

DM, II «LA RAZÓN ESENCIAL O CONCEPTO DE ENTE»

«Unmöglich ist immer die Rose, unbegreiflich die Nachtigall»
(Goethe, *West-östlicher Divan*).

«La proposición *Dios existe*, en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo [...]. Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos» (T. De Aquino, *Suma Teológica*, I, qu. 2, a. 2, sol.).

«[E]l hombre no es animal racional porque Dios lo conoce como animal racional, o porque está representado como tal en el ejemplar divino [*quia in exemplari divino talis repraesentatur*], sino que más bien es conocido como tal precisamente porque a partir de sí exige tal esencia [*quia ex se postulat talen essentiam*]» (F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, I, iv, 21).

Recordatorio del plan y método [ordo et ratio] de la doctrina a seguir en la obra:

Una vez determinado cuál es el objeto o sujeto adecuado de la Metafísica, es preciso a) exponer su «razón» o concepto propio y adecuado [*eius propriam et adaequatam rationem*], examinando sus propiedades y causas, lo que constituye la primera parte de las *DM* y b) proponer la división más importante del ente —en ser infinito y finito—, como condición necesaria para estudiar y explicar todas las cosas que caen bajo la razón objetiva de esta ciencia y que abstraen según su ser de la materia [cfr. segunda y tercera definición de la Metafísica en el *Proemio* de T. de Aquino al *Coment. de la Met.* de Aristóteles], con arreglo a lo que la razón natural es capaz de captar de ellas.

Como se estableció previamente, a modo de preámbulo de la obra, el estudio no adoptará el aspecto de un comentario prolijo del texto aristotélico —son frecuentes en éste las repeticiones innecesarias, dudas sin resolver y ejercicios puramente doxográficos—, sino que se considerarán las cosas mismas [*resque ipsas contemplari*] —se trata de un «examen de las cosas mismas»— de las que se ocupa la sabiduría metafísica, «con el método doctrinal y expositivo que mejor se acomode a ellas». Con todo, el índice minucioso de todas las cuestiones planteadas por los libros metafísicos de Aristóteles, incluido como apéndice a las *DM*, puede ser de utilidad para los estudiosos de A. más reticentes a abordar un examen objetivo de los problemas.

Sección I «Si el ente en cuanto ente tiene en nuestro entendimiento [mente] un concepto formal común a todos los entes».

Suárez parte de la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo de ente:

DM, II, i, 1, 361: «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 [*proles mentis*]; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa 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 objetivo¹ a la cosa o razón [*res vel ratio*] que propia e inmediatamente se conoce o representa por medio del concepto formal».

El planteamiento del *tò ón* parte, pues, no de la delimitación de ninguna *phúsis* o *ousía*, sino de lo que nuestra mente o entendimiento concibe de antemano acerca de las cosas, con independencia de que se trate de Dios o de sustancias materiales. A esa operación la llamaremos *concepto formal*, es decir, «concepto» por cuanto se trata de una concepción de la mente, y «formal» en virtud de tres notas: a) es la *forma* que la mente capta en *último término*, de manera que al ser lo último que se encuentra en el análisis de los conceptos, es lo primero que nuestra mente conoce, el *primum cognitum*; b) *representa formalmente* al entendimiento la cosa conocida, es decir, cuenta con una referencia objetiva cierta y fundada —al *concepto* como forma le corresponde la forma del objeto, es decir, la *objetividad*— y c) es el *término intrínseco y formal de la concepción* de la mente —es la estructura de la operación con la que el entendimiento conoce—.

El concepto objetivo recibe esa denominación por su *correspondencia* con el concepto formal. Por ejemplo, cuando concebimos qué es un hombre, el acto realizado por la mente para pensarlo se denomina concepto formal y lo representado por ese acto se llama concepto objetivo. La diferencia entre uno y otro reside en que el formal «es siempre algo verdadero y positivo [*vera et positiva res*]», como una cualidad inherente a la mente de las criaturas, mientras que el concepto objetivo puede remitir a privaciones y entes de razón que sólo existen en el entendimiento: en ese caso el acto de la mente no capta la *razón* bajo la que inmediatamente se subsumen todos los entes, sino que abandona ese horizonte para detenerse en un ser ficticio o quimérico. Así pues, hay conceptos objetivos a los que no les corresponde un verdadero concepto formal, pero a todo concepto formal le corresponde un concepto objetivo como su contenido propio y adecuado. Por otra parte, frente al carácter singular e individual del concepto formal, el objetivo carece con frecuencia de esas propiedades, pues se refiere a un hombre, a la sustancia o los accidentes, es decir, a «una cosa universal o confusa y común». Cabe destacar que la razón común posee carácter de unidad y singularidad, a pesar de la indeterminación precisiva en que deja a las razones particulares de los entes, mientras que estas razones particulares o más concretas en sí mismas, si bien adolecen de confusión, carecen de una universalidad y comunidad tan nítida como la aportada por la razón que determina el *diferencial* «entidad» en todas las cosas.

Si bien, el propósito de esta Disputación es la explicación del «concepto objetivo» de ente, que tomado en su máxima abstracción es el objeto de la Metafísica, lo primero y más claro para nosotros será el «concepto formal». Es relevante advertir que Suárez

¹ Descartes recupera esta distinción en las *Meditaciones metafísicas*, si bien imprimiéndole un giro bien distinto al suareciano, pues para el primero Dios «escapa al poder de representación del ego» (vd. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981, p. 138; se recomienda consultar de este libro especialmente el cap. «Les opérateurs de l'univocité: la substance créé et le concept objectif d'ens: Descartes et Suárez»), de manera que él mismo horada el suelo de la representación como fundamento inconcuso de toda verdad; vd. especialmente la tercera meditación «De Dios, que existe», ed. KRK, trad. V. Peña, p. 171ss.: «[S]iendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanto realidad objetiva tiene la idea. [...] [S]i la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea [...]. [E]l ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia —el cual, hablando con propiedad, no es nada—, sino sólo por un ser en acto, o sea, formal».

recupera la célebre distinción aristotélica entre «lo más claro y cognoscible por naturaleza» y «lo más claro y cognoscible para nosotros», pero tras haberse concedido licencia a sí mismo para desnaturalizarla, pues ahora la prelación se juega entre una operación del entendimiento y su contenido objetivo, no entre lo que nosotros podemos llegar a conocer de una naturaleza y esa naturaleza misma. Lo que ha desaparecido del horizonte es la determinación «naturaleza», pues no hay más naturaleza que la que la mente capta como razón común a todos los entes. A esto podemos llamarlo *objetividad* sin demasiados problemas.

Es posible que esa razón no sea en absoluto elocuente acerca del aspecto sensible de los entes particulares, pero la Metafísica es *sabiduría* precisamente por no propiciar este tipo de correspondencias o, si se prefiere, por sustituir la presunta razón que, debido a una suerte de pereza —¿acaso el hábito no deja expedito el camino hacia cierta acidia intelectual?—, concedemos a los *sentidos* por la práctica de la *abstracción*: debemos aprender a reconocer lo que hay de ente en la piedra, el animal, el hombre y Dios, aunque nuestros ojos enfoquen por de pronto su llamativa heterogeneidad. Si para ello es preciso cerrar los ojos y hacer *epojé* de lo que nuestra percepción nos ha manifestado hasta ahora acerca de las cosas, bienvenido sea este «cambio de costumbres». Para ello será muy útil recordar que los sentidos suelen ofrecer un testimonio falaz y fluctuante, que arrastra con frecuencia al juicio por la senda del error, tanto como reconocer que de estos naufragios nos salva la concepción de una mente, pura y atenta, cuya «prole» sea tan fácil y distinta que no nos quede duda alguna acerca de lo que entendemos: ese primer objeto cognoscible lo aprehende el concepto formal.

n. 2-4. Esta doble denominación del concepto —como «formal» y «objetivo»— no es extraña a las autoridades filosóficas de las que se sirve Suárez —Fonseca, el «Aristóteles portugués», jesuita y profesor de Metafísica en Coimbra, es el más cercano a la solución suareciana—, pero es cierto que ningún estudioso de A. la acepta. Se enumeran, aparte de la posición de Fonseca, las *sentencias*² de Cayetano —dominico, autor de un ensayo sobre *La analogía de los nombres*— y el Ferrariense —miembro de la orden jesuita, autor de un comentario de la *ScG* de T. de Aquino—. El primero rechaza el concepto formal del ser, a pesar de distinguir entre un concepto *perfecto* y otro *imperfecto*, por identificar su aceptación con la consideración del ser como un término unívoco, en lugar de análogo. Por su parte, el Ferrariense distingue, basándose en la analogía del ser, entre el *significado del nombre* ‘ser’ y su *significado objetivo*, siendo el primer término, sobre el que se establece la analogía, singular y el segundo múltiple, en tanto que el atribuido a cada uno de los analogados. En este segundo caso la excesiva dependencia del significado de la palabra, del que sólo cabe esperar obtener un concepto confuso, impide encontrar el camino hacia la razón común. Sin duda, la posición de Fonseca es la más osada en este punto, a pesar de guardar mayor fidelidad a la ortodoxia aristotélica que a las cosas mismas, pues propone distinguir entre un concepto «distinto», que presenta de manera determinada y expresa cada una de las entidades simples que ente significa inmediatamente; «confuso», concepto único que representa varias cosas de manera indeterminada y no expresa, y finalmente un concepto «medio», en parte distinto y en parte confuso, que recorta determinadamente sólo una naturaleza, por ejemplo, la de sustancia, con mención indeterminada de todo lo que guarda cierta proporción con la sustancia, como las categorías.

n.5. Suárez rechaza todas estas sentencias, pues escamotean en su conjunto la solución del problema multiplicando estérilmente las distinciones. A la base de estas dificultades para

² Última pieza de la *lectio* medieval, tras el análisis gramatical del texto analizado [*littera*] y la explicación de su sentido [*sensus*], consistente en la interpretación del maestro, que señala lo que de ciencia hay en el texto; vd. J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, 1986, Gedisa, p. 92ss.

aceptar el concepto formal-objetivo como punto de partida está la confusión consistente en pensar que la Metafísica pretende averiguar lo que podemos conocer de todos los entes que caen bajo la palabra 'ser', «tal cual son en sí», tanto existentes como posibles, en su distinción recíproca, en lugar de atender «al modo en que son significadas por ella»³. Tomando como criterio la primera creencia, será inviable concebir cosas tan distintas bajo un único concepto formal, como bien señala Fonseca.

n.7.8. La distinción entre concepto *distinto, confuso y medio* no supone ningún progreso hacia el concepto de ente que se busca, pues lo que está en juego entre los entes es «una conveniencia o semejanza real entre los analogados [...], la cual no es representable por el concepto propio de analogado alguno» (p. 367), que los representa a todos, sin que ninguno se eleve en portavoz de esa misma conveniencia⁴.

El concepto propio de ser no puede remitir inmediatamente al de sustancia, sino a un objeto que representa inmediata y propiamente [*eius obiecti quod immediate et proprie repraesentat*] y que no coincide con ningún ente concreto:

DM, II, i, 8: «Concluimos, pues, que el concepto formal de ser en cuanto ser, comparado con los entes concretos como tales, siempre es un concepto confuso e indistinto al representar este o aquel ente. Nos referimos solamente a los **entes concretos**, en cuanto tales, porque respecto del **objeto que propia e inmediatamente representa** —sea cual sea— se le puede llamar, y es en realidad, **un concepto propio y distinto**, igual que el mismo concepto de animal es confuso respecto del hombre, pero propio y distinto respecto del animal en cuanto tal, por más que, valiéndose de la misma comparación, este mismo concepto simple suela llamarse confuso respecto del concepto compuesto con que se concibe a animal mediante su definición» (pp. 367-368) [negrita nuestra].

Es importante advertir, en primer lugar, la separación que establece el texto entre «los entes concretos» y «el objeto que propia e inmediatamente representa [el concepto formal]». ¿De qué objeto se trata, si no es de inmediato ningún ente determinado? No puede tratarse de otra cosa que de la razón en que convienen todos los entes. En segundo lugar, la comparación del concepto formal de ente con la unidad del género no debe conducir a identificar los dos tipos de unidad: la del ser es imperfecta, al estar embebido o encajado en

³ Para encontrar el camino más seguro hacia la constitución de la Metafísica como ciencia, debe renunciarse a conocer lo que son los entes *en sí mismos*, por ser esta una tarea infinita y desordenada, si se pretende justamente dar con la *ratio* a la que todos obedecen. La definición kantiana de «trascendental» conserva algo más que una reverberación de esta advertencia suareciana, sin dejar de introducir en ella un matiz fundamental: entre las condiciones de la presencia de los objetos cognoscibles por nosotros hay, por decirlo así, notas sensibles puras y no meramente conceptuales. En Kant el ser no es un predicado real por razones bien distintas a las expuestas por Suárez, a saber, porque la *realitas* no postula ya la *existentia* del ente, que como el resto de categorías de la modalidad «tiene la peculiaridad de no incrementar en lo más mínimo, como determinación del objeto, al concepto al que [es] unida como predicado» (*KrV*, A 219). cfr. *KrV*, «Introducción», VII, A11-12/B 25: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*» y «De la lógica trascendental», A 56/B 80: «no todo conocimiento *a priori* se debe llamar trascendental, sino sólo aquel por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) sólo se aplican *a priori* y sólo *a priori* son posibles (es decir, la posibilidad del conocimiento o el uso de él *a priori*)».

⁴ Vd. J. Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947, pp. 229-230: «Podríamos ilustrar el unívoco y el análogo con una comparación. El unívoco es como un recipiente de capacidad limitada y siempre fija: aplicado a diversos objetos, toma de cada uno lo que cabe en esa capacidad, y deja fuera lo que en esa capacidad fija no cabe: por eso es uniforme en cada uno de los objetos a que se aplica. Mas el análogo es como un recipiente de capacidad ilimitada por prescindir de límites: por esto aplicado a diversos objetos, no toma de ellos una cantidad o medida determinada, sino en cada uno toma toda su realidad sin dejar fuera absolutamente nada; y como los objetos son diversísimos, tomará en cada uno cosas diversísimas, permaneciendo, sin embargo, la medida la misma».

las diferencias que quepa realizar en él, la del género es perfecta, en la medida en que no se divide él mismo en sus especies sin recibir una determinación externa⁵.

n. 9. *La verdadera sentencia*. «[A]firmaremos que el concepto formal propio y adecuado de ser, en cuanto ser, es uno, con precisión real y de razón [*re et ratione praecisum*] respecto de los conceptos formales de las otras cosas y objetos» (p. 368).

Con respecto a la precisión aplicada aquí *cfr. DM*, I, ii, n.12, 242, donde se señalaba que la Metafísica no practicaba la *abstracción precisiva*, que sólo toma lo que su razón formal incluye actualmente en su concepto objetivo, sino la *abstracción total*, que contiene las razones inferiores en potencia. Sin embargo, parece que la segunda abstracción tiene en la primera su condición indispensable.

Los argumentos aducidos para la prueba de esta sentencia son los siguientes:

- a) *por experiencia*. Advertimos que nuestra mente no se dispersa en muchos conceptos cuando oye la palabra ‘ser’, sino que se recoge más bien en uno [*colligi potius ad unum*].
- b) *por la autoridad de Aristóteles* (en *De interpr.*, I). La palabra ‘ser’ tiene una sola significación, por la que no se refiere inmediatamente a ninguna naturaleza determinada, sino en realidad a un modo de concebir las cosas con arreglo a su conveniencia. Debemos, pues, dejar de identificar directamente cada palabra con la naturaleza correspondiente, para empezar a ver en alguna de ellas, como ocurre con el ‘ser’, la mención de una razón común que está en todo lo que es, sin llegar a identificarse propiamente con nada en concreto:

«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. O mejor aún, invirtiendo las cosas, de esta señal **deducimos que la imposición de esa palabra es consecuencia del modo concreto de concebir las cosas en un solo concepto**» (p. 369) [negrita nuestra].

Suárez no formulará nunca, al modo de Condillac, en el *Art de penser*, p.732, que «Las palabras deben ser a las ideas de todas las ciencias lo que son las cifras a las ideas de la aritmética», pero, digamos, que contribuye a poner las bases necesarias para hacer esa afirmación (*vd. Locke, Ensayo*, III, cap. 3 «De los términos generales», § 11 *Lo general y lo universal son criaturas del entendimiento*).

- c) *por el concepto de existencia*. Cuando hablamos del ente como existente o lo que tiene aptitud para existir, no pensamos en varios conceptos, sino que nos concentramos en uno, en el que se resuelven todos los demás.

⁵ *Vd. J. Hellín, op. cit.*, pp. 219-220: «Se insistirá en que por lo menos hay perfecta igualdad entre el ser y la razón genérica en no notificar las diferencias e inferiores en que se verifican: ni el ser da a conocer la sustancia o el accidente, ni la razón genérica de animalidad da a conocer ninguna de las especies animales en que se verifica.

Es verdad que en esto hay perfecta igualdad, y no hay que buscar en esto la diversidad entre el concepto de ser y las otras razones comunes genéricas o específicas; pero, en cambio, las diferencias mencionadas en la dificultad anterior permanecen y son las esenciales; a saber: el concepto del ser por sí mismo se variará en los inferiores y la contracción o diferenciación de los seres nacerá del ser mismo y no de diferencias ajenas; con lo cual nunca habrá el peligro de predicar el ser de Dios y de las criaturas con igualdad, como se predica con igualdad la razón genérica de sus inferiores».

n. 10-12. *Consecuencias de la sentencia verdadera.*

- a) el concepto formal de ente *prescinde según la cosa misma* [*secundum rem ipsam*] de otros conceptos. Por lo que hace a la cosa [*a parte rei*] que representa es *realmente* distinto de la sustancia y del accidente, de manera que tiene que ser «realmente distinto y preciso [*realiter praecisus et distinctus*]» de los conceptos apropiados para otras razones.
- b) se deduce de lo anterior, la *unidad real* [*unus secundum rem*] de este concepto, esto es, en sentido objetivo, aparte de serlo según su razón formal.

De ello resulta que 1) el concepto de ente es el más simple tanto objetiva como formalmente, es decir, posee una sola razón simple formal adecuada que le permite prescindir de los otros conceptos formales; 2) la mente puede reducir a unidad entes palmariamente distintos, aprehendiendo de ellos su semejanza en la razón de ser y formando, así, una imagen única que expresa lo que es en una sola representación: esa imagen es el concepto formal; 3) lo que se ha obtenido mediante esta operación precisiva de la mente es un concepto uno en sentido real y en su razón formal, que prescinde de los conceptos que representan a seres particulares.

c) el concepto formal no puede multiplicarse en virtud de su relación con objetos más determinados y concretos, sino que en todo caso se le agregarán las razones de sustancia, accidente o modo.

d) no se trata de un concepto meramente nominal, no es un mero significado impuesto arbitrariamente, pues, por de pronto, *el concepto* —la concepción de la mente que permite captar la conveniencia de todos los entes en el ‘ser’— *precede aquí al vocablo*, y es la razón de haberlo acuñado. En segundo lugar, el concepto es una suerte de imagen simple que recoge propia y adecuadamente la cosa inmediatamente significada [*rei immediate significata*] por la palabra, aunque se trata de algo tan simple que no haya que recurrir a descripciones para explicarla.

n. 14. Volviendo a la sentencia de Cayetano (vd. n. 2), se aprecia que su rechazo de la unidad del concepto formal de ser es la consecuencia lógica de no haber advertido que, junto a una analogía de atribución extrínseca es pensable una intrínseca, mediante la que se piensa una forma o naturaleza presente intrínsecamente en todos los analogados.

Con este *incipit* de la *DM*, II, Suárez introduce en la discusión sobre el objeto de la Metafísica las operaciones químicas para desembocar en el precipitado de un concepto formal de ente que, digamos, está embebido en todo, pero al mismo tiempo prescinde de la razón particular de ente, pues no es ni ser infinito, ni sustancia, ni accidente. Con ello, el mapa de esta ciencia pierde intuitividad, es decir, resulta más complicado reconocer en él la conocida silueta de los entes naturales, las sustancias sensibles eternas y corruptibles, pero quizá esa ceguera momentánea sea el precio a pagar para obtener una visión más aguda acerca de lo que de ser hay en las cosas. El siguiente texto de la *Dióptrica* de Descartes puede ayudarnos en esta dirección:

«Y si, para no alejarnos sino lo mínimo de las opiniones generalizadas, preferimos afirmar que los objetos que sentimos envían en realidad sus imágenes hasta el interior de nuestro cerebro, entonces es preciso, al menos, hacer constar que no hay imágenes que deban ser semejantes en todo a los objetos que representan, pues en tal caso no habría distinción entre el objeto y su imagen. Es suficiente que se asemejen en pocas cosas; frecuentemente, la perfección de las imágenes depende de que no lleguen a parecerse tanto como podrían. Así

vemos que los grabados, no habiendo sido realizados sino con una pequeña cantidad de tinta esparcida en diversos puntos sobre un papel nos representan selvas, villas, hombres e incluso batallas y tempestades, aunque de la infinidad de detalles que nos hacen concebir no exista alguno con excepción de la figura en el que propiamente guarden algún parecido; aun en esto la semejanza es muy imperfecta, puesto que sobre una superficie totalmente plana nos representan los cuerpos más adelantados o hundidos, a la vez que, siguiendo las reglas de la perspectiva, representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras, de suerte que frecuentemente para ser más perfectos en tanto que imágenes y representar más perfectamente un objeto, deben ser desemejantes con él» (trad. de G. Quintás, Alfaguara, A-T, VI 113).

Suárez también recurre a las reglas de la perspectiva, todo lo inadvertidamente que queramos sostener, para convertir a la razón alrededor de la que gira todo ente en el nuevo eje de la Metafísica. Aquello que todas las cosas tienen en común, a saber, su objetividad o inteligibilidad, no puede ser ilustrado con ayuda de ningún ente en concreto⁶. Este modo de proceder priva sin duda de intuitividad —como decíamos— a este planteamiento, que, no está de más explicitarlo, no pretende ordenar y disponer las piezas de la Metafísica con ayuda de las cosas que vemos en el mundo, sino de la razón una y primera que solemos pasar por alto cuando pensamos en este o aquel ente, esto es, de lo que siempre se sustrae irreductiblemente a nuestra mirada y discurso, a pesar de actuar —o precisamente por ello— como su fundamento lógico-metafísico.

Sección II «Si el ente tiene un concepto o razón formal objetiva»

n. 1. *Primer motivo de duda.* En la sección anterior se ha introducido la duda acerca de la existencia de una razón formal objetiva del ser, por considerar incompatibles la unidad por univocidad y la unidad por analogía (*cf.* DM XXVIII, iii). En efecto, para que haya un concepto objetivo único es imprescindible que todos los entes convengan en una sola razón formal de ser, que no es otra que la expresada por la palabra 'ser'. Así, pues, si todos los entes convienen en una misma razón formal, a todos les corresponde una única definición.

n. 2. *Segundo motivo de duda.* El concepto objetivo de ser debe proceder con abstracción precisiva con respecto a las razones determinadas de ser, de manera que quede suficientemente separado con respecto a aquello en que se contrae. Es decisivo que la precisión no excluya el proceso de contracción, mediante el que las razones adoptan un aspecto cada vez más concreto.

n. 3 *Necesaria unidad del concepto objetivo de ente:* «el concepto objetivo no es más que el mismo objeto, en cuanto conocido o aprehendido mediante dicho concepto formal; por lo tanto, si el concepto es uno, es necesario que el concepto objetivo sea también uno» (p. 375).

n. 4. *Primera sentencia.* La negación de un solo concepto formal de ser (Cayetano, Soncinas, T. de Aquino) comporta la negación de la unidad del concepto objetivo.

n. 5. *Segunda sentencia.* Afirmación de la existencia de un concepto objetivo uno, ya sea como diferencia modal, ya sea como resultado de un modo de concebir (Escoto, Iavello, Soto y Capréolo).

⁶ Acerca de la identificación en Suárez del ente con la inteligibilidad, a diferenciar de los *maxime intelligibilia* buscados por T. de Aquino, será de provecho la lectura de J. García López, «La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas», *Anuario filosófico*, 2 (1969), especialmente pp. 149ss.

n. 6. *Tercera sentencia.* Afirmación de la unidad del concepto objetivo de ser, sin considerar a los inferiores, pero pérdida de la misma cuando se considera su existencia en la sustancia y el accidente, por ejemplo.

n. 7. Suárez considera que todas estas distinciones oscurecen y confunden el problema.

n. 8. *Primera afirmación, con la que se zanja la valoración de las diversas sentencias: hay una razón objetiva de ser.* Al concepto formal de ser corresponde un concepto objetivo que no significa expresamente ninguna razón particular de ser (infinito, finito, sustancia, accidente), sino más bien la conveniencia y semejanza que mantienen todos los seres:

«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 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. Están de acuerdo con esta conclusión los autores de la opinión segunda, no se opone Fonseca, y cuenta con fuerte apoyo por parte de Santo Tomás en los pasajes anteriormente citados del *De Verit.*, qu. 1, a. 1; qu. 21, a. 1⁷, por cuanto dice que el concepto de ser es el más simple y el primero de todos, y que se contrae a la sustancia, cantidad, etc., mediante una determinación y expresión de dicho modo de ser, palabras que forzosamente deben referirse al concepto objetivo, ya que el concepto formal no se determina ni contrae. [...] Esta sentencia puede probarse por razón del siguiente modo: **es preciso que el concepto formal de ser tenga un objeto adecuado**; mas éste no puede ser un agregado de las diversas naturalezas de entes, según sus razones determinadas, por más que sean simples; por consiguiente, **es necesario que dicho concepto sea uno en virtud de alguna conveniencia y semejanza de los seres entre sí**. La suficiente enumeración convierte la consecuencia en evidente, porque damos por supuesto —lo cual es de por sí harto claro— que **el concepto objetivo no es uno con unidad real, es decir, numérica o entitativa**, ya que es patente que tal concepto es común a muchas cosas. Es asimismo evidente la mayor propuesta, por ser dicho concepto formal **un acto del entendimiento**, y todo acto del entendimiento, al igual que todo acto —en cuanto es uno—, debe tener un objeto formal adecuado, al cual deba su unidad. Se prueba la menor, a su vez, porque, si este objeto adecuado resulta de la agregación de muchas naturalezas de ser, pregunto cuáles son estas naturalezas y cómo se agrupan en tal concepto: en efecto, no hay modo alguno de concebir o entender esto» (p. 377-378) [negrita nuestra].

Suárez pretende estar de acuerdo en esta afirmación con la posición de T. de Aquino, para el que el *ente* es el *primum cognitum* en el que se resuelven todos los demás conceptos. Pero T. de Aquino no considera ese principio como el resultado de una operación del entendimiento que alumbre, por así decir, la conveniencia de todos los entes entre sí, sino que el *ente* es lo primero que se conoce por ser la manifestación primera del acto de ser que hay en las cosas. En el planteamiento tomista el entendimiento no alumbra por sí solo la razón de ente, sino que es la facultad capacitada para aislar abstractivamente lo que en cada cosa es acto de ser —siendo éste imposible de reducir a concepto, como el ser de la rosa y del ruiseñor de Goethe— con respecto de lo que el concepto manifiesta quiditativamente de ella.

Puede valorarse la deuda que Suárez contrae con el planteamiento de la pregunta por el ser en Duns Escoto con ayuda del texto siguiente de la *Ordinatio*:

«Si el ente es considerado como equívoco para la creado y lo increado, para la sustancia y el accidente, porque todas esas cosas son inteligibles para nosotros, no parece que se pueda poner ningún objeto primero de nuestro entendimiento, ni por virtualidad ni por comunidad. Pero si se pone la tesis que he propuesto en la

⁷ A la consideración del ente como «aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más conocido y en lo que resuelve todos sus conceptos» (*De ver.*, qu. 1, a. 1, resp.) sucede la enumeración de las determinaciones trascendentales que no constituyen modos especiales del ente (sustancia, accidente), sino modos que acompañan en general a todo ente: cosa [*res*] —expresión afirmativa del ente—, uno [*unum*] —expresa mediatamente que hay algo que no puede darse nunca en el ente, la división—, algo [*aliquid; aliud quid*] —expresa la independencia de un ente con respecto a otro—, bueno [*bonum*] —expresa la conveniencia del ente para el apetito— y verdadero [*verum*] —expresa la conveniencia del ente con respecto al entendimiento.

primera cuestión de esta distinción, la univocidad del ente, es posible salvaguardar de alguna manera que hay un cierto objeto primero de nuestro entendimiento» (*Op. Ox.*, I, d. 3, qu. 3, a. 2, n. 6).

n. 9. Este concepto objetivo no puede significar inmediatamente la sustancia y el accidente, ni todos los géneros primeros.

n. 14. *Prueba 'a priori' de la conclusión.* El concepto objetivo de ser no se daría si no fuera posible plantear la unidad de todos los entes a la luz de su mutua conveniencia en la razón común de ser, pero para ello es imprescindible observar el mundo desde la atalaya que edifica el entendimiento, pues sin su intervención no advertiríamos unidad alguna entre Dios y las criaturas ni entre la sustancia y los accidentes. El entendimiento no interviene para introducir en los entes una conveniencia que no se da realmente en ellos, sino que esa proporción tiene *fundamentum in re*, que sólo pone de manifiesto la mente:

«[E]fectivamente, nuestro entendimiento descubre 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 a partir 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, como el tener alguna bondad o perfección, poder obrar o comunicarse y otros semejantes; por consiguiente, **existe en la realidad misma cierta comunidad y semejanza entre todos los seres reales** [*in re ipsa aliqua convenientia et similitudo inter entia omnia realia*]. La primera conclusión (*vd.* n. 8) también es de suyo bastante clara, bien por ser todos los seres cognoscibles bajo dicha razón o conveniencia, bien asimismo porque a las otras cosas que tienen entre sí alguna conveniencia se las concibe bajo ella, reduciéndolas a unidad y totalidad en grado mayor o menor, según la mayor o menor conveniencia; bien, por fin, por haber en la realidad fundamento suficiente [*in re est fundamentum sufficiens*] para este modo de concebir [*ad hunc modum concipiendi*], y no faltar capacidad y eficacia [*virtus et efficacitas*] en nuestro entendimiento para este modo de concebir, por poder hacer la máxima abstracción y precisión de todas las razones. Resulta, por esto mismo, fácil también la segunda conclusión, puesto que, según dijimos, 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. A su vez, la última consecuencia es evidente, supuestas las otras, porque, 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 ser, 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» (384) [negrita y subrayado nuestros].

El texto insiste en que la conveniencia iluminada o captada por la operación del entendimiento en que consiste el concepto formal expresa un modo de ser propio de las cosas: el ser atraviesa todo lo real, con independencia de que se trate de Dios o de una hormiga, puesto que entre dos entes, sean lo que sean, siempre habrá un parentesco mayor que entre el ser y la nada.

A la luz de este texto se extraen tres consecuencias de la primera afirmación: a) la función que en el tomismo cumplía el «acto de ser» queda ahora en manos de una «conveniencia», cuyo darse se funda, por un lado, en las cosas mismas y, por otro, en la capacidad abstractiva del entendimiento; b) la unidad del concepto objetivo no es numérica, sino formal, pues lo que expresa es una igualdad relativa de todos los entes en cuanto al ser; y c) el concepto objetivo debe ser trascendental, el más simple y primero de todos, en concordancia con los atributos propios del concepto de ser.

n. 15. *Segunda afirmación, deducida de la anterior. El concepto objetivo de ser prescinde conceptualmente de toda razón particular.*

La razón de ente no puede incluir las razones particulares de entes que se distinguen entre sí objetivamente, pues no convienen en el ser en virtud de esas razones, sino más bien porque el entendimiento abstrae o prescinde de las razones propias que los distinguen:

«Afirmo, en segundo lugar, que el concepto objetivo de ser prescinde conceptualmente de todos los seres particulares o miembros que dividen al ente, aunque sean las entidades más simples» (385).

Asimismo, esa precisión no se basa en una «distinción real» de las cosas, aunque cuente con algún «fundamento real» —Suárez no pretende forzar los fenómenos sirviéndose del entendimiento—, sino que selecciona del objeto que considera lo que en él conviene con el concepto formal-objetivo de ente:

«no se requiere la precisión de la cosas en sí mismas, sino que basta la denominación proveniente del concepto formal que representa al objetivo, porque, en efecto, mediante él no se representa el objeto según todo cuanto tiene de realidad, sino sólo atendiendo a dicha razón de conveniencia, como se puede ver en el concepto objetivo de hombre en cuanto tal, el cual racionalmente se dice que prescinde de Pedro, Pablo y otros singulares, de los que no se distingue realmente» (386).

n. 34 *El concepto de ser, incluso en cuanto se compara con los inferiores, prescinde de ellos.*

«el ser no sólo significa un concepto uno y preciso, considerado absolutamente en abstracto, sino también en cuanto se le compara con los inferiores para ser predicado de ellos, o en cuanto se le considera como existente en los mismos [...]. [E]n efecto, no hay en el concepto de ser ninguna contradicción [*repugnantia*] mayor que en otros conceptos comunes, sino que existe más bien la misma razón, o sea, que el concepto en su totalidad se da en los inferiores, sin que importe el que se distinga de ellos realmente o sólo por razón» (pp. 398-399).

n. 35. El concepto formal-objetivo de ente está en los inferiores, en la que medida en que su carácter precisivo-abstractivo extrae su inteligibilidad, pero no está en ellos con arreglo a sus razones propias, pues, si así fuese, se desvirtuaría su función cognoscitiva.

n. 36. El examen del concepto formal-objetivo ha estado guiado por la intención de devolverle su unidad al concepto de ser. Por ello, si se nos pidiera elegir entre la *unidad* de ese concepto o el expediente de la *analogía* —alternativa ficticia para Suárez, puesto que es practicable una tercera vía entre ambas: la analogía de atribución intrínseca—, deberíamos anteponer la primera a la segunda:

«[M]e basta afirmar que cuantas cosas hemos dicho sobre la unidad del concepto de ser parecen mucho más claras y ciertas que el que el ente sea análogo, de suerte que no se procede debidamente negando la unidad del concepto por defender su analogía, sino que, si hubiera que negar una de las dos, habría que negar antes la analogía, que es incierta, que la unidad del concepto, que parece demostrarse con argumentos ciertos. Pero, en realidad, no es necesario negar ninguna, puesto que para la univocación no basta que el concepto sea de algún modo uno en sí, sino que se requiere que se halle en igualdad de relación y orden respecto de muchos, cosa que no sucede en el concepto de ente, como explanaremos más ampliamente en el lugar indicado» (400).

Sección III «Si la razón o concepto de ente, realmente y con anterioridad a la operación intelectual, prescinde, de algún modo, de sus inferiores».

n. 1. *Planteamiento del problema.* Esta cuestión parece común a todos los términos generales —géneros y especies—, pero en el caso de la razón de ente se suma la peculiaridad de su trascendencia.

n. 10. *La isonomía de todas las naturalezas subsumidas bajo el concepto de ente real.*

«[E]l concepto de ser no sólo 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. [...] Se demuestra la primera consecuencia del argumento, porque aunque los conceptos inferiores de ser en las criaturas no tengan la misma simplicidad que el concepto de Dios, y pueda parecer por ello distinta su naturaleza, es, sin embargo, idéntica por lo que se refiere al caso presente, ya porque si las razones expuestas al principio hubieran demostrado la distinción real

entre el ser y los inferiores, demostrarían absolutamente la misma en Dios, pues cabe el mismo modo de aplicación, según se echará de ver en las soluciones; ya también porque **respecto del ser en cuanto tal, los conceptos inferiores de las criaturas son absolutamente simples**, sin que pueda concebirse en ellos realidad alguna anterior por naturaleza a la entidad propia de cada una, según su razón determinada. ¿Cómo puede concebirse que exista en la sustancia, realmente o por su naturaleza, alguna entidad que sea anterior por razón de ente que por razón de sustancia?» (pp. 407-408) [negrita nuestra].

n. 2 y 12. *Primer argumento y respuesta.* Ante la razón que supone que el entendimiento concibe en el concepto formal-objetivo lo mismo que se da en la realidad (*vd.* p. 401), debe responderse que no debe confundirse el plano de consideración de las cosas mismas y el de la precisión del entendimiento. Nada impide que la razón de ser esté incluida realmente en las razones propias de los entes inferiores, pero ello no quiere decir que racionalmente estén dadas en el concepto preciso:

n. 13. *Se responde al primer argumento negando la primera consecuencia:*

«[L]a razón de ser se dice que es en realidad la misma que en el entendimiento, debido a que efectivamente todos los seres poseen en la realidad la misma semejanza y conveniencia bajo la cual los concibe el entendimiento cuando concibe el ser; mas como este modo de concebir el ser es inadecuado respecto de los seres tal como existen en la realidad, por eso se afirma que la razón de ser así concebida no incluye los modos concretos de los seres; y en esta expresión no se trata ya de la razón de ser en absoluto y tal como es en sí, sino en cuanto cae bajo la denominación del entendimiento; de donde resulta igual que si se dijera que mediante dicho concepto no se considera el ser bajo las razones expresas de los entes inferiores, sino sólo bajo un concepto común e inadecuado» (411).

m. 5 y 16. *Cuarto argumento y respuesta.* Dificultades para concebir que una misma cosa convenga con otra —la sustancia con el accidente en cuanto tienen ser— y, al mismo tiempo, se distinga de ella por lo mismo, esto es, porque ser sustancia no es lo mismo que ser accidente.

Una vez más, Suárez previene de los riesgos de no discriminar los diversos planos en que se está hablando: cuando se dice que la sustancia y el accidente *convienen* la una con el otro, la afirmación se realiza *según razón*, mientras que cuando se dice que sustancia y accidente son *distintos* la una del otro lo afirmamos *con arreglo a lo real*.

n. 16. «La razón está en que, si la distinción y conveniencia son de diversos órdenes, no repugna que se funden en lo mismo, pues de esta manera la una no implica la negación de la otra, más aún, en cierto modo la exige. Esto es lo que pasa en el caso presente; la distinción es, efectivamente, real; en cambio, la conveniencia es sólo según razón, y, por ello, no repugna que dos cosas simples, que en la realidad son realmente diversas primariamente, posean según la razón alguna unidad, fundada en la semejanza o conveniencia real que tienen entre sí. En efecto, las cosas que en la realidad son distintas, pueden ser semejantes en lo mismo en que se distinguen. Más aún: la semejanza postula intrínsecamente distinción real por cierta unidad de razón [*similitudo intrinsece postulat distinctionem secundum rem cum aliqua unitate rationis*], es decir, formal o fundamental, pues una misma cosa propiamente no es semejante a sí misma. [...] De esto tenemos un ejemplo en Dios, en el cual no se puede excogitar ninguna distinción real de grados; de donde su simplicísima naturaleza es por sí misma completamente distinta de la naturaleza creada, y, no obstante, es, al mismo tiempo, principio de cierta conveniencia análoga o relativa con ésta; por consiguiente, estos dos hechos no están en contradicción» (413-414).

Así, pues, no hay paralelismo alguno entre el orden de la abstracción precisiva y el de la realidad⁸, es más, la pertinacia en mantener una correspondencia de este tipo sería un

⁸ L. Fuetscher, en su obra *Acto y potencia. Debate crítico-sistemático con el neotomismo*, Madrid, Razón y fe, 1948, reprocha precisamente desde la posición suareciana al tomismo el influjo que ejerce sobre este último una voluntad de paralelismo entre las distinciones conceptuales y las distinciones reales que impide el progreso cognoscitivo. Favorecería, en cambio, a éste la escisión del plano conceptual con respecto al real, sin que ello redunde en que nuestros conceptos no resulten explicativos con respecto a lo que las cosas son, sino precisamente con la intención de conocer a estas últimas más allá de su apariencia sensible.

obstáculo insalvable si lo que se pretende captar es la unidad y trascendencia del concepto de ente.

El siguiente texto de G. Siewerth permitirá reconocer que las decisiones tomadas por Suárez con respecto a la razón formal-objetiva de ente demarcan una época en la historia de la Metafísica que podemos calificar de racional y hasta dogmática, en la que la pregunta por el ser se reduce a la pregunta por los fundamentos lógicos del mismo:

«Abstraer» ya no es aquí el título reservado para el análisis [*Auflösung*] metafísico de los entes de los que se tiene experiencia sensible en sus fundamentos efectivamente reales, constitutivos, sino que designa la simplificación puramente racional, esto es, lógica, del sujeto cognoscente [*die rein rationale, d.h. logische Vereinfachung des erkennenden Subjektes*], que reúne lo múltiple y diverso de las sustancias materiales y espirituales bajo su mirada y lo unifica racionalmente con arreglo a su simplicidad. Pero esta simplificación del entendimiento [*Verstandesvereinfachung*] más allá de los entes efectivamente reales, este «supra-género» [*Übergattung*] que va más allá de Dios, de los espíritus, de las sustancias y de los accidentes, es el «ens ut sic», el principio apriórico de todo conocimiento» (*Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, IX «Die Objektivierung des Denkens», pp. 127-128).

Sección IV «En qué consiste la razón de ser en cuanto ser y cómo conviene a los entes inferiores».

n. 1. La pregunta por el contenido del concepto objetivo de ente remite necesariamente a la opinión de Avicena, transmitida por Averroes y T. de Aquino, por la que el ser se concibe como un accidente común a todo lo que existe⁹. De esta manera se atiende al significado de la palabra ‘ente’ derivada directamente del verbo ‘ser’, esto es, al ente entendido como participio.

n. 2. El dominico Soto distingue entre *ser* [*ens*] y *cosa* [*res*], donde el primero significa la razón de existencia que hay en el ente y la segunda la quiddidad.

n. 3. *El ente, participio y nombre*. Suárez propone valerse de la distinción entre ente tomado como nombre y tomado como participio con el fin de eliminar la equivocidad habitual en el término. De esta manera, ente entendido como participio significa el acto de existir en ejercicio [*actum essendi ut exercitum*], de manera que se identifica con el existente en acto [*existens actu*] y entendido como nombre significa la esencia de la cosa que tiene o puede tener existencia. Si se repara en esta distinción, la existencia está presente en ambos casos —lo cual introduce, cuando menos, dudas acerca de la presunta «esencialización del ser» en Suárez (sostenida fundamentalmente por Gilson y Coujou)—, pero en dos grados diversos: en *régimen aptitudinal* y como *actualidad efectiva*, de los que el primero es condición noético-ontológica del segundo y el segundo pierde todo el predicamento y dignidad que Aristóteles le había concedido.

n. 4. Si consideramos la razón de la palabra ‘ente’ con valor de participio 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» (418).

n. 5. Pero, desde el significado que tiene como nombre, «su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente [*veram et aptam ad realiter existendum*]» (418).

n. 6. *Naturaleza de la esencia real. Esencia del ente como nombre*.

⁹ Vd. É. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, 2000, cap. IV «La esencia contra la existencia», pp. 124ss.

Suárez procede como es costumbre en él, analizando cuidadosamente los elementos constituyentes de la expresión «esencia real». Tradicionalmente, al menos a partir de Aristóteles y T. de Aquino —puede ser útil consultar a este propósito el comienzo del *De ente et essentia*—, se entiende por «esencia» tres cosas: a) *naturalēza*, el principio radical y primero de las acciones y propiedades que convienen a una cosa; b) *quiddidad*, responde a la pregunta «qué es» referida a la cosa, esto es, proporciona su razón objetiva, su inteligibilidad conceptual y c) *esencia*, es el receptáculo del acto de ser que permite hablar de *algo que es*.

n. 7. Pero se propone una fórmula novedosa y ajustada al estudio del ente de las *DM*:

«En qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real [*essentia realis*] decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna [*nullam involvit repugnantiam*], 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; efectivamente, en este sentido no existe ninguna esencia real que no pueda tener algún efecto o propiedad real. 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. En cambio, esta razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ser y la más simple, tal como se la concibe en este comunísimo concepto de esencia; por eso, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente» (419-420).

El texto indica que la *realitas* se refiere, en primer lugar y en su formulación negativa, a lo siguiente: de los entes que disponen de ella no puede afirmarse que sean nada, luego de ella depende la delimitación de lo que es, o al menos puede ser, frente a lo que no es ahora ni será jamás, a no ser que se interponga, por así decir, un milagro. En términos positivos, la esencia real puede examinarse bien *a posteriori* a la luz de los efectos de los que es responsable, desde el punto de vista de la causa eficiente, formal y material —desaparece llamativamente del listado la causa final—, bien *a priori* con ayuda de su causa extrínseca. En este punto Suárez repara en una dificultad sin duda singular de su sistema: la esencia real en general no tiene una causa extrínseca, sino exclusivamente la creada, de manera que esta perspectiva no puede extenderse a todos los entes. Por otro lado, dado que la búsqueda de la causa intrínseca de las cosas tiene su condición última en el tipo de causa que es la esencia real, ninguna nota aclara más su estatuto y función que la de su aptitud para ser o existir realmente.

En caso de que surjan sospechas acerca de si la «esencia real» es el resultado de una concepción unilateral del entendimiento, que no aprehende propiamente cómo son las cosas, sino única y fundamentalmente cómo quiere disponerlas para someterlas a una razón común, los siguientes textos de la *DM VIII* centrada en el examen de lo verdadero como pasión coextensiva del ente abundan en una indicación fundamental si no se quiere malinterpretar enteramente la propuesta suareciana: lo que el entendimiento capta de los entes es su inteligibilidad y conveniencia, justamente porque ella quintaesencia el contenido de ser que hay en ellas. No hay *posibilidad* en cualquier concepto alumbrado por el entendimiento, sino únicamente en aquellos entes que superan la criba de la pregunta por su *realidad*:

DM, VIII «La verdad o lo verdadero, pasión del ente», vii «Si existe en las cosas alguna verdad que sea atributo del ente», 34, 152: «precisamente por esto los entes ficticios no son verdaderos entes, y son inteligibles de una manera muy distinta a como lo son los verdaderos entes; puesto que estos últimos, de suyo, tienen aptitud para ser aprehendidos y conocidos tal como son; aquellos, por el contrario, no gozan de

esa aptitud, sino que resulta preciso que el entendimiento, por su artificio y virtualidad [artificio et vi intellectus], los vista con cierta apariencia o sombra de realidad» [subrayado nuestro].

n. 36, 152-153: «A base de todo lo anterior se comprende, en primer lugar, de qué modo conviene a todo ente real —creado o increado— el ser verdadero; pues todo ente es, de suyo, apto para adecuarse a un entendimiento; más aún, no hay ningún ente que no tenga conformidad actual con algún entendimiento, al menos con el divino. De ahí resulta que esta noción de verdad conviene de manera principal al primer ente, que es Dios, ya que implica, de suyo y esencialmente, el conocimiento, y tiene con él una conformidad suprema y necesaria; y debido a que por sí mismo (por decirlo de este modo) es la razón de su verdad y es también origen y medida de toda verdad que se encuentra en las criaturas».

n. 36, 153: «En segundo lugar, se entiende por lo dicho el sentido en que la verdad es pasión del ente. Pues se dice pasión, no porque venga a ser una propiedad real, realmente distinta del ente, sino, en una acepción más amplia, únicamente porque es cierto atributo que tiene reciprocidad con el ente y se distingue de él de alguna manera, al menos según una razón o connotación. Lo primero es claro, ya que se ha demostrado que todo ente es verdadero. También por la afirmación, ya hecha, de que toda cosa verdadera, en el sentido explicado, es ente real; pues, aunque pueda decirse que los entes de razón, según el modo como son conocidos, tienen conformidad con el intelecto, no obstante, porque de suyo no tienen inteligibilidad ni una entidad que sirva de fundamento a dicha conformidad, tampoco tienen esa verdad que es pasión del ente» [subrayado nuestro].

Lo creado posee su «realidad» por mediación de Dios, mientras que Dios mismo la posee por su propia naturaleza, pero las *DM* proponen abandonar la perspectiva parcial de esta primera división, pues tanto el ser infinito como el ser finito *coinciden* en su *aptitud para ser* o existir en acto, es decir, en la falta de obstáculos que encuentran en el camino hacia la existencia.

La posición mantenida por Descartes en relación a las denominadas «verdades eternas» tiene serias dificultades para aceptar la definición suareciana de esencia real en los términos de aptitud para existir al no comportar contradicción alguna, pero aun más para convenir en que «el hombre no es animal racional porque Dios lo conoce como animal racional, o porque está representado como tal en el ejemplar divino [*quia in exemplari divino talis repraesentatur*], sino que más bien es conocido como tal precisamente porque a partir de sí exige o postula tal esencia [*quia ex se postulat talem essentiam*]», tal y como leemos en las *Disputaciones Metafísicas*, I, iv, 21. La siguiente carta a Mersenne (6 de mayo de 1630) dibuja la silueta de un adversario que bien podría ser Suárez:

«Con respecto a las verdades eternas, digo una vez más que son verdaderas o posibles porque Dios las conoce como verdaderas o posibles. No se conocen como verdaderas de una manera que implique que son verdaderas independientemente de Él. Si los hombres entendieran realmente el sentido de sus palabras, nunca podrían decir sin blasfemia que la verdad de algo es anterior al conocimiento que Dios tiene de ello. En Dios la voluntad y el conocimiento son una sola cosa de tal manera que por el mero hecho de querer algo, lo conoce, y sólo por esta razón tal cosa es verdadera. Así, no debemos decir que si Dios no existiera, con todo, estas verdades serían verdaderas, pues la existencia de Dios es la primera y más eterna de todas las verdades posibles y la única de la que todas las demás proceden» (*cf. Medit. Met.*, «Resp. a las sextas objeciones», 8).

n. 8. *En qué convienen el ser en acto y el ser en potencia.* Cabe preguntar si a la base de la doble significación del ente nos espera un concepto común, que aún no se habría examinado, posición que Suárez rechaza por multiplicar las razones innecesariamente.

n. 9. *Solución.* Cuando se distingue entre el significado del ente como nombre y como participio no se está dividiendo en propiedad un concepto común, sino que más bien se mencionan dos operaciones propias del concepto: su *precisión* frente a su *contracción*. Por ello, la doble significación es inmediata y no se advierte prelación entre una y otra, a no ser que se pregunte cuál es el significado más abstracto y cuál es el más concreto:

«Se responde que el ente, según esa doble acepción, no significa una doble razón de ser que divida a una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ser más o menos preciso; en efecto, 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; en cambio, el *ente*, en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída. Por eso, al modo que animal, al predicarse del género mismo en su consideración precisiva y del bruto en cuanto es un animal determinado, no divide un concepto común al animal en cuanto tal y al animal concreto, sino que expresa la misma razón de animal en cuanto prescindiendo o contraída, lo mismo se debe decir del ente bajo aquella doble acepción. Tenemos todavía un ejemplo más apropiado en la ‘disposición’, en cuanto significa una especie de cualidad distinta del hábito y un género común a ambos; en efecto, no tiene una especie de cualidad distinta del hábito y un género común a ambos» (421).

Del texto se derivan varias consecuencias de interés para *la tesis suareciana del ser*: a) la aptitud para ser y la existencia actual no son dos dimensiones realmente distintas de las cosas, sino dos *intensidades* —pues, en el fondo, es una diferencia de grado la que aquí está en juego— del mismo *concepto*; b) el concepto de ente posee una doble significación inmediata; c) una vez admitido que un ente es real, nada le faltará ontológicamente para alcanzar el estado de existencia actual (la *DM XXXI* es el momento de las *Disputaciones* en que se discute la relación de esencia y existencia en los entes finitos) y d) el ente tomado como nombre no se identifica con el ser en potencia —que Suárez entiende como privación o negación del ser en acto—, sino con la expresión precisiva de la esencia, ¿precisiva con respecto a qué? Con respecto a una existencia actual de la que *nada real* separa al ente, más que el *estado* en que se encuentra su concepto o razón cuando existe *in actu exercito* (n. 11). Si fuese lícito identificar el ente como nombre con el ser en potencia, el sistema unitario de razones que constituyen el ser se fracturaría irremediamente:

n. 11. «Lo cual se evidencia también por el hecho de que el *ente* con valor de nombre es común a Dios y a las criaturas, pudiendo predicarse de Dios con verdad; en cambio, el ser en potencia en modo alguno puede afirmarse de Dios. Es más, ni de las criaturas existentes en cuanto tales se afirma con propiedad, porque ya no existen en potencia, sino en acto, siendo, sin embargo, afirmado de ellas el *ente*, tanto con valor participial, como con valor de nombre, puesto que, aunque tengan existencia actual, se afirma de ellas también con verdad que tienen esencia real, prescindiendo, no negando, la existencia actual» (422-423).

Hemos abandonado definitivamente el escenario ontológico diseñado por Aristóteles de la mano de su distinción del ser como *dynamis* y como *enérgeia*. En la Física y la Metafísica aristotélica se nos decía que el «embrión» o la «semilla» eran la «privación» [*stéresis*] de «hombre» y de «encina», en el sentido de que ambos representaban el «no-ser» *todavía* «hombre» o «encina», de manera que el ser aparecía como un progreso cuyo avance dependía de la inequívoca pérdida y despedida de lo que uno ha sido, pasado del que *al final* las cosas, por coherencia consigo mismas, sólo conservaban lo que se había mantenido esencialmente idéntico en cada uno de los estadios. La definición aristotélica de *movimiento* como actualidad de lo que está en potencia, en tanto que está en potencia (*Fís.*, III 1) y de la *potencia*, a su vez, como principio del movimiento o del cambio que está en otro o en lo mismo en tanto que otro (*Met.*, V 12), llevan impreso este diálogo que las cosas, siempre que sean físicas, mantienen consigo mismas, diálogo que es al mismo tiempo todo un aprendizaje de la renuncia y de la despedida, por mor de llegar a ser lo que se es, al precio nada nimio de prescindir de lo que se ha sido. La propuesta suareciana introduce importantes cambios aquí, pues no sólo se nos advierte del indudable peligro que la reducción del ente como nombre al ser en potencia tendría para la inclusión de Dios, el ente precípua, en el sistema de la Metafísica, sino que se sostiene que los entes que han alcanzado existencia actual no tienen por qué renunciar a su valor nominal, esto es, a su estatuto de esencia real, que podrá recuperarse puesto que no se ha perdido. La esencia real

no es el no-ser de la existencia actual, sino la precisión o exclusión abstractiva del estado de existencia efectiva. Quizá no sea exagerado reconocer en esta muestra de pericia metafísica, como en tantas otras ocasiones, proporcionada por Suárez el marco ontológico del *dictum* spinoziano «nadie sabe lo que puede un cuerpo», en el que Aristóteles sólo habría visto un verdadero lecho de Procusto para la *morphé*, es decir, para el *eidos*.

Así pues, el lugar en que se ha de distinguir entre ser en potencia y ser en acto es la esencia real, pero no porque a la esencia real le falte algo por referencia a la existencia actual, sino porque en ella se delimita el *ser posible* —contracción en negativo de la esencia real— del *ente como participio* —dotado de contracción positiva, en los términos del ser necesario o del ser contingente—:

n. 12. «[E]l 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. Mas el ente así contraído, o sea, en cuanto concebido en tal estado, no se significa mediante la voz ente, ni mediante cualquiera otra compleja que yo conozca, sino sólo mediante los términos compuestos *ser posible*, *ser en potencia*, y otros parecidos. Conviene mucho tener en cuenta todo esto, porque de estas significaciones de las palabras depende en gran parte la concepción verdadera de las cosas» (423).

Con ayuda del texto se advierte que el ser posible sí contiene una renuncia y negación frente al ente entendido participialmente, pero la Metafísica no se ocupa de entes meramente posibles, sino de posibilidades ya cargadas, por así decir, de destino existencial, aunque prescindan conceptualmente del mismo, luego el ente entendido como nombre estará más cerca del ente entendido como participio —del que le separa su “estado preciso”— que del ente en potencia.

Los pasajes siguientes, permitirán cobrar conciencia del giro que Suárez imprime a la concepción aristotélico-tomista de la *potencia*:

DM, XLIII «La potencia», I, n. 6: «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; por consiguiente, tampoco la potencia puede ser más que activa o pasiva».

Una vez abandonado el estado de la *potencia objetiva*, en la que cabe reconocer la pura nada, todo aquello de lo que se diga que es en potencia tendrá garantizado un grado mínimo de forma, esto es, de esencia y, por tanto, de actualidad:

DM, XIII «La causa material de la sustancia», IV «¿Tiene la materia prima una entidad actual ingenerable e incorruptible?», n. 6 y 13: «Digo, por consiguiente, en primer lugar, que la materia prima por sí y no intrínsecamente por la forma, tiene su entidad actual de esencia, aun cuando no la tenga más que con intrínseca relación a la forma. [...]»

Digo, en segundo lugar, que la materia prima tiene también en sí entidad o actualidad de existencia distinta de la existencia de la forma, aunque tenga aquélla con dependencia de la forma».

n. 13. *¿Es el ser un predicado esencial?*

A pesar de que sólo en Dios la existencia es un predicado esencial, debido a la inseparabilidad de ambos, la doble significación inmediata de ‘ente’ permite reconocer que en las criaturas la existencia no se predica de la esencia, pero tampoco es algo realmente diferente de la *quiddidad* o esencia, sino una expresión más concreta de su razón o concepto.

n. 14. La esencia real es el primer concepto de cualquier ente real, por lo que le conviene como predicado esencial quiditativo de la cosa.

Sección V «Si la razón de ente trasciende a todas las razones y diferencias de los entes inferiores, de tal modo que se encuentre íntima y esencialmente incluida en ellos».

Toda la sección es una discusión con el planteamiento escotista de la trascendencia del ente. En ella, Suárez toma una distancia inequívoca por relación a la Metafísica como *scientia transcendens* de Escoto. La razón de esta toma de distancia estriba fundamentalmente en lo siguiente: Suárez se interesa por un concepto sumamente trascendente, pero al mismo tiempo sumamente embebido en todo lo que tiene razón de ser, es decir, el ser penetra toda la realidad, sin que para ello sea preciso agregar a la razón de ente y a las razones específicas de ente infinito y ente finito modos que los complementen. Suárez aspira a mostrar el despliegue interconectado de razones que nos permiten recorrer el camino que va de Dios a las criaturas sin abandonar el marco de la objetividad de lo que tiene realidad:

n. 16. «Hay que afirmar, pues, que el ser, en cuanto ser, se incluye intrínsecamente en todo ser, y en cualquier concepto de diferencia positiva o modo del ser real. [...] Si se tiene en cuenta lo que se dijo contra Escoto, se prueba suficientemente por inducción, porque si nos referimos físicamente a las cosas, la razón de ser se incluye en todas las sustancias y en todas sus partes, y en todos los accidentes y en todos los modos positivos reales; porque todas estas cosas tienen de alguna manera verdadera esencia, es decir, no ficticia ni imaginaria, sino real, apta para existir fuera de la nada. Y si las cosas se consideran metafísicamente, el ser se incluye en todos los géneros y especies e individuos sin discusión, y hemos demostrado que también se incluye en las diferencias y en los modos positivos intrínsecos, y fuera de éstos nada más hay en las cosas» (438-439).

Sección VI «Modalidad de la contracción o determinación del ente en cuanto ente a sus inferiores».

n. 1. Suárez sitúa en el asunto de la *contracción* [*contractio*] o determinación del ente en los inferiores la verdadera dificultad y fuente del diferendo mantenido con Escoto, pero también con Cayetano. Por un lado, quienes como Cayetano niegan que haya un concepto preciso y abstracto de ser, no ven ninguna necesidad en tener que contraerlo o determinarlo. Por el otro, quienes como Escoto llevan tan lejos la abstracción precisiva del concepto de ser que sostienen que la precisión acontece no sólo según la razón, sino también según la realidad. Desde este supuesto consideran que la contracción del concepto de ser sólo puede acontecer mediante modos o diferencias positivas, que no son asimismo entes. Sin duda alguna, la radicalidad de la fundamentación lógica de la Metafísica es mayor en Suárez que en Escoto: el segundo hace ciertas concesiones a lo real, en tanto que lo fáctico y empírico, para dar razón de la presencia concreta del ente; el primero es implacable en la reducción a razón de toda propiedad, cambio o accidente que pueda afectar al ente: *todas las pasiones del ente han de obedecer a un concepto, pues nada de lo que le pasa al ente se hurta a su inteligibilidad.*

n. 7. *Explicación de la verdadera sentencia.*

«La opinión cuarta y que merece mi aprobación, es que esta determinación o contracción del concepto objetivo de ser a sus inferiores no se ha de entender a modo de composición, sino sólo a modo de una más expresa concepción de algún ente contenido bajo el ser, de suerte que ambos conceptos, tanto el de ser como el de sustancia, por ejemplo, son simples e irresolubles en dos conceptos, y se diferencian únicamente en que uno es más determinado que otro. Lo cual respecto de los conceptos formales se explica perfectamente; en efecto, sólo se diferencian en que el objeto en sí es concebido más expresamente por el uno que por el otro, por el que sólo se concibe confusa y precisivamente según cierta semejanza con las demás cosas; mas todo esto puede verificarse sin composición propia, por solo el conocimiento confuso o distinto, preciso o determinado» (446).

n. 8. Suárez cita el comienzo del *De ver.*, qu. 1, a. 1, de T. de Aquino, en que se afirma que la sustancia expresa un modo especial de ser, como autoridad que ratifica su tesis, pero silencia enteramente que la contracción tratada en esta sección no es únicamente una determinación descendente de razones o conceptos de ser. Por el contrario, la contracción de la razón esencial de ente en sus inferiores pretende resolver la cuestión de la pertenencia de determinaciones accidentales (cuantitativas, cualitativas...) al ente. En efecto, los ejemplos aportados por Suárez son inequívocos acerca de lo que está en juego aquí, que no es otra cosa que el contenido de ser abordado por el tomismo con ayuda de la «materia signata»:

n. 9. «Además, se prueba con ejemplos que este modo de abstracción y determinación intelectual es posible; en efecto, cuando dividimos la cantidad en medidas de dos codos, tres codos, etc., no puede pensarse que el concepto de cantidad de dos codos se resuelva en el concepto de cantidad y en el de dos codos, porque es imposible concebir la medida de dos codos sin concebir la cantidad; esto, pues, es señal de que ambos conceptos sólo se distinguen como explícito y confuso [*expressum et confusum*]. Casi lo mismo pasa con el concepto de calor y el de calor de ocho (grados), lo cual se comprueba también porque el concepto común de calor no sólo se incluye en el concepto total de calor de ocho (grados), sino también en cada uno de sus grados; así, pues, cuando se dice calor de ocho grados, no se añade un modo distinto que forme composición con el calor en cuanto tal, sino que se expresa y concibe el calor tal como se da en la realidad. En nuestro caso, esto resulta claro respecto de la determinación del ente al ser infinito, pues la infinitud ni siquiera puede concebirse como un modo añadido al ente o como algo inferior al ser infinito mismo; por consiguiente, sólo tiene lugar en este caso el concepto más expreso y determinado de un ser simplicísimo; por este motivo, el ente mismo no es más simple que Dios, aunque sea concebido de una manera más abstracta. Este puede ser el modo legítimo de comprender el concepto de sustancia y accidente» (447).

Adviértase que el término «contracción» posee al menos dos direcciones, opuestas en la realidad, pero concordantes en el orden conceptual, a saber, puede tomar tanto la dirección que conduce desde la sustancia a sus accidentes —la habitación sobre el plano del arquitecto y la habitación con un calor de 20°— cuanto la dirección que conduce de la razón esencial de ente al ente infinito que es Dios, un concepto más expreso que el primero y común.

n. 10. De esta manera se resuelven las dificultades encontradas por quienes han meditado sobre la ejecución del paso hacia las razones inferiores a partir de la razón común de ente: a) se explica cómo el producto de una operación precisiva del entendimiento puede contraerse a los inferiores e incluirse íntimamente en ellos; b) la razón de ente consiste en un conocimiento confuso que expresa precisamente cierta semejanza o conveniencia entre todos los entes, la cual existe en todas las cosas; y c) esto puede demostrarse ostensivamente, pues la precisión del concepto de ente es conforme a razón, no a la realidad.

La cuestión de la *contracción* de la razón esencial de ente en los inferiores nos aproxima inevitablemente al planteamiento suareciano de la *unidad individual* del ente. La *DM*, V se ocupa de esta propiedad, cuyo alcance es trascendental, en tres pasos fundamentales, que coinciden con los títulos de sus tres primeras secciones: a) «Si todas las cosas que existen o pueden existir son singulares o individuales»; b) «Sobre si en todas las naturalezas la cosa individual y singular, en cuanto tal, añade algo a la naturaleza común o específica» y c) «Si la materia signada constituye el principio de individuación de las sustancias materiales».

La *Disputación V* advierte que no hay existencia sin individualidad, pero llamativamente sostiene también que la esencia real de cada cosa es el fundamento —principio o raíz— de su individualidad. Sin duda, esta tesis metafísica suscita dudas teológicas. En efecto, ¿cómo explicar de la mano de esta correspondencia perfecta entre esencia e individuo la coexistencia de tres personas en la Trinidad? (V, I, 1, 563)¿. Por otra parte, ¿debe negarse el

estatuto de existente a los ángeles debido a que su existencia no es la de un individuo, sino la de una especie¹⁰? (loc. cit.)? La solución propuesta por Suárez a estas objeciones pasa por una ampliación de la noción de *individuo*, de manera que resulte compatible con una *comunicación*, en el caso de la Trinidad, de la humanidad a los distintos sujetos, sin que por ello sea necesario dividir su razón. Atiéndase a que esta operación de comunicación no se dirige desde un término superior y universal a los inferiores y particulares, sino que es marcadamente horizontal: de un supuesto personal a otro —«una unidad individual y singular, con la que no se contradice el que sea comunicable a tres personas» (V, I, 5, 567-568)—.

Dejando a un lado los problemas específicos que la Teología introduce en la reflexión sobre la individualidad, Suárez sostiene que ninguna sustancia segunda, ni género ni especie, existe sin adoptar el aspecto de un individuo: si hablamos del «hombre», el estatuto existencial de esta especie llevará el nombre de Pedro o Pablo y responderá a las notas propias de un individuo:

DM, V «De la unidad individual y su principio», secc. II, n. 12, 578-579: «[T]oda entidad existente en la realidad, necesariamente debe ser por sí misma singular e individual: en primer lugar, porque en cuanto tal se entiende que existe fuera de sus causas y que tiene actualidad y existencia; luego, en cuanto tal se concibe como singular, porque nada puede ser término de la acción de las causas o ser capaz de existencia, sino lo que es singular. En segundo lugar, porque tal entidad, concebida como tal con prioridad a cualquier modo distinto de sí, es incomunicable a muchos inferiores, o sea, pertenecientes a su misma razón, porque ni puede dividirse de sí misma ni hacerse varias; luego, ya en cuanto tal es individual. En tercer lugar, porque aquel modo de *heceidad* que constituye a Pedro es singular y propio suyo, y se dice que constituye y compone a Pedro modificando su naturaleza; luego, si aquella modificación es por una verdadera distinción y composición que existe en la realidad, es preciso que a aquel modo, que es como un determinado acto particular, responda también una particular entidad a modo de potencia actuable; luego, aquella entidad que se supone para tal acto debe ser individual y particular. Lo cual, en cuarto lugar, se explica así: en Pedro y Pablo, por ejemplo, hay una doble composición de naturaleza universal y diferencia individual; luego, en uno y otro es realmente distinta no sólo la diferencia individual de uno de la de otro, sino también la entidad de la naturaleza de uno de la del otro; luego, aquellas dos naturalezas se distinguen intrínseca y entitativamente como dos cosas singulares, aun prescindiendo mediante el entendimiento de las diferencias individuales, porque no puede entenderse una real distinción entre entidades individuales más que en cuanto que son individuales y singulares».

De esta manera, Suárez combina, de manera sumamente original, cuya influencia en la historia de la Metafísica puede calibrarse desde su proyección sobre la *Monadología* de Leibniz, dos condiciones indispensables para la unidad individual: a) «una cosa se distingue por aquello mismo que la constituye» (DM, V, II, 13, 579) y b) cuando hablamos de dos hombres, llamémosles Pedro y Pablo, «aquellas dos naturalezas [lo que hay de hombre en

¹⁰ T. de Aquino ya se había ocupado de esta circunstancia. *Vd.*, aparte del cap. del *De ente et essentia*, la *Suma contra Gentiles*, II, 75 «Solución de los argumentos que parecen probar la unidad del entendimiento posible: «[T]ampoco es necesario que, si las especies inteligibles son varias numéricamente y una específicamente, que no sean inteligibles en acto, sino solamente en potencia, como las otras cosas individuales. No hay contradicción entre lo que es ser individual [*esse individuum*] y lo que es ser inteligible en acto [*esse intelligibile in actu*], y en consecuencia, será necesario decir que tanto el entendimiento posible como el agente, supuestas ciertas sustancias separadas por sí subsistentes y no unidas al cuerpo, son individuales y, sin embargo, inteligibles en acto. Ahora bien, lo que repugna a la inteligibilidad es la materialidad; prueba de ello es que, para que las formas de las cosas materiales se hagan inteligibles en acto, deben ser abstraídas de la materia. Y, por tanto, en aquellos seres en que la individuación se hace por la materia determinada, las formas individuadas no son inteligibles en acto. Pero si la individuación no se hace por la materia, no hay inconveniente para que las cosas que son individuales sean inteligibles en acto. Es así que las especies inteligibles se individualizan por su sujeto, que es el entendimiento posible, y como ellas todas las otras formas. Luego, como el entendimiento posible no es material, no impide que las especies individualizadas por él sean inteligibles en acto».

ellos] se distinguen intrínsecamente y entitativamente como dos cosas singulares». Con ello, se establece que los individuos tienen su razón de ser en su respectiva *esencia* o *naturaleza*, pero, al mismo tiempo, esa naturaleza no puede dar el paso al acto existencial —germinalmente contenido en ella— sin servirse de las notas y propiedades de *este* individuo frente a *aquel* otro. El individuo sólo aporta algo conceptualmente distinto a su naturaleza correspondiente (DM, V, II, 16, 582). Entre el concepto de «hombre» y sus ejemplares individuales de aprecia una diferencia meramente conceptual y de grado, en el sentido de que son exactamente lo mismo, pero uno es más preciso y el otro más expreso. ¿Son, pues, los individuos racionales? Si existen, sostiene Suárez, deben su existencia a la razón e inteligibilidad que ya había en ellos:

DM, V, II, 18, 584: «[E]n el caso presente puede decirse que el concepto de individuo no es propiamente compuesto y resoluble en el concepto de otro modo o diferencia individual, sino que es sólo un concepto más expreso de la misma naturaleza específica tal como en la realidad existe en tal entidad, en la cual ni puede concebirse tal entidad ni algo de aquella entidad sin que incluya tal razón específica, ni la misma razón específica puede concebirse directamente tal como existe en la realidad, más que contraída en tal o tal otra entidad. Y de este modo fácilmente se evita el proceso hasta el infinito, como consta por lo dicho en el caso semejante del ente».

Si la esencia real quiere transitar a la existencia en acto —de la que sólo le separa una diferencia de razón— debe hacerlo con las vestiduras del individuo. Asimismo, el individuo existente, por el hecho de haber alcanzado esa expresión de su realidad, no sería lo que es si no estuviera habitado por un concepto suficientemente sólido. *Todo lo real es racional y todo lo racional es real*, esta vez en clave suareciana¹¹.

La consistencia metafísica de los modos reales (DMVII, 1).

a) Las “pequeñas distinciones” que los modos aportan a las cosas creadas

DM, VII, i, n. 16, 22: «[P]ienso que es absolutamente cierto que 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 —mediante una denominación extrínseca—; sin embargo, para distinguirla de otra mayor distinción real podemos llamarla distinción según la naturaleza de la cosa —aplicándole, por ser más imperfecta, el nombre general ya empleado—, o bien, más propiamente, distinción modal, porque se establece siempre entre alguna cosa y un modo de ser».

n. 17, 23: «Para probar y explicar la afirmación supongo que en las cosas creadas, además de sus entidades cuasi sustanciales y radicales (por así decirlo), se encuentran algunos modos reales que también son algo positivo y determinan por sí mismos a dichas entidades, confiriéndoles algo que está fuera de la esencia total en cuanto individual y existente en la naturaleza de las cosas».

n. 18, 24: «Apenas puede ponerse en duda el hecho de que no aporta ninguna nueva entidad propia, porque, si la entidad fuese absolutamente nueva, no podría existir unión actual entre la cantidad y el sujeto; antes bien, ella misma necesitaría de algo que la uniese al sujeto y a la cantidad, de igual modo que la misma cantidad necesita la inherencia para unirse a un sujeto. Por esto, si la inherencia no precisa de otra unión o inherencia por la que se una o inhiera, es porque ella, de por sí, no aporta una entidad propia que inhiera o se una, sino que consiste solamente en cierto modo, el cual es, por sí mismo, razón de unión e inherencia. [...] Lo dicho acerca de la inherencia de la cantidad vale de igual modo para la cualidad, la unión de forma sustancial a la

¹¹ Esta es la conclusión del trabajo de M. Álvarez Gómez, «Sobre el concepto de individuo en Suárez», recogido en Cardoso, A./Martins, A.M./dos Santos, L.R. (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, pp. 45-64, que puede servir de magnífica orientación para la lectura de la DM, V.

materia, la subsistencia o personalidad respecto de la naturaleza, la presencia y el movimiento local, y para cualquier acción o dependencia con respecto a su término. [...]

Me detendré un poco a explicar únicamente el único ejemplo, que parece bastante fácil: la luz depende del sol, y esta dependencia es algo distinto de la luz y el sol, porque puede comprenderse que, permaneciendo la luz y el sol, aquélla no dependa de éste, como sucedería si Dios no quisiera concurrir con el sol a la producción o conservación de la luz, sino que conservase ambas cosas con una sola virtud. En cambio, no puede concebirse que esta dependencia de la luz respecto del sol sea una entidad absolutamente distinta de la misma luz: no sólo porque la causa influye en el efecto o término a través de aquella dependencia como por su camino y, en consecuencia, no puede ser una cosa absolutamente distinta de aquél, sino también porque, de lo contrario, aquella entidad, al menos de potencia absoluta, sería separable de la otra, lo cual es totalmente ininteligible; luego, tal dependencia es un cierto modo de la misma luz, al cual podría alguien llamar relación. Sin embargo, no es una relación predicamental, sino que incluye una relación o referencia trascendental, como después diremos más por extenso.

Por consiguiente, en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir».

b) La existencia de los modos manifiesta la «imperfección» de las criaturas, pero curiosamente esa imperfección es representativa del régimen de interconexión en que coexisten unas con otras en el mundo.

n. 19, 25: «La inducción que hemos hecho nos ofrece una razón *a posteriori* para establecer estos modos. La razón *a priori* parece consistir en que, siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas».

n. 19, 27: «Fonseca afirma con toda exactitud que este modo no es propiamente una cosa o entidad, a no ser tomando la palabra *ente* en un sentido amplio y generalísimo como todo lo que no es la nada; pero si se estima la entidad como aquello que por sí y en sí es algo de tal manera que no exige, en absoluto, estar siempre intrínseca y esencialmente unido a otra cosa, sino que o no tiene posibilidad de unirse a otro o, por lo menos, no puede unirse a no ser mediante algún modo distinto de sí por su naturaleza, el modo no es propiamente una cosa o entidad, y su imperfección se manifiesta de manera óptima por el hecho de que siempre debe estar unido a otro, al que se une inmediatamente y por sí mismo, sin que medie otro modo, como la acción de sentarse con respecto al que se sienta».