEMANN, MICHAEL, “Suárez’s Doctrine of Concepts, How Divine and Human Intellection are Intertwined”, en: *A Companion to Francisco Suárez*, edited by Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi, Leiden, Boston: 2014.

SALAS, VICTOR, “Francisco Suárez, The analogy of being, and its tensions”, en: *Suárez’s Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, Edited by Lukáš Novák, Contemporary Scholasticism, Berlin/Boston: 2014.

SALAS, VÍCTOR, “Between Thomism and Scotism, Francisco Suárez on the Analogy of Being”, en: *A Companion to Francisco Suárez*, edited by Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi, Leiden, Boston: 2014.

SANZ, VÍCTOR, “La reducción suareciana de los trascendentales”, en: *Anuario Filosófico*, N° 25, Vol. II, Pamplona: 1992.

SANZ, VÍCTOR, “Filosofía y Teología en Francisco Suárez”, en: *La Intermediación de Filosofía y Teología. Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Nicolás de Cusa, Suárez*, Edición y dirección por Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona: 2011.

SARANYANA JOSEP-IGNASI, *La Filosofía Medieval*, EUNSA, Pamplona: 2011.

SECADA, JORGE, “Suárez on the ontology of relations”, en: *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Edited by Daniel Schwartz, Cambridge University Press, Cambridge: 2012.

SECADA, JORGE, “Suárez’s nominalist master argument”, en: *Suárez’s Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, Edited by Lukáš Novák, Contemporary Scholasticism, Berlin/Boston: 2014.

S.S. FRANCISCO, *Gaudete et exultate*, Editorial Paulina, Lima: 2018.

USCATESCU, JORGE, “El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio”, en: *Pensamiento*, Vol. 51, N° 200, Madrid: 1995.

WELLS, NORMAN J., “*Esse Cognitum* and Suárez Revisited”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 3, Summer: 1993.