

La analogía del ser en Suárez

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA CENTRAL DE LA FILOSOFIA¹

I. *Introducción*

El tema de la Analogía es indudablemente un problema central y fundamental en la Filosofía, como bien se ve examinando la historia del pensamiento humano por la reiteración con que reaparece planteado en mil formas diversas. También se ve por cuanto el hombre necesita rebasar lo meramente fáctico y sensible, que es singular, contingente, material, atribuyéndole el contenido de conceptos universales, necesarios, inmateriales, sin los cuales ni pensaría, ni tendría ninguna ciencia, pues sólo mediante ellos formula raciocinios, sujetándolos a principios fijos; pero todo ello es extenderse a zonas metaempíricas, es decir, que como tales no percibe sensiblemente o empíricamente.

De ahí que se plantee el problema: ¿con qué grado de plenitud atribuye a lo sensible, material, singular, contingente, el contenido de nociones metasensibles, inmateriales, universales, necesarias, con que expresará lo que el hombre llama «explicación», «ciencia», «causas»? Si se lo atribuye unívocamente, así como formuladas, entonces seríamos univocistas platónicos; si equívocamente, seríamos equívocistas democritanos. Si se lo atribuye, pues, analógicamente, ¿qué es

1. Estos tres trabajos inéditos (que parecen datar de 1964) iban a formar parte de un libro que preparaba el P. Roig sobre *Suárez y el fundamento de la metafísica*.

Hay en el texto algunas repeticiones, pero hemos preferido publicar el original tal como lo dejó su autor. — (N. del E.)

lo que en realidad se afirma, para que gracias a esta expresión más íntima, lo afirmado rijan la zona existencial fáctica, permitiendo entenderla más, prever su futuro, regirla?

* * *

Cuando se aborda el examen de la Analogía, no puede considerarse este tema como independiente, suelto y desligado de todo el resto de aquel sistema a que pertenece, pues siendo la Analogía un tema central, por fuerza su posición depende de la posición tomada en otros problemas que se conectan con él; y viceversa, quien toma cierta solución respecto de la Analogía del Ser, debería consecuentemente afirmar de un modo coherente tales y tales soluciones para todo lo restante del sistema. Sería suma superficialidad imaginar que en los grandes filósofos puede tomarse en un punto una solución, sin preocuparse de si es coherente con lo que se tomará en los otros puntos del mismo sistema.

Ahí radica precisamente una de las dificultades del estudio del tema de la Analogía, pues no se ve la solución plena sino mirando el conjunto fundamental del sistema; pero como no se puede examinar el conjunto de repente, en un instante, sino poco a poco, tampoco se puede ver la plena solución al problema de la Analogía desde el principio, sino al final.

II. *La intuición fundamental de Aristóteles*

¿Cuál ha sido la intuición fundamental alrededor de la cual ha fraguado coherentemente una solución o un sistema que se estudian?

Generalmente los grandes filósofos han formado su sistema como *reacción contra un ambiente anterior* que no resolvía (o que ellos creían no resolvía) problemas urgentes, por lo cual ha brotado en su mente lo que llamábamos «su intuición fundamental», la cual los resolvía (o por lo menos que ellos creían los resolvía) y alrededor de esta intuición fundamental se han arracimado con coherencia (mayor o menos, según la valía de cada filósofo) las soluciones mutuamente condicionadas en forma de sistema.

Al plantearnos, pues, la pregunta sobre la Analogía del Ser en Suárez, es obvio que empecemos preguntándonos cuál fue la intuición fundamental, como reacción contra un ambiente, que él creyó así superar. Pero esto nos lleva a examinar primero la intuición fundamental de la Metafísica tomista, y anteriormente la de Aristóteles.

Aunque ya es bien conocido de todos el planteamiento fundamental de Aristóteles, sin embargo nos es preciso recordarlo, no por añadirle ahora nuevas investigaciones, sino para contraponerlo al de

Suárez. En efecto, mostraremos que si bien Aristóteles funda la Metafísica, por trascender lo físico, no obstante *la trascendencia a que llega Aristóteles aún no es suficiente*; mostraremos que Santo Tomás lleva esta trascendencia más lejos, pero *todavía no lleva la trascendencia a sus últimas consecuencias*; el intento de llevar *la trascendencia todavía más allá*, esto es el núcleo fundamental de la fundamentación metafísica de Suárez.

* * *

En efecto, Aristóteles pretende superar la solución que dio Platón al problema fundamental planteado por el conflicto entre eleatas y efesinos.

Precisamente porque el hombre piensa, ratiocina, habla, por ello atribuye a la realidad sobre la que piensa, ratiocina, habla, conceptos universales; por ello busca el porqué de los hechos y de las cosas que ve; por ello sujeta el proceso del hacerse de la realidad a principios, es decir, explica lo empírico por algo metaempírico: lo singular por lo universal, lo contingente por lo necesario, o bien lo móvil por lo inmóvil, lo múltiple por lo uno, lo material sensible por algo metasensible inmaterial.

Es inapelable entonces la irrupción del problema central de toda la Filosofía, al cual irán dando respuesta de modo paralelo sus varias partes y también los diversos sistemas.

El ambiente con que se encontró Platón, de ruda antinomia no resuelta, fue la aporía entre el univocismo de Parménides y el equivocismo de Heráclito: la Filosofía ha de *trascender* lo empírico; el pensamiento humano no puede poseer ciencia si no trasciende el singular, material hallando un objeto universal, inmaterial, necesario, inmóvil. Sin ello el pensamiento se diluye en la pura facticidad del animal, que no llega a esta zona superior o nivel humano, con que el hombre es consciente, juzga, es decir, «sabe que sabe», es «responsable» (esto es: capaz de dar una respuesta, que en lo especulativo es su ciencia, en lo moral es eticidad), un porqué, una causa.

Todos sabemos que la solución de Platón consistió (según la interpretación clásica de Aristóteles) en colocar esta «verdadera» realidad metaempírica, explicación última, en un mundo separado, que el hombre intuyó antes de nacer, que luego no hace más que «ir recordando» al creer que aprende con ocasión de lo sensible; realidad metaempírica de la cual el mundo movible de los sentidos no es más que una «participación» (ya entra en el mundo filosófico la idea de «participación», solidaria de la de Analogía) invitándonos a pasar a través del mundo sensible conocido empíricamente, a un mundo de realidades metasensibles intuido racionalmente, como los hombres de la caverna platónica a través de las sombras proyectadas

en su fondo, suben a la visión de las realidades plenamente tales, bañadas por la luz del sol.

El ambiente contra el cual reaccionó Aristóteles y que fue como su intuición fundamental es precisamente colocar estos *elementos inteligibles o metaempíricos, en lo sensible*, como eidos o forma: «intelligibile in sensibili».

Funda la Metafísica por el hecho de reafirmar contra el relativismo de Protágoras lo absoluto del pensamiento, es decir, que trasciende lo empírico, rebasándolo y dando con ello al conocimiento y a su objeto, un carácter superior a lo meramente sensible, meramente material, fáctico, singular. Pero si sólo quedase ahí no superaría a Platón: efectúa esta trascendencia no al modo platónico, sino precisamente con lo que llamamos su modo aristotélico, es decir, no a base de que haya Ideas que *subsistan así como universales* comunicables, ni a base de una *intuición* directa de ellas: a Aristóteles le parece contradictoria la afirmación de una Idea universal separada, que sería a la vez universal (en cuanto comunicable) y no-universal sino singular (en cuanto fuese lo que es, distinta de lo demás).

Este objeto del pensamiento y ciencia humanos no estarán aparte como universales subsistentes; será, sí, algo *separado* de lo material o ser inmaterial, pero colocado dentro de la misma realidad movable y sensible; por consiguiente, de modo paralelo no se conocerá por intuición directa, sino formando el concepto universal por abstracción a partir de la materialidad que lo tiene envuelto y singularizado; y por tanto tampoco habrá en el hombre un alma *yuxtapuesta* al cuerpo al modo platónico como navegante en la nave (el que es capaz de existir así, también sería capaz de obrar así, intuyendo directamente sin ayuda de los sentidos corpóreos) sino formando *un solo ser* con el cuerpo: por tanto el ser formado, no es mera suma o agregado de seres, tan perfectos como cada componente, sino analógicamente, más perfectamente; y por tanto en última instancia al explicar el Ser de todos los seres veremos que Ser *se dirá de muchas maneras*, esto es, analógicamente.

Limitando ahora nuestra atención al punto central y prescindiendo del resto, tenemos que Aristóteles intuye (como Platón, como Parménides) que es preciso trascender lo empírico en cuanto empírico; lo singular y sensible en cuanto meramente singular y sensible; el hombre conoce «esto», «aquello» atribuyéndole el contenido de nociones universales o metasensibles, principios *con que* («*quibus*» *est* «*quod*» *est*), principios que son su más íntima y profunda realidad, la realidad de lo real y en última instancia el ser de los seres: nuestra mente trascendiendo lo sensible capta lo metasensible, gracias a lo cual se da o existe lo sensible, lo explica, lo prevé, lo rige y domina, lo conoce dándole un por qué o ciencia.

Esta zona metasensible, indispensable para evitar la desintegra-

ción empirista y relativista de los heraclitanos y escépticos, lo mismo que para fundamentar positivamente el conocimiento, las ciencias, la Filosofía, implica dos elementos: el elemento que podríamos llamar del sujeto y paralelamente a él otro que podríamos llamar del objeto:

A) *En el sujeto* señala Aristóteles tres *grados de abstracción* o sea, tres grados de penetración en la realidad hacia los principios más necesarios, por lo mismo más universales, con que la mente trasciende la mera costra o manifestación sensible que involucra en sí lo metasensible.

En efecto, toda inducción o formulación de una definición como «todo potencial», no consiste en una *mera colección* de singulares, pues éstos nunca nos aparecen ante los sentidos en número infinito; si, pues, llega la mente al «omne» o «debet, necessario», no será con la explicación del empirismo, que en el fondo es o solución superficial (que no ve el problema) o solución escéptica (que viéndolo lo resuelve negativamente, reduciendo las leyes o universales a una «mera expectativa»). La mente, pues, *trasciende lo material singular*, llegando al universal de las cualidades sensibles: éste es el primer grado de trascendencia o de abstracción.

El segundo grado que es el de la matemática, tiene una trascendencia mayor, pues no sólo se trasciende lo singular en cuanto singular, sino que por trascender hasta lo cualitativo universal que hay en lo material, llega a algo que es condición suya, más necesaria y por tanto más universalmente dable: la extensión: así *trasciende lo material como «cualidad» sensible* (que era el objeto de la física) y *llega a lo material «cantidad» o raíz de extensión y multiplicabilidad*, es decir, al objeto de la matemática, el número. En efecto, los asertos de la física si trascienden el singular y valen para todo el cosmos, sin embargo no trascienden el cosmos presente, del que se ha hecho la inducción; y por ello los asertos de la ciencia física ni valen para otro cosmos hipotético, ni para objetos que no sean materiales cualitativamente; pero la matemática no: su universalidad dentro de su objeto es absoluta. Husserl hacía notar muy bien contra el psicologismo o empirismo, que sin esta absolutez (es decir, sin la «verdadera» universalidad y necesidad de las matemáticas) las ciencias exactas serían muy inexactas. No se fundamentarían las ciencias.

Pero así como no se explica el singular sensible sino trascendiéndolo para llegar a elementos o predicaciones metasingulares, que son las de la ciencia física; y así como no se basta a sí mismo la física para autofundarse sino apelando a nociones todavía más trascendentes o más universales y más necesarias, que son las de la matemática; del mismo modo tampoco se fundamenta a sí misma la matemática sino apelando a un estrato previo más hondo, más íntimo, más universal y más necesario, en el cual prescindiendo de toda materia, hallará los principios de no-contradicción, de razón suficiente, de

causalidad, de finalidad, es decir, metafísicos, cuya aplicación exigirá los principios íntimos constitutivos de la realidad.

Con ello el pensamiento prescindiendo hasta de lo cuantitativo o último vestigio material que le quedaba en su cuña de penetración, llega a las nociones plenamente «meta-físicas», de *trascendencia ulterior*, que por prescindir hasta de esta materia «cuanta» que retenía la matemática, por lo mismo se aplicarán también *más allá de toda materia, con una trascendencia ulterior*: tales son las nociones de «ser», de «substancia», de «causa», de «necesidad», de «no poder no ser en cuanto sea», etc., que por ser inmateriales (que prescinden de toda materia), pueden realizarse en existentes espirituales (que niegan de su concepto toda materia): el Ser Infinito, Dios.

Así la Metafísica aristotélica se manifiesta como haciendo que el hombre siga «reflejamente» un camino que ya tomaba «espontáneamente» cuando forma y usa nociones sin las que no hay pensamiento posible, o sin las cuales se incurre en incalificable superficialidad al emplearlas, pero no explicando su fundamentación.

Está claro que alguien puede observar que con esto ya está implicada toda la problemática kantiana: el hombre, según hemos dicho, somete, cuando conoce, la multiplicidad fáctica bajo la «unidad» representativa: ¿de dónde es esta unidad o principio formal unificador? Caben dos hipótesis: en la hipótesis kantiana el principio formal del conocimiento será la forma a priori que es *sólo* del sujeto conocedor (o elemento «trascendental»); en este caso el hombre al conocer sólo hallará la unidad que previamente él mismo había proyectado; su ciencia será descubrir un «*pro-iectum*»; la aprioridad es en este caso una aprioridad encubridora del objeto en sí, en cuanto ofrecido u «*ob-iectum*»; pero en la hipótesis aristotélico-tomista el principio formal del conocimiento no será ninguna unidad a priori de sólo el sujeto sino *coincidencia de ambos*, sujeto y objeto en sí, en una *semejanza constitutiva*; la aprioridad en este caso consiste en que la facultad ha de proceder según su naturaleza, la cual siendo semejante a la constitución del objeto en sí, da la coincidencia entre el «concepto objetivo» (o «*facies*», *propiedad* con que se abre o presenta la cosa en sí) y el «objeto formal» (o «*aspecto*» con que se expansiona el dinamismo del conocedor según su naturaleza) coincidencia que es la base para el conocimiento trascendente.

En este momento no nos interesa desarrollar más la discusión sobre la posición kantiana; sólo nos intentaba mostrar que dado lo que es la aprioridad según la concepción aristotélico-tomista, ha de haber paralelamente al principio unitario del sujeto conocedor, otro principio unitario del objeto por conocer: y por ello después de haber examinado el elemento subjetivo con el proceso de abstracción o precisión de los tres grados de abstracción, es preciso examinar el elemento objetivo que le corresponde.

B) *En el objeto* señala Aristóteles paralelamente a este proceso

de los tres grados de «reflexión» (o «abstracción», o «precisión», según quiera llamársele) con que el sujeto trasciende lo experimental fáctico hasta zonas metasensibles, señala, decíamos, qué elementos también «metasensibles» serán requeridos en el objeto en sí, o sea los principios constitutivos metafísicos, Acto-Potencia. Por ejemplo, para que el objeto sea extenso, no se explicará este dato sensible por otro dato sensible (como si se tratara de yuxtaposición de puntos) sino por principios metasensibles, materia, principio difusivo o potencia, y forma, principio actual unificador o acto.

En efecto, llevando la exposición a una zona más general, no puede ser la realidad un «mero» *hacerse* múltiple, sin *sujeto permanente* o «uno» del que con verdad se pueda decir que «se mueve», que «se hace», pues sin ello la realidad no soportaría las predicaciones universales y necesarias (es decir, «unidad» en medio de la multiplicidad «singular» de lo fáctico; «necesidad» en medio de la contingencia «individual»). En la realidad sensible que «se mueve» o «se hace», hay algo que en cuanto a algo no *ha de hacerse*, ni *se hace*, sino que *ya es*: actual, acto. Ya sea la substancia (para el cambio accidental con que estando en acto en cuanto a algo, es todavía potencial en cuanto a la perfección de sucesivas actuaciones) ya sean la materia y forma (para explicar los cambios substanciales), ya la esencia y existencia (para la constitución radical de todo existente en cuanto exista o en cuanto pueda existir: ser).

Contra la división platónica que concebía un mundo supraceleste en el que habría, por decirlo así, sólo actualidad, sólo inmovilidad, sólo universalidad y necesidad, sólo perfección, que intuiríamos con una intuición intelectual directa, independiente del cuerpo y de los sentidos; y otro mundo sublunar en que habría sólo potencialidad, sólo movilidad, sólo singularidad y contingencia, sólo sombra de perfección, para Aristóteles por el contrario se *dice* (o *conoce*) con mezcla de unidad y multiplicidad (o Analogía), precisamente porque en la realidad misma del objeto hay también esta mezcla o dualidad de lo potencial y de lo actual: *to on pollajôos legetai*; y por ello, se divide, o se dice ya acto, ya potencia. Siendo sólo actual, no se diría con verdad que la realidad presente es múltiple y cambiante, pues por hipótesis el Ser sería sólo unívoco; pero siendo sólo potencial, tampoco se podría decir con verdad nada de ella, pues sin un «ya es» que fundase la universalidad y necesidad de predicación, deberíamos ser escépticos, con la verdad de un solo momento y de un solo sitio, o tantas verdades como momentos y sitios, lo cual es autodestruirse la ciencia, la filosofía, y en general todo el pensamiento humano.

El Ser importa, pues, una radical Analogía en la predicación que hacemos de él a la realidad fáctica, precisamente porque la realidad está compuesta de Potencia y Acto. Consecuentemente no es el contenido del concepto de Ser aplicable a la realidad extramental

algo tan «uno» como un género, o noción que tiene las características de un concepto universal.

En efecto, siendo el concepto de Ser, por definición, el contenido de la intuición última, subyacente en cualquier otra, no daría este soporte a todas, es decir, no sería suficientemente *absoluta*, lo suficientemente *universal*, si no las trascendiese todas (es decir, si de todas ellas no pudiese decirse que son Ser); pero en este caso no puede ser una noción tan «una» como lo es una noción genérica, pues la nota que se le debería añadir para determinarla o contraerla, diversificarla, multiplicarla, hacerla cambiante, por hipótesis ya habría de contener la noción de Ser (como acabamos de decir) y por otro lado no habría de contenerla (precisamente para que pudiera añadirle algo con que determinarla, diversificarla, moverla); es decir, sólo la Analogía «ens non est genus» con que la enuncia Aristóteles, salva el peligro de caer ya en el moviismo agnóstico del empirismo y equivocismo, ya en el extremo opuesto del inmoviismo panteísta o racionalismo univocista. Es evidente que se planteará en un estadio ulterior cómo entender y cómo explicar más esta posición fundamental aristotélica «ens non est genus»: pero por ahora nos quedamos en este primer paso.

El eje, pues, y el centro de toda la concepción aristotélica, la intuición fundamental de toda su Metafísica, es ciertamente superar la solución platónica y justificar el pensamiento humano, su ciencia, sus evidencias más inmediatas y firmes, mediante la Metafísica, que a su vez está fundada, o requiere, que a la unidad-múltiple del conocimiento o Analogía del concepto, responda la actualidad-potencialidad del objeto en sí. Para que el conocimiento o la ciencia no haya de decirse de un mundo separado platónico, pero para que por otro lado pueda decirse con verdad de un mundo presente, mudable y contingente, sí, pero que no sea mera sombra, sino soporte de predicaciones universales y necesarias, se implica la Analogía del Ser, es decir, la composición Potencia-Acto, o sea con principios metaempíricos, meta-físicos, que explican lo empírico, lo físico, en una instancia ulterior; y por tanto en última instancia, la objetividad de la noción de Ser, que para fundar la verdad absoluta de todo lo que «es» en cuanto «es», sea tan íntima, tan necesaria, tan universal, por prescindir de cualquier limitación material que la haría «parcial», que trasciende todo lo material, todo lo empírico, dando al pensamiento humano el alcance más allá de lo físico y empírico, es decir, exigiendo la fundamentación última en el Acto Puro, Ser Necesario, inmutable, Dios. No llegó Aristóteles a estas últimas consecuencias; sólo llegó a la de Motor inmóvil: pero había señalado el camino que se podía prolongar dando una trascendencia mayor que la que él mismo en su Metafísica había hallado: y ésta fue la intuición de Santo Tomás.

III. *La intuición fundamental de Santo Tomás*

Por penetrante que haya sido la intuición de los griegos presocráticos al plantear el problema fundamental filosófico en toda su crudeza; por hermosa que haya sido la concepción platónica iniciando la solución a base de recurrir a una realidad metasensible; por profunda que haya sido la intuición fundamental aristotélica con la Analogía del Ser, sin embargo no llegaba en sus consecuencias o sistematización hasta el extremo: se podía prolongar para hacerla más consecuyente.

Y ésta es, a mi ver, la intuición fundamental de la Metafísica de Santo Tomás: por un lado admitir la base ya adquirida por la Metafísica aristotélica; pero por otro observar que *su trascendencia no es total*; podía y debía irse más lejos.

En efecto, la superación de los límites aristotélicos la llevó a cabo Santo Tomás con la sugerencia que le dieron las ideas de la Revelación contenidas en la Sagrada Escritura y también los filósofos árabes, que ya la conocían. Sólo he dicho «sugerencia» y no «demostración», pues una cosa es que la Revelación sugiera una idea, para que la razón busque una conexión racional (lo cual no quita que ésta sea filosófica) y otra cosa sería dar como razón: «porque ha sido revelado» (lo cual haría ya que el aserto fuese teológico, no filosófico).

La idea que le sugirió la Escritura (cuyo recuerdo le tendría quizá desde aquellos lejanos días del castillo de Rocca Secca, cuando prisionero de su familia leyó la Sagrada Escritura con avidez y la aprendió perfectamente de memoria) fue la definición que de sí mismo dio Yahveh cuando Moisés le preguntó por su nombre, por aquel nombre íntimo bajo el cual podrían invocarles los israelitas: «*Yo soy el que soy*». Esto dirás a los hijos de Israel: *Yo soy* me ha enviado a vosotros» (Exod. 3, 13). La interpretación que a este texto daba Santo Tomás era una interpretación que (dejando ahora aparte toda consideración exegética) concordaba con todo el resto de la Revelación divina: Dios es Aquél cuya Esencia era la misma fuente del Ser, era «el que es», «el que ya por sí mismo Existe», con plena necesidad; por tanto todos los otros seres si no tenían esta plenitud de perfección porque no eran Dios, era preciso decir que sólo Dios era aquél «cuya Esencia es ser», «existir», «*cuius Essentia est Esse*»: los otros serían «aquel cuya esencia *tiene* ser tal o cual» «tiene existir como tal o cual», es decir, con un ser «recibido», «participado»: no Acto Puro, la Perfección misma subsistente, sino Potencia que recibe algo de Acto o participa de él.

De ahí se infería que Aristóteles no había llevado con toda lógica hasta el extremo de sus consecuencias aquella intuición fundamental que había tenido para resolver la antinomia del relativismo escéptico

sin recurrir al mundo separado de las ideas platónicas. Es decir, Aristóteles no había llegado a la *plena y total trascendencia*: llegó, sí, a la noción de un elemento trascendente, es decir, meta-empírico, más allá de lo sensible presente en la experiencia; pero este elemento trascendente o metaempírico que empezaba con la noción de Materia prima, y seguía con la de substancia, culminaba sólo con la de un Motor inmóvil, es decir, *sólo en una línea, no en cuanto ser*, sino en la línea del Motor o productor de las cualidades sensibles presentes; consecuentemente este primer Principio o Motor inmóvil era finito; por tanto no era creador, sino sólo organizador a partir de una materia o Potencia dada previamente: sólo movía finalísticamente a los seres atrayéndolos por su perfección, pero no podía conocerlos, pues si los hubiera conocido con verdad lógica, al cambiar ellos, El habría cambiado, y por lo mismo no habría sido Motor inmóvil, sino móvil, por tanto potencial, que requeriría otro actual que lo explicase; por tanto no podía tener Providencia de los seres que ni había creado, ni conocía.

Santo Tomás en cambio tuvo la intuición fundamental de llevar la concepción aristotélica extendiendo más la trascendencia: Dios no sólo tendría el Acto o Forma o Perfección en una línea, sino en todas, es decir, hasta en cuanto al mismo Ser, Acto Puro en todo orden de perfección, plenamente autofundante, aquel cuya Esencia es Ser (Esse) que no necesita de otro para que le dé ninguna determinación, porque las tiene todas y las tiene por sí mismo, porque El es quien funda el mismo orden o ámbito del Ser: por tanto todo provendría de El (no materia eterna preexistiendo) y provendría de El hasta en cuanto al mismo Ser, es decir, por creación; por consiguiente no habría de salir de sí mismo para conocer los seres con verdad lógica, ya que su misma mente los fundaba totalmente; luego conociéndolos con verdad metafísica, no se mudarían porque ellos se mudasen; luego así como los produciría hasta en cuanto al mismo Ser, creándolos, sin materia prima preexistente, así habría también de ordenarlos a un fin, ya que ninguno estaría dado previamente en ninguna materia sino habría sólo el que El mismo señalase; luego su «pre-visión» sería su «pro-visión»: tendría de ellos «Providencia». Estas nociones no sólo concordaban maravillosamente con toda la Revelación divina, sino que llevaban la visión metafísica aristotélica mucho más lejos: *ampliaban la trascendencia del Ser*, mucho más allá de lo que había visto Aristóteles.

Esta concepción es la que expresa Santo Tomás cuando dice tantas veces que en Dios no hay distinción entre Esencia y Existir (Esse), porque su Esencia *es* Existir (Esse), mientras que por lo mismo se impone que en todos los otros seres (ya que no son Dios) no haya esta identidad; luego habrá distinción, su *Esencia* no es Existir, sino que *tiene* Existir, hay cierta distinción entre su Esencia

o capacidad receptiva de Existir y esta perfección, so pena de negar la inteligibilidad radical del Ser.

¿Cómo hay que entender estas palabras de Santo Tomás? Esto ya es una cuestión ulterior. Lo que ciertamente hay que admitir es que debe poder decirse con verdad que los seres finitos *no son* su Existir, sino que *tienen* el Existir, es decir, finitamente, contingentemente, mientras que el Primer Principio metaempírico, fundante último de todo cuanto existe, o puede existir, hasta en cuanto al mismo Ser, y por tanto autofundante, Dios, tiene en sí mismo la plena inteligibilidad o determinación, raíz de la inteligibilidad en que descansa el pensamiento, precisamente porque El *es* el Existir mismo, no entendido al modo de un «universal», sino al modo del «Infinito», que funda por lo mismo toda universalidad.

Podríamos, pues, resumir la intuición fundamental con que Santo Tomás aportó su corrección y su superación a la Metafísica de Aristóteles formulándola así: Aristóteles había visto muy bien que el pensamiento humano exige *trascender* lo singular sensible, empírico, y había señalado muy bien los tres grados de trascendencia o tres grados de abstracción con que nuestro pensamiento dotado de esta capacidad de reflexión o precisión (o si se quiere: dotado de esta *aprioridad*, que es su naturaleza según la cual procederá, en concordancia con el objeto, en semejanza con ella) funda sus conocimientos; y no basta, para fundarlos quedarse con la universalización propia de la ciencia física, ni con la de las matemáticas: si ha de ser concordante el «est» de las matemáticas, con el «est» de la física, química, astronomía, etc., se requiere una comunidad hasta en cuanto al mismo «est», que evite el relativismo asentando la verdad absoluta: por consiguiente hay que llevar la trascendencia hasta en cuanto al mismo ser, tercer grado de abstracción, o trascendencia propia de la Metafísica de Aristóteles.

No obstante Aristóteles no llegó hasta las últimas consecuencias que de ahí se deducían: la noción de *creación*, es decir, que las criaturas procediesen del Primer Principio hasta en cuanto al mismo Ser, sin materia preexistiendo eternamente; y de modo paralelo a ello, que este Principio cuya perfección es tal que no se limita a educir una forma de una materia independiente, sino que se extiende hasta la nada, fundando el mismo orden de la posibilidad, en todo el ámbito del ser para dar el Ser o crear, es *Infinito*. Por tanto este ser que tendría en sí toda perfección posible en el sumo grado posible, sería el que fundaría en sí mismo, por sí mismo, todo orden de perfección y de ser: *su Esencia es Ser, Existir*, plenamente autofundante. Por tanto la trascendencia de la Metafísica de Aristóteles era llevada por Santo Tomás a límites anteriormente insospechados por la filosofía griega.

IV. *La intuición fundamental de Suárez*

Tenemos ahora ya el terreno preparado para comprender en qué consistió la intuición fundamental de Suárez.

Consistió en advertir que había de llevar más lejos esta trascendencia: por no haberla llevado lo suficientemente lejos ponían un como universal «ante rem» o «extra animam», como objetaban los nominalistas, y con ello trataban como si no tuviese toda la perfección del Ser el coprincipio determinable, que había de tenerla so pena de contradicción si la noción de Ser era plenamente trascendente.

En efecto, la crisis del nominalismo había surgido porque repugnaba a los pensadores del siglo XIV admitir un universal «ante rem», o sea algo del orden «extramental», no como un universal *existiendo* (claro está: esto sería el mismo platonismo) sino como un universal *con-existiendo* en el momento de razón constitutivo «extra mentem» del Existente.

Esto indicaba, pues, que aún no había sido llevada suficientemente lejos la trascendencia del Ser, jugando con el perpetuo equívoco de concebir que sin Acto o Esse no habría objetividad en la noción de Ens pero por otro lado admitiendo una Potencia que sin poderse considerar (en cuanto Potencia) Ens (pues por hipótesis en cuanto realmente distinta de toda perfección o Esse, no tendría ningún Acto) no obstante habría de tener tal perfección: en efecto, si el Ens fuese del todo trascendente, como pide la noción que está *latente en cualquier otra*, también la misma Potencia sería formalmente Ens, luego formalmente dotada de su Esse o Perfección. Por otro lado el Esse implicaría que en el momento de razón constitutivo del Ens, fuese algo que así como ilimitado fuese un coprincipio extramental, con lo cual volvían todos los argumentos contra Platón aplicados a este sistema que los nominalistas llamaban a veces un «neoplatonismo», ya que no decía lo mismo que Platón, pero algo semejante, un universal «ante rem» o «extra animam» con gran escándalo de los nominalistas del siglo XVI y XV que por esto precisamente reaccionaron violentamente contra los «reales» de su siglo.

Había, pues, que llevar más lejos la trascendencia del Ser, con una unidad del Ser que conviniese también intrínsecamente a la materia prima y a la Esencia o Potencia; entonces no habría distinción real entre Esencia y Esse; por tanto no sería el acto físicamente ilimitado, ni universal en el orden extramental constitutivo, ni quedaría aquella piedra de escándalo que dio nacimiento al nominalismo. Además, con esta total trascendencia del Ser, tendría por lo mismo mayor unidad (para que trascendiese todo lo real) y con ello la Analogía basándose en esta unidad entre las criaturas y el Criador sería verdaderamente el puente para pasar de las primeras al segundo, es decir, mostraría a los nominalistas que aun siendo

todo físicamente individual (no sólo «lo que» existe, sino también los principios «con que» existe lo que existe) quedaba no obstante ancho margen para hacer una Metafísica, es decir, para fundar la verdad absoluta, plenamente trascendente.

Pero ¿cómo lo haría entonces Suárez para explicar la diversificación del Ser, si le daba esta total trascendencia, que implicaba una mayor unidad, con la cual no se veía cómo excluir el panteísmo y el racionalismo? Los nominalistas se habían limitado a ver la dificultad, criticar; pero su construcción no era sólida, porque caer en el empirismo, por no admitir más que una mera colección de singulares, poniendo el universal como meramente lógico, sin conexión o expresión ninguna extramental, esto era en realidad negar la Metafísica.

Formular la solución fue precisamente uno de los más geniales méritos de Suárez, la clave de bóveda de su sistema metafísico y es lo que examinaremos más adelante.

Ahora podríamos seguir con más detención algunas de estas afirmaciones, que han sido enunciadas sólo esquemáticamente.

* * *

Sería pueril imaginarse que nunca en los siglos venideros se podrá añadir una palabra de perfeccionamiento a lo que ya se ha dicho en el siglo XIII, como si ya entonces la formulación misma de las grandes soluciones hubiese sido llevada por necesidad tan lejos, que quitase toda ambigüedad y que llegase a las últimas consecuencias.

De hecho el sistema de Santo Tomás da pie a que se den de él (en cuanto a esta sistematización o determinación ulterior) varias interpretaciones. En realidad fue interpretado literalmente según sonaban las palabras, como si la palabra «distinción» necesariamente significase distinción «real» y «positiva» entre dos coprincipios que «extra animam» constituyesen; y como si «ilimitación» significase «ante rem» como si hubiese un como universal que a modo de coprincipio del existente, lo hubiese formado, de suerte que en caso de no ser limitado habría salido Infinito, y limitado quedaría finito.

Prescindo por ahora de la cuestión que pueda plantearse sobre si ésta fue realmente la concepción de Santo Tomás, o bien si habló de un modo más indeterminado, que no sonaba a sus oídos lo que suena en siglos posteriores, cuando damos a las palabras un contenido que nosotros les hemos sobreañadido. Prescindo de esta cuestión (por lo demás tan interesante) para notar sólo que fuese o no fuese acertada la interpretación literal que de Santo Tomás dio el tomismo, por lo menos el modo de hablar del Santo se prestaba con su poca determinación a que pudiera entenderse así. De hecho

el conjunto de sus inmediatos sucesores se dividió en tres grupos, unos lo interpretaban así, otros al revés, y un tercer grupo estaba en duda sobre su pensamiento.

Pero con la interpretación «tomística» de Santo Tomás se concebía todo Acto como «físicamente ilimitado», es decir, en el orden en que era Acto; y por tanto, como un universal «ante rem», ofrecido a la mente no como algo «existente», claro está, pero sí como «coprincipio *con que*» (quo) en la zona extramental se constituye el Existente. Esta concepción aparece, por ejemplo, al explicar la individuación, como si la Esencia universal «hombre» pasase a hacerse Esencia individualizada de Sócrates, como si en el orden extramental se sumase a tal universal en el momento constitutivo del Existente, un coprincipio real y positivamente distinto, que en este caso sería la materia cuanta. En otros puntos reaparece la misma concepción tomística hasta en nuestro mismo siglo: por ejemplo en el Cardenal Luis Billot, cuando habla de la unión hipostática en Jesucristo: quitando la «Existencia» de la humanidad, como acto real y positivamente distinto del otro coprincipio extramental o «Esencia», sería la «Existencia» del Verbo la que actuaría aquella «Esencia» creada o humanidad. Luego está bien claro cuál era realmente el pensamiento de la escuela tomista hasta bien entrado el siglo actual. A veces parecen olvidarlo los neotomistas de nuestros días.

Ahora bien, creo haber demostrado en varios estudios que esto fue precisamente el primer impulso que por reacción dio nacimiento e impulso a la formación de aquella tendencia radicalmente opuesta que llamamos nominalismo.

Ofendía profundamente a los nominales que pusiesen un universal «extra animam» o «ante rem», dicen, especialmente en la cuestión de la individuación, en la de la relación (el modo físico realmente distinto del fundamento) y en la distinción de Esencia y Existencia. Por ellos sale a la pluma de los nominalistas designar a los reales con la denominación de partidarios de «un nuevo platonismo» o bien «una clase de platonismo».

Durando de San Porciano fue quien reaccionando contra Santo Tomás, interpretado «tomísticamente», influyó en Auréolo, el cual a su vez reaccionaba preferentemente (no únicamente) contra Escoto (se ve que no únicamente contra él, leyendo por ejemplo sus columnas contra la individuación por la materia «signata quantitate»). Y des Auréolo el movimiento pasó a Ockham, como desde él se cayó en toda la desintegración nominalista.

Pero entonces ya no había en la realidad nada que justificase la solución aristotélica que hacía trascender lo individual, singular, material y contingente, lo múltiple: se caía entonces de nuevo en un empirismo y en un logicismo antimetafísico. Intentarían evitar el escepticismo sólo a fuerza de golpes de voluntad (como pasa en todo agnosticismo): por esto es tan frecuente en los nominalistas el re-

curso a la voluntad de Dios y su distinción «de potencia absoluta», o «de potencia ordinata».

En efecto, ¿cómo había Aristóteles fundamentado el valor del conocimiento en general y en particular el de la ciencia, el de la física, el de la matemática, el de la Metafísica? Resumiendo lo que sobre esto ya hemos dicho, señalamos dos partes:

a) Precisamente trascendiendo el singular por parte de la operación del *sujeto conocedor*, llegaba por un lado a admitir el alcance del concepto universal hasta el concepto de ser, que por ser absolutamente universal, es decir, trascendental, no sólo evitaba el relativismo, sino que permitía llegar hasta el Primer Motor o Primer Principio. Evitaba el relativismo, pues bajo la extensión de aquella universalidad caía toda otra verdad: no podía, pues, haber tantas verdades cuantos sujetos o cuantas zonas del saber. Llegaba al Principio plenamente trascendente, pues el conocedor poseía con la noción de Ser un contenido que prescindía de toda materialidad, y podía así llegar a explicar al material, por un Principio Fundante, positivamente inmaterial;

b) Por otro lado señalaba en *el objeto* cuál era la realidad que soportaba esta absolutez de predicación, y a la vez que en el cambio (múltiple, material) no todo fuera cambio. Ya hemos dicho que Aristóteles no llegó a las últimas consecuencias, quedando con una trascendencia incompleta. No obstante mucho aportó a base de la composición Potencia-Acto, Principios metaempíricos exigidos para explicar lo empíricamente dado. Ahí estaba su fundamentación de la Analogía: el Acto era precisamente el elemento unitario que soportaba la unidad de predicación y fundaba por tanto la universalidad y necesidad.

Santo Tomás perfeccionó a Aristóteles *llevando más lejos la trascendencia del Ser* y con ello la Analogía, hasta las nociones de creación «ex nihilo» y de Creador, es decir, Ser Necesario, Infinito. Pero por su parte los tomistas interpretaron sus palabras dando a la «ilimitación», a la «universalidad», a la «participación» un sentido literal, que es precisamente lo que a los nominalistas les ofendió por su resto de platonismo o realismo exagerado: «nihil universale extra animam». Todo es singular en cuanto todo, hasta en cuanto a los coprincipios con que existe lo que existe.

Entonces ¿cómo se justificaba racionalmente la trascendencia aristotélica? Al no poder justificársela y al hacer peligrar con ello la Metafísica, se encontraron, como era obvio, que lógicamente irían a parar de nuevo a un empirismo radical, cuya consecuencia inmediata era un agnosticismo metafísico, pero cuyo resultado último habría sido (si hubiesen sido lo bastante profundos pasar sacar estas últimas consecuencias) un verdadero escepticismo, autodestructor e insoportable, como finalmente acaeció en el ambiente del Renacimiento.

Pero la historia del pensamiento humano nos manifiesta también que siempre que ha habido una crisis, ha sido una ocasión para que más o menos tarde surja un filósofo de genio que intentará hallar una solución al problema de la trascendencia, renovando el pensamiento metafísico. Así sucedió en este caso.

Cuando la crisis entre el empirismo equivocista de Heráclito y el racionalismo univocista de Parménides culminó en el escepticismo de Protágoras y Cratilo, fue *Aristóteles quien señaló el camino para la trascendencia*, fundamentando el pensamiento humano mediante el carácter metasensible y «absoluto» de la verdad, arranque de la Metafísica.

Siglos después, cuando olvidada esta solución, renació el conflicto en los primeros escolásticos del siglo VIII y perduró el problema sin solución hasta el siglo XIII, fue *Santo Tomás* quien renovó la solución aristotélica, pero *llevando más lejos su trascendencia*.

De modo semejante, cuando el nominalismo nació como reacción contra esta otra clase de platonismo, que los nominales creían descubrir en el fondo de la solución tomista, fue *Suárez* quien *llevó más lejos la solución aristotélica y tomística*, a base de señalar con *mayor amplitud la trascendencia del Ser*, pues es una noción verdaderamente una, que lo trasciende todo, y funda así, como veremos después, la Analogía intrínseca de atribución.

Un concepto de Ser que exprese una verdadera unidad; por tanto absolutamente trascendente todo el ámbito ilimitado de lo real; noción que por tanto justifique el carácter absoluto de la verdad, punto de arranque de la Metafísica; pero al mismo tiempo, solución que no impida la diversidad de los analogados, evitando todo racionalismo, como todo panteísmo, así como evitaba todo empirismo y agnosticismo. Junto con ello asentado cuáles son las condiciones ónticas requeridas para que pueda decirse demostrada esta solución: tal es el meollo de la Metafísica de Suárez y a la vez su explicación de la Analogía del Ser, eje de toda la Metafísica de la tradición cristiana.

Pero este último punto es el que todavía nos queda por examinar en un estudio ulterior.

II. PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFISICA DE SUAREZ

I. *La antinomia con que se enfrenta Suárez*

Si recordamos con brevísima síntesis nuestro recorrido anterior, a fin de poder dar ahora otro paso en nuestro recorrido, podremos enunciarla así:

a) el problema más hondo y fundamental se presentó ante la filosofía occidental muy pronto: el de la *fundamentación del mismo pensamiento humano*, con que el hombre es consciente y conoce que conoce: la objetividad y alcance de sus juicios, de su ciencia, de su matemática, de la Metafísica que da a todas ellas la trabazón íntima requerida;

b) la explicación consistió substancialmente en advertir reflejamente la *trascendencia con que rebasamos lo meramente empírico*: Aristóteles señaló en el sujeto tres grados de abstracción o de objeto formal, con que capta el hombre la realidad empíricamente dada; y en el objeto el doble constitutivo o composición Potencia-Acto, raíz explicativa del movimiento; de suerte que ni haya de negar la multiplicidad empírica (radicada en la potencialidad), ni la unidad y necesidad requeridas por el conocimiento (radicadas en la actualidad);

c) Santo Tomás perfeccionó y llevó más lejos la síntesis aristotélica, extendiendo las nociones de Potencia y Acto: la de Potencia pasiva hasta la de «potencia objetiva» o «pura posibilidad» como importada por la noción de creación; la de Acto hasta la noción de «Acto Puro» entendido en toda línea, o Ser Necesario, Infinito, cuya Esencia es Esse; es decir, *lleva más lejos la trascendencia, que Aristóteles*;

d) el nominalismo rechaza hostilmente esta síntesis por la repugnancia que experimenta en tener que admitir un universal «extra animam» o bien, como dice asimismo, «ante rem»; con lo cual de hecho *rechaza toda trascendencia* (que no sea la de un puro logicismo, desvinculado de la realidad existencial) y cae con ello en una clase de empirismo antimetafísico y de escepticismo;

e) la solución que inicia Suárez consiste precisamente en reconocer por una parte que no hay «nada universal extra animam», concediendo lo que contenía de verdad la posición nominalista; pero niega al nominalismo que no quede ahí la base requerida para la trascendencia según exige la fundamentación del pensamiento; no sólo esto sino que *lleva más lejos la trascendencia del concepto de Ser* y con ello el alcance de la Analogía: así fundamenta la verdad absoluta, punto de apoyo de la Metafísica.

II. *Por un lado la solución tomista y escotista no son admisibles porque a causa de su deficiente trascendencia son una especie de platonismo*

Una de las afirmaciones que uno halla en los autores de los siglos XIV y XV es, como hemos indicado, la acusación de que la concepción tomista es una especie de platonismo y como a tal la rechazan. Entiéndase también del escotismo, aunque no lo mencionemos a veces expresamente.

También Suárez después de exponer la concepción de Platón, añade: «*Casi de esta manera* decían los doctores citados en la sección precedente, que la naturaleza en el estado potencial que imaginan tener antecedentemente a que exista en los individuos, tiene cierta universalidad, que no consiste en una relación basada en el ser, sino en cierta propiedad absoluta de la naturaleza que tiene tal unidad y comunidad; esto suele ser llamado por algunos universal *anteriormente a la cosa* [ante rem]; el cual, si se diese, sería absoluto; pero no obstante verdaderamente no es nada.»¹ No parece pues verdadera la objeción que pronuncia contra Suárez algún autor moderno (v. gr. E. Coreth) de que Suárez no ha llegado a atisbar el estrato óntico: ha llegado, pero para no admitir sino para rechazar lo que le parece infundado o hasta contradictorio.

La razón por la cual prueba Suárez que no puede admitirse este cierto universalismo «ante rem» es ante todo la clásica argumentación de Aristóteles contra Platón, que si bien no puede aplicarse a este caso exactamente como en aquél, no obstante en cierto grado, sí, se puede aplicar, pues tal naturaleza extramental sería *comunicable* en cuanto universal pero en cuanto admitida ofreciéndose a la mente siendo lo que es y no otra realidad, ya *no sería comunicable*, sino que habría de ser llamada singular con esta singularidad que tiene lo incomunicable;² por tanto la naturaleza espe-

1. DM 6,5,8: Ad quem fere modum dicebant Doctores citati sectione praecedenti, naturam in statu potenciali, quem habere fingitur ante existentiam in individuis, habere universalitatem quamdam, quae non consistit in relatione secundum esse, sed in proprietate quadam absoluta naturae habentis talem unitatem et communitatem; hoc solet vocari ab aliquibus universale ante rem; quod si esset, absolutum esset; tamen revera nullum est.

2. DM 6,3,15: ut recte dixit Aristotel., 7 Metaph., cap. 14, et saepe alias, esse in re ipsa indivisum, et simul esse actu divisum in plura ejusdem nominis et rationis, involvit repugnatiam, nam si res est a parte rei indivisa, a parte rei est singularis et una numero, quod fieri non potest. Et haec repugnantia sequebatur e positione Platonis, quae cessat, si universale intelligatur habere indivisionem tantum secundum rationem; quia esse indivisum secundum rationem, et divisum secundum rem, non opponuntur intre se. Atque hoc modo omnes homines in ratione speciei dicuntur unus homo, quia in conceptu hominis, ut sic, non dividuntur: et ita unitas

cífica, tal como se da en los singulares, «es individua y enteramente indistinta en la cosa, de los mismos individuos»,³ es decir, sin distinción real, ya que es contradictorio imaginar que ofreciéndose a la mente una naturaleza «indiferente» para estar en Pedro o en Juan, pudiera perder la «individuación» que tenía en Pedro y que se «individualizase» en Juan; por tanto «no tiene ni aptitud remota para existir en muchos, ni a la vez, ni sucesivamente».⁴

Como la concepción escotista de las formalidades «ex natura rei» distintas, excluye la idea de *composición* entre «parte y parte», Suárez generalmente no alega contra ellos el argumento de la repugnancia o contradicción platónica (si aparece contradicción no será en la *noción misma* de tal distinción formal «ex natura rei», sino en su aplicación a un caso particular); y por tanto la razón que suele Suárez alegar contra el escotismo es que es gratuita, pues tales distinciones (como por ejemplo la que hay entre «color» y «azul») pueden multiplicarse indefinidamente por nuestra precisión mental.⁵

III. *Por otro lado la solución nominalista es totalmente rechazable, como empirismo*

No obstante yerra radicalmente el nominalismo, cuando por oponerse a la solución del tomismo y del escotismo, concluye que siendo todo singular, no hay base para el universal.

En primer lugar la universalidad exigida por el pensamiento y por la objetividad de la ciencia, no es una mera colección de intui-

hominis, quatenus universalis est, per rationem consumatur, quia homo, ut sic, solum habet indivisionem ut subest conceptioni mentis. Quae divisio consistit in hoc quod homo, verbi gratia, abstracte conceptus, non est communicabilis multis hominibus seu conceptibus objectivis sic abstractis, licet sit communicabilis per contractionem multis individuis.

3. DM 6,4,2: Patet consequentia, quia in re individua ut sic non est talis aptitudo, seu non repugnantia, sed potius repugnantia opposita; natura autem, prout existit in rerum natura, individua est, prorsus indistincta in re ab ipsis individuis

4. DM 6,4,2: Natura communis ut contracta ad hoc individuum non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipso, vel a differentia contrahente; nec fieri potest ut natura humana, verbi gratia, existens in Petro eadem secundum rem amittat individuationem, quam habet in Petro, et acquirat aliam, et ideo ut in re existit, nec proximam, neque remotam habitudinem habet ad existendum in multis, nec simul, nec successive.

5. DM 2,3,11: Possunt ex subtilitate et modo concipiendi humani intellectus hi conceptus superiores et inferiores infinitis modis variari et multiplicari; signum ergo est, id non semper fundari in distinctione quae sit in rebus, sed in modo concipiendi nostro, supposito aliquo fundamento similitudinis, convenientiae, aut eminentiae ipsarum rerum; alioqui oporteret fingere in unaquaque re infinitos modos ex natura rei distinctos, quibus in se plene constituatur, et ab aliis plene distinguatur.

ciones empíricas o singulares: «La universalidad como tal dice cierta indivisión, pues de lo contrario no sería universalidad, sino multitud»;⁶ pero si nuestros conceptos universales no expresasen más que una mera colección de intuiciones singulares (al modo de Hume, o del psicologismo del siglo XIX) entonces no sólo excluirían la metafísica, sino el mismo pensamiento humano (pues lógicamente habrían de caer en el relativismo; o no podrían justificar por qué no caen en él) y también excluirían, o dejarían sin fundamentar, las ciencias naturales, como la física, en cuanto no habría paso desde los meros individuos al «todo» en sentido potencial, que aparece v. gr. en la inducción incompleta o en la formulación de las leyes.

Para Suárez hay en cada individuo verdaderamente «alguna universalidad», pero es sólo «fundamental», es decir, la mente humana expresa la radical conveniencia y semejanza que ha de haber entre ellos: «Y de esta manera se dice que la ciencia es de los universales y no de los singulares, no porque sea de *nombres* y no de [cosas] singulares, sino porque es de conceptos objetivos comunes, los cuales aunque *en la realidad misma no se distinguen de los singulares*, no obstante se distinguen de razón, y esto ya basta para todas las expresiones anteriores que hemos mencionado. Lo cual no lo han advertido bastante los nominalistas y por ello han hablado de otro modo, aunque en cuanto a la realidad no mucho difieran de nosotros, como dijimos.»⁷ Pero con esta radical o fundamental semejanza que hay en la naturaleza, apta para ser expresada por la mente «en cuanto semejante» o sea «en cuanto una», hay en ella una verdadera unidad fundamental, aptitud para que haya en muchos tal semejanza y sea predicada de muchos: «luego nada le falta para la noción de universal».⁸

6. DM 6,2,15: Universalitas ut sic dicit aliquam indivisionem, alioqui non esset universalitas, sed multitudo tantum.

7. DM 6,5,3: Fundantur autem in rebus ipsis, non quatenus in ipsis natura habet aliquam universalitatem sed quatenus in ipsis individuis est convenientia et similitudo in essentia et proprietatibus ejus, et in intrinseca connexione quam inter se habent essentia et proprietates, ratione cujus abstrahuntur conceptus communes objectivi, ex quibus fiunt universales praedicationes, necessariae ac perpetuae veritatis, prout a tempore abstrahuntur. Et hoc modo dicitur esse scientia de universalibus, et non de singularibus, non quia sit de nominibus, et non de singularibus, sed quia est de conceptibus objectivis communibus, qui, licet in re ipsa non distinguantur a singularibus, distinguuntur tamen ratione, et hoc satis est ad omnes locutiones praedictas. Quod non satis adverterunt Nominales, et ideo aliter locuti sunt, quamvis in re non multum a nobis differant, ut diximus.

8. DM 6,5,9: Tandem in natura sic concepta est nova unitas rationis, quia habet unum conceptum objectivum indivisibilem in plures similes; habet etiam communitatem seu aptitudinem, ut insit multis, et de iis praedicetur; ergo nihil illi deest ad rationem universalis.

IV. *Por consiguiente está el universal en el singular: pero no está «formalmente» sino «fundamental» o «aptitudinalmente»*

Se excluye, pues, el conceptualismo, que admitiría, sí, un universal, pero desligado, desvinculado de la realidad fáctica, al modo de cierto logicismo. La sensación, o sea su especie expresa, representando algo singular, sin embargo contiene los universales «en cuanto está en los singulares»⁹ aquella naturaleza que abstractamente se predica de ellos; de suerte que el entendimiento agente imprime ante todo sólo la especie de la cosa singular «y por ella el entendimiento posible alcanza tanto el singular mismo, como *el universal contenido en él*».¹⁰ Pues representarse el universal abstracto no es más que representarse «aquella razón común no representadas las notas individuales» diferenciales o no comunes.¹¹

Ya es conocida la respuesta que innumerables veces daban los tomistas contra las críticas de los nominalistas: decían que el tomismo no colocaba un universal «como existiendo» en los singulares, sino «como coprincipio constitutivo» del singular existente. Pero esto es precisamente lo que a los nominalistas les repugnaba, esta «especie de platonismo», no cierto, como si hubiera según ellos como un universal escondido dentro del Existente, pero sí, como un coprincipio universal que *como universal es ofrecido a la mente por la realidad extramental en el momento constitutivo del existente*, o sea antes de la cosa. A esto llamaban «universal ante rem» y Suárez también lo rechaza radicalmente: «la unidad de la naturaleza universal en cuanto es universal, no es real, ni está en las cosas en cuanto se dan en la realidad existente, y en cuanto anteceden a toda operación del entendimiento»¹² que prescinde o universaliza.

La afirmación es, pues, tajante: «en el orden de la realidad nada hay que no sea singular e individuo, y *en los mismos singulares*

9. AN 2,14,1: Species rerum singularium, quae naturas etiam universales abstractas, sed prout in singularibus sunt, repraesentant; DA 4,3,21: Notandum est, naturam, quae ab intellectu universalis concipitur in rebus ipsis reperiri, et a parte rei habere universalitatem quandam, quae in unitate ejusdem naturae in multis existentis sita est.

10. DA 4,3,12: Intellectus agens a principio imprimit tantum speciem rei singularis, per illamque possibilis attingit tam singulare ipsum, quam universalia in eo contenta.

11. DA 4,2,5: Repraesentari universale abstractum nihil aliud est, quam repraesentari rationem communem non repraesentatis individuis conditionibus; DA 4,3,19: Ea ergo abstractio operatio est intellectus possibilis, qua naturam universalem considerat absque conditionibus individuantes, sic enim per actum illum repraesentatur natura, ut universalis, atque abstracta.

12. DM 6,2,13: Unitas naturae universalis ut universalis est, non est realis, neque est in rebus prout in re ipsa existunt, anteceduntque omnem operationem intellectus.

nada hay que sea distinto de ellos por naturaleza de la cosa,¹³ es decir, no sólo es singular todo lo existente (lo cual ya lo concedía el tomismo y el escotismo) sino hasta los *principios «con que»* existe el Existente, v. gr. la naturaleza específica comunicable a muchos individuos antecedentemente a recibir la contracción individuante. En lenguaje que usan algunos hoy día: niega que a la distinción ontológica responda una distinción óptica de coprincipios realmente distintos: hay, sí, el fundamento óptico requerido para que la distinción ontológica sea objetiva.

Por tanto, la unidad del concepto objetivo o presentación con que se nos ofrece la realidad «no consiste en una unidad *real y numeral*, sino en una unidad formal o sea *fundamental*, que no es más que la *conveniencia y semejanza* ya dichas»,¹⁴ y por tanto la ilimitación o universalidad que atribuimos a la realidad «no puede ser una indivisión que convenga a las cosas en cuanto a lo que son en sí mismas, sino sólo en cuanto sometidas a los conceptos mentales; luego la unidad que de ahí se toma, no es [unidad de distinción] real, sino de razón»,¹⁵ «pues nada hay verdaderamente *uno e indiviso* en la cosa, en la realidad y en *esta* y en *aquella* naturaleza humana, sino sólo en *ésta* hay algo a que es semejante algo en *otra* naturaleza [...] por razón de lo cual se dice también que *participan*, o sea que tienen la misma definición, *fundamentalmente*, cierto, en fuerza de dicha semejanza, pero *formalmente* por nuestra mente, pues la definición es obra de la mente».¹⁶

Es decir, según ya volveremos a ello con más detención después, «no hay en la misma naturaleza real ninguna aptitud positiva y real respecto de varias diferencias individuales»¹⁷ como coprincipio ilimi-

13. DM 6,4,2: A parte rei nihil est, nisi singulare et individuum, et in ipsis singularibus nihil est ab eis ex natura rei distinctum; ergo in natura prout a parte rei existit, non potest esse aptitudo ulla ad essendum in multis.

14. DM 2,2,14: Ut diximus, unitas conceptus objectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo.

15. DM 6,2,15: sed illa non potest esse indivisio quae conveniat rebus ut in se sunt, sed solum ut substant conceptibus mentis; ergo unitas, quae inde sumitur, non est realis sed rationis.

16. DM 6,2,13: nihil enim vere unum et in re indivisum est a parte rei in hac et in illa huana natura, sed solum in hac est aliquid cui aliquid simile est in altera natura; haec autem non est realis unitas, sed similitudo. Unde solum possunt plures res dici a parte rei ejusdem naturae, id est similis: haec enim identitas, cum dicatur esse inter res distinctas, non potest in re ipsa quidpiam esse praeter similitudinem, ratione cujus dicuntur etiam participare, seu habere eandem definitionem, fundamentaliter quidem ex vi dictae similitudinis, formaliter autem per rationem, nam definitio opus rationis est.

17. DM 6,5,3: In ipsa enim natura reali nulla est aptitudo positiva et realis ad plures differentias individuales.

tado o universal, sino la capacidad o fundamento de que puedan ser expresadas en cuanto semejantes prescindiendo de su desemejanza real (así, v. gr. la noción de Ser Necesario o Infinito, no presenta tal fundamento): «y de ahí proviene tanto que la naturaleza sea llamada *comunicable* o apta para estar en muchos, como que tal naturaleza no puede contraerse totalmente por una sola diferencia individual»,¹⁸ sino que permite puedan existir muchos individuos semejantes.

V. *Para la trascendencia del universal se requieren dos elementos: que una naturaleza tenga (o que pueda tener) «semejantes» y que «la mente abstraiga» expresándola con precisión, es decir, «en cuanto la compare como atribuible a otros» (universal relativo)*

Contra los nominalistas, pues, que no trascendían lo empírico singular les hace ver que hasta sin admitir ningún elemento «formalmente» universal como coprincipio constitutivo de la cosa, no obstante «la naturaleza que es concebida por el entendimiento universal, se halla en las mismas cosas y que en la realidad tiene cierta universalidad, que consiste en *la unidad* de la misma naturaleza que existe en muchos»,¹⁹ la cual es una unidad fundamental o sea que esencialmente han de tener (o poder tener) semejanza con otros, es decir, que su concepto no excluye con contradicción o repugnancia tal capacidad: que «la naturaleza sea en la realidad comunicable a muchos, no por cierta aptitud o indiferencia que convenga a la misma naturaleza *según ella misma* [es decir, no «actualmente»] sino sólo por la no-repugnancia de las mismas cosas singulares, para que puedan tener otros semejantes, la cual no-repugnancia no basta para la noción de universal, como ya se ha declarado»,²⁰ pues se requiere después la operación mental de reflexión o precisión para expresarlos universalmente.

Empieza, pues, el hombre conociendo el singular²¹ y después

18. DM 6,5,3: Et inde provenit, et quod natura dicatur comunicabilis seu apta ut sit in multis, et quod talis natura non possit adaequate contrahi per unam differentiam individualem.

19. DA 4,3,21: Notandum est, naturam, quae ab intellectu universalis concipitur in rebus ipsis reperiri, et a parte rei habere universalitatem quamdam, quae in unitate ejusdem naturae in multis existentis sita est.

20. DM 6,5,3: Natura in re sit comunicabilis multis, non per aliquam aptitudinem, seu indifferentiam, quae ipsi naturae secundum se conveniat, sed solum per non repugnantiam ipsarum rerum singularium, ut habere possint alia sibi similia, quae non repugnantia non satis est ad rationem universalis, ut declaratum est.

21. DA 4,3,8: Primum amb experientia: nam antequam sciat unusquisque reflecti descendendo a natura universali ad singularia, novit

universaliza, al expresar al modo humano aquella aptitud radical, o si se prefiere, óptica.

Pero esta universalización o precisión tiene como dos modos o momentos:

1.º parto hasta de *un solo singular* aprehendido por los sentidos, que es lo que v.gr. designo mentando el objeto de mi intuición sensible, cuando digo «hoc», «esto»: v.gr. mirando un bosque y designando lo que me ha presentado la aprehensión sensible singular, digo: «verde»; pero porque nuestro principio cognoscitivo es espiritual, es capaz de la «reditio completa» o «conciencia refleja» con que vuelve sobre sí mismo al conocer, de suerte que no sólo conoce, sino conoce que conoce; por ello al tomar lo aprehendido «en cuanto aprehendido», ya lo ha «prescindido» de lo que no da esta aprehensión que designó «verde», es decir, al pronunciar el «en cuanto...» aquello, ha tomado «esto verde en cuanto verde» o sea «verdor»: y así tiene el universal que Suárez llama «absoluto»;

2.º pero luego, comparando aquel dato con otros «semejantes» que le ofrecen los sentidos, añade a este concepto la nota de comunicable a «varios» que siendo distintos en cuanto a otra aprehensión sensible, se asemejarán en cuanto a aquélla: así se tiene el universal «respectivo» o «reflejo».²²

ipsa singularia. Rusticus enim cognoscit Petrum, resque caeteras individuales, ac circa illas ratiocinatur immediate, cum prorsus ignoret naturas universales, quod etiam quilibet valet in se experiri, si consideret modum, quo singularia doverat, antequam philosophian perdisceret, au etiam dialecticam. Secundum argumentum fit; quia si in intellectu esse tantum species universalis naturae specificae, vel genericae, per quam cognosceret ipsam, sequeretur dari in intellectu unam tantum speciem repraesentantem hominem in communi: namque una producta omnes aliae essent superfluae: ergo species hominis semel tantum abstraheretur ex phantasmate singularis hominis primo cogniti: ergo occurrentibus sensui aliis hominibus, intellectus nullam de caetero speciem acquireret: ergo non posset illos distincte cognoscere, cum ibi nulla esset conversio ad phantasmata, siquidem intellectus nullan haberet speciem desumptam ab eorum phantasmatibus; DA 4,3,15: Rudes, quia unicum vident solem, conceptum Solis in communi non formant, sed illius tantum quem vident, ut quisque etiam apud se compertum habebit, antequam hasce abstractiones noverit: ergo formatur prius conceptus hujus Solis, quam Solis in communi, ille autem conceptus apud intellectum est, cum ridiculum sit existimare rusticos homines nunquam intellectu solem concipere, cum circa illum utrunque ratiocinentur, etc.; DDE 3,5,10: Effectio versatur circa singularia, ergo oportet, ut singularium dentur ideae.

22. DM 6,6,11: Variis enim modis potest universalis natura praescindi vel comparari. *Primo* enim abstrahi potest natura communis per puram praecisionem naturae ab uno inferiore absque ulla comparatione, vel superioris conceptus ad aliquem inferiorem, vel ipsorum inferiorum inter se, ut quando a solo Petro simpliciter praescindo individuantes proprietates, et sisto in humanae naturae consideratione. Et per hanc notitiam pure praecisivam putant aliqui nullum universale fieri. Verius tamen est

Las veces que repite Suárez en innumerables ocasiones que la «semejanza» o «conveniencia» o «poder tener semejantes» es el elemento objetivo con que el universal está *fundamentalmente* en la realidad, forman un número impresionante, por su incansable reiteración: «para que los individuos puedan multiplicarse en la realidad en la misma especie, no es necesario tal capacidad que en la misma preceda [la constitución de] la naturaleza», es decir, ya a modo de acto ilimitado tomístico, ya a modo de formalidad escotística, «sino que basta que en los individuos no haya ninguna propiedad por razón de la cual *les sea contradictorio tener otros semejantes*»:²³ es decir, una aptitud fundamental.

En otros sitios, refiriéndose a la unidad requerida en el *concepto objetivo* (o sea, en la cosa en cuanto ofrecida), se expresa así: «como hemos dicho, la unidad del concepto objetivo no consiste en una unidad real y numeral, sino en una unidad formal o sea fundamental, que no es más que la antedicha conveniencia y semejanza»;²⁴ según ya hemos citado a otro propósito; «hay en la realidad misma, alguna conveniencia y semejanza entre todos los seres reales»;²⁵ «el entendimiento toma todos aquellos sólo en cuanto son entre sí semejantes en la razón de ser»;²⁶ etc.; y en cuanto al *concepto formal* o unidad representativa con que se conoce o aprehende predicándolo de lo

per eam etiam fieri universale absolutum, juxta et quae de secunda operatione diximus. Nam hoc etiam probant rationes factae; quamquam haec notitia non sufficiat ad cognoscendam in natura sic concepta universalitatem seu superioritatem, quam habet, ut jam dicam; DM 6,6,12: *Secundo* abstrahi potest natura communis per comparisonem singularium, seu inferiorum inter se, ut quando conferendo Petrum cum Paulo, cognosco eos esse inter se similes in natura humana. Quae comparatio supponit priorem praecisionem, nam supponit de utroque singulari cognosci esse talis naturae, unde supponit conceptum talis naturae, ut praescinditur a singulis individuis. Unde per hanc comparisonem solum additur cognitio convenientiae, et similitudinis plurium inferiorum in tali abstracta ac praecisa natura. — Postquam enim intellectus apprehendit Petrum et Paulum esse similes in esse hominis, rursus considerat hoc praedicatum *homo*, habere se ad Petrum et Paulum, ut quid commune ad particularia: et in hac comparatione videtur consummari ratio universalis, etiam respectivi.

23. DM 6,4,13: Ut individua possint in re multiplicari in eadem specie, non est necessaria talis capacitas, quae in re ipsa praecedat in natura, sed sufficit ut in individuis nulla sit proprietas ratione cujus eis repugnet habere alia similia.

24. DM 2,2,14: Ut diximus, unitas conceptus objectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo.

25. DM 2,2,14: Est ergo in re ipsa aliqua convenientia et similitudo inter entia omnia realia.

26. DM 2,1,11: Sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi; DM 2,2,8: Scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo; DM 2,2,12: [Conceptum entis] concluditur solum representare illas [naturas] prout inter se conveniunt, et ali-

objetivo, dice: «para la unidad del concepto formal, basta con que por parte del objeto se suponga una unidad fundamental del concepto objetivo, que consiste en una semejanza o conveniencia de varios singulares en una unidad formal.»²⁷

VI. *La verdad absoluta*

Cuando digo: «necesariamente A en el sentido y medida en que sea A no puede no serlo» («este libro necesariamente en el sentido en que sea este libro...», etc.) o bien: «todo A, universalmente en el sentido y medida en que lo sea no puede no serlo» («todo libro, todo árbol, todo ser en el sentido y medida...» etc.) no expreso algo que forme una «mera colección» o «mera suma» de experiencias singulares, de las que diga esto, pues la «sola» experiencia no me da más que un número limitado de casos, por muy grande que sea, pero no me da que «todos» o «necesariamente»; ni se trata tampoco de una mera inducción física (aunque fundada ésta ya en un principio metafísico: el de razón suficiente), pues la inducción física si bien trascendería el dato experimental pasando al orden absoluto, con verdadera universalidad y verdadera necesidad, gracias al principio metafísico de razón suficiente, o inteligibilidad universal del ser, que ha empleado, no obstante quedaría *ceñido al orden del cosmos sensible*

quo modo similes sunt, quod est intentum; DM 2,2,14: Omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecise ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum objectivum constituere; DM 2,2,14: Ita quodlibet ens habet aliquam convenientiam, et similitudinem cum quolibet ente; DM 2,2,14: Creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium ejus propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo.

27. DM 6,3,11: Ad unitatem conceptus formalis, satis est ut ex parte objecti supponatur unitas fundamentalis conceptus objectivi, quae consistit in similitudine seu convenientia plurium singularium in unitate formali; DA 4,2,5: Repraesentari universale abstractum nihil aliud est, quam repraesentari rationem communem non repraesentatis individuis conditionibus; DDE 3,5,11: Unde licet negari non possit, ita cognoscere Deum singularia, ut cognoscat etiam virtutem formalem, seu similitudinem specificam, quam inter se habent: nihilominus non intelligimus nos in Deo duos conceptus ratione distinctos, unum speciei, alium individui [...] Concipiendo ergo singularia prout in se sunt, in eis videt similitudinem, quam inter se habent, vel integram et specificam, vel imperfectam et genericam et eodem modo, sicut non producit genera, vel species, nisi in individuis, ita per eorum ideas illa producit; DM 2,2,16: In objecto, quod considerat, non comprehendit totum quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem, quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur.

y *material*, mientras que la evidencia anterior salta más allá y lo trasciende «asbolutamente todo», ya sea material, ya inmaterial; ya finito, ya infinito; ya existente, ya pudiendo existir, etc.

Esto es, pues, lo propio del tercer grado de «abstracción» o «reflexión» o «redición», que puede hacer nuestra mente, que si bien toma la experiencia como «ocasión» (v.gr. para que la mente se desarrolle psicológicamente hasta hacerse capaz de esta intuición propia) no obstante nunca la «mera» experiencia puede ser «causa suficiente» de este salto al orden absoluto del pensamiento humano.

Ahora bien, Suárez desde el mismo comienzo de su *Metafísica* afirma que si bien la *Metafísica* comienza por los sentidos, sin embargo su alcance no puede totalmente fundarse en ellos, sino que usa principios que *por sí mismos* son inmediatamente evidentes al entendimiento: «aunque comience por el sentido, no obstante no siempre se funda en él, sino que usa de él como de peldaño [utitur ut ministro] para percibir por el entendimiento la naturaleza de las cosas, y habiéndolas conocido forma demostraciones a priori por medio de los principios conocidos por sí mismos y evidentes al entendimiento por sus mismos términos; y no se puede concebir otro modo con que se tenga ciencia más perfecta por la metafísica o más evidente de aquellas cosas naturales.»²⁸

Si se propone ante el entendimiento la unidad trascendental del Ser enunciada en forma de juicio o «verdad compuesta», es decir el primer principio metafísico con que se dice que «necesariamente lo que *es*, en cuanto *es* no puede no ser», como su verdad no depende de ninguna condición contingente, ni de ningún límite que restrinja su alcance sólo para algunos seres, sino que es absolutamente trascendente, por lo mismo las verdades particulares que son una expresión fundada en él tendrán también una trascendencia y vigencia absoluta, que rebasa todo dato sensible en cuanto meramente sensible: «Por donde se hace que tal conocimiento pueda ser evidente de una verdad contingente en el orden existencial, porque para esta evidencia basta aquella necesidad compuesta, con la cual *cuando es, necesariamente se dice que es*. [Adviértase que aquí la palabra «cuando es» significa: «si es»]. Y de esta manera aquella verdad en orden a la intuición clara se dice *inmediata* y *nota por sí misma*: porque por sí e inmeditamente se ofrece a tal conocimiento».²⁹

28. DM 1,2,9: Licet incipiat per sensum, non tamen semper fundatur in illo; sed utitur illo ut ministro ad percipiendas per intellectum rerum naturas, quibus cognitis conficit demonstrationem a priori per principia per se, et ex terminis evidentia intellectui, nec potest fingi alius modus, quo per metaphysicam habeatur perfectior scientia, aut evidentior hujusmodi naturalium rerum.

29. AN 2,33,14: Unde fit, ut talis cognitio possit esse evidens de contingenti veritate posita in esse, quia ad hanc evidentiam sufficit illa neces-

Esta «extensión» de la verdad absoluta que todo lo trasciende, es precisamente lo que con su inmutabilidad funda la verdad absoluta contra el relativismo; y no es más que la misma extensión o trascendencia con que tenemos, así como la primera noción de Ser, también la de sus atributos: «la Verdad trascendental como sea a su modo propio atributo del Ser, es inmutable e inseparable del Ser; pero aquella verdad que está en el juicio [es decir, no la Verdad trascendental, sino la predicamental o Verdad lógica] es separable de aquélla por cuanto le atañe, porque a veces se separa, cuando permaneciendo el mismo juicio se muda la cosa juzgada y empieza a estar de manera distinta de aquella que se había juzgado, cuando tenía conformidad con el juicio. Y si a veces esta Verdad [lógica] es inmutable, proviene de que la cosa sobre la cual trata aquel juicio es inmutable, o bien simplemente, o bien en cuanto cae bajo el juicio»,³⁰ pues si bien a veces el juicio expresa existencia actual, otras veces el «est» no expresa algo dado temporalmente sino que prescinde de que exista o no actualmente, y entonces equivale a la proposición condicional: «por donde así como esta condicional es eterna: *Si es hombre es animal*, o bien *Si corre se mueve*, así también es eterna esta otra: *El hombre es animal* o bien *Correr es movimiento*».³¹

Como se ve, Suárez para fundar el carácter absoluto de la Metafísica no recurre a un elemento o Esse que sea a modo de un universal «ante rem», «extra mentem» en el sentido de coprincipio constitutivo en la realidad misma, como si en la imaginación de esta ilimitación óptica estuviera la raíz de *trascender el dato empírico*; re-

sitas composita, qua res, quando est, necessario esse dicitur. Et hoc modo dicitur illa veritas in ordine ad clarum intuitum immediata, et per se nota: quia per se et immediate objicitur tali cognitioni.

30. DM 8,8,7: Veritas transcendentalis cum sit suo modo propria passio entis, est immutabilis et inseparabilis ab ente; illa autem veritas quae est in compositione est separabilis ab illa, quantum est ex ratione sua, quia interdum separatur, quando, manente eodem iudicio, res iudicata mutatur, incipitque aliter se habere quam iudicetur, cum antea conformitatem cum iudicio haberet. Quod si interdum haec veritas est immutabilis, ex eo provenit, quod res circa quam iudicium versatur, immutabilis est vel simpliciter, vel prout sub iudicium cadit.

31. DM 31,12,44: At vero in alio sensu propositiones sunt verae, etiam si extrema non existant; et in eodem sensu necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula *est*, in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam, seu realitatem actualem. Item hoc declaratur ex praedictis auctoribus, quia propositiones in hoc sensu reducuntur ad sensum *hypotheticum seu conditionatum*; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus, nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde, sicut haec conditionalis est perpetua, *Si est homo, est animal*, vel, *Si currit, movetur*, ita haec est perpetua, *Homo est animal*, vel, *Cursus est motus*.

curre a la *total transcendencia del Ser*, por la cual también es absoluta su Verdad trascendental y por tanto el principio metafísico de Razón suficiente, que expresa esta Verdad trascendental en forma de ley del pensar y del Ser. Ahí se funda el carácter absoluto o la absoluta transcendencia de los enunciados de esencias llamados antiguamente «los posibles»,³² pues dondequiera que se tome algo como existiendo o pudiendo existir, con la misma necesidad le acompañará su unidad o necesidad de no poder no serlo en cuanto sea,³³ y toda demostración al fin descansará en el carácter absoluto con que el Ser exige su unidad formulada por nosotros por el principio de No-contradicción.³⁴

32. DM 31,12,43: Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionali, cujus veritas non pendet ex causa efficiente, vel potente efficere, et ideo aequae reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus; aequae enim vera est haec conditionalis, *Si lapis est animal, est sensibilis*, ac ista, *Si homo est animal, est sensibilis*; ergo etiam haec propositio, *Omne animal est sensibile*, per se non pendet ex causa quae possit efficere animal. Unde, si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enunciatio vera esset, sicut haec est vera, *Chymera est chymera*, vel similis.

33. DM 31,12,46: Semper ergo restat difficultas tacta, quomodo, scilicet, si objectum illud in se nihil est, possit ex se habere talem connexionem praedicatorum, ut fundet aliquo modo necessitatem talis scientiae, et talis veritatis, ac talis exemplaris. Ad hoc dicendum videtur, hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremorum, quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum conjunctionis praedicati cum subjecto, tamen in re nihil est praeter ipsam rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente, seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut *homo existens* et *animal* in re idem sunt, ita *homo sensibilis*, seu qui objici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum *animali* proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundendam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia, nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros.

34. DM 3,3,8: In alio genere seu modo demonstrandi per deductionem ad impossibile, primum principium, in quo totus ille modus demonstrandi nititur, esse, *Impossibile est idem esse et non esse*. Hoc per se notum est, quia omnis deductio ad impossibile in hoc tandem sistit, quod sequatur idem simul esse et non esse, et quandiu ad hoc non deducitur, non est satis demonstrata impossibilitas; postquam vero ad hoc deductum est, ibi sistitur, tanquam in ultimo termino resolutionis, et notissimo principio; INDEX DM, lib. V Met. cap. V, a. 2, p. XIX [propositiones abstrahentes a tempore] quae necessariae dicuntur, quia sunt aeternae veritatis. Et inter esas sunt quaedam habentes causam suae necessitatis, ut propositiones mediatae, quae per priora principia demonstrantur; aliae quae non habent causam, ut principia per se nota; DM 1,4,26: Sic ergo ostendi potest haec principia esse evidentissima, quia ipso lumine naturali

Con esto tenemos ya un atisbo de la síntesis suprema con que Suárez nos dará la visión que buscamos de la Analogía del Ser: la noción de Ser expresa el contenido último implicado en toda noción, y de este modo este concepto expresa algo verdaderamente «uno», que lo trasciende absolutamente todo, es decir, absolutamente trascendental, y por tanto también su Atributo de Verdad y del Primer Principio en ella fundado. Pero dado que esta Unidad está en la cosa sólo fundamentalmente, es decir, porque *necesariamente en todos los seres habrá esta radical semejanza en cuanto son Ser*, si bien «en cuanto expresada universalmente» por la mente hay unidad, sin embargo «en cuanto realizada existencialmente» con su diferenciación peculiar, habrá suma diversidad en cuanto al modo con que realizarán esta misma noción unitaria.

No obstante es esencial, necesario, que haya esta Unidad radical o semejanza fundamental, por cuanto *provieniendo por Creación de Dios*, es decir, viniendo todos los seres de un mismo Principio *hasta en cuanto al mismo Ser*, tendrán *entre sí y con El* (como todo efecto con su Causa) esta esencialísima semejanza, que es precisamente el puente de la Analogía, no sólo para rebasar el orden empírico trascendiéndolo, sino también para rebasarlo hasta poder aplicar a Dios esta noción de Ser, con sus Atributos de Unidad, Verdad, Bondad, y por tanto con los Primeros Principios que son su expresión en forma de Ley, y las Causas que son su aplicación existencial, lo cual, fundando la Metafísica es la culminación de la doctrina sobre la Analogía del Ser.

Pero esta última visión sintética en cierta manera anticipa la exposición más detenida que todavía hemos de hacer de la suprema unidad del Ser, es decir, de su trascendencia total, y por tanto de su Analogía, tanto por dar lugar a diversidad entre los Analogados, como también a la unidad representativa de su semejanza, con lo cual esta absoluta trascendencia permite rebasar el dato empírico para retener lo implicado en él como condición más íntima, y poder predicar la de Dios.

La exposición de esta última parte, que va ya como consecuencia de lo que hemos expuesto hasta ahora, será el objeto del próximo estudio.

immediate manifestantur. Atque haec probatio et reflexio maxime confert ad confirmandum intellectum ejusque certitudinem augendam, saltem ex parte subjecti, in assensu principiorum; DM 1,5,51: Illa tamen demonstratio non est simpliciter necessaria ad iudicium evidens talium principiorum, cum ex terminis possint evidenter cognosci, et illa demonstratio non sit proprie a priori, sed per deductionem ad impossibile, vel ad summum per aliquam extrinsecam causam. Metaphysica ergo non est simpliciter necessaria ad evidentiam horum principiorum.

III. LA ANALOGIA BASADA EN LA CREACION

I. Resumen de lo expuesto

Hemos empezado el estudio de la Analogía del Ser en Suárez señalando cuál es la intuición fundamental de la Metafísica de Aristóteles, la de Santo Tomás y la de Suárez.

Nos es preciso ahora empezar con un breve resumen de ello, para que enlace con lo que va a seguir.

La intuición fundamental de la Metafísica aristotélica fue *señalar la trascendencia del pensamiento* más allá de lo físico, material, sensible, movable, singular, contingente, sin recurrir al mundo platónico de Ideas subsistentes, pues esta trascendencia era tan insuficiente, que incurría en la contradicción de dar a este principio metaempírico fundamentador de la ciencia, a la vez universalidad (para que trascendiendo todos los singulares fundase la ciencia universal y necesaria de ellos) y singularidad (para que pudiese existir siendo lo que era); por esto Aristóteles lo rechaza y lleva más lejos que Platón la trascendencia con la idea de Ser en cuanto Ser, señalando para ello en el sujeto conocedor el triple grado de abstracción o reflexión que lo llevaba a la noción de Ser, noción enteramente inmaterial, cuya mayor unidad lo trascendería todo y fundamentaría así la Verdad absoluta de la Metafísica, ya que trascendiendo toda otra Verdad, no podía haber varias verdades mutuamente opuestas al modo relativista; y paralelamente admitía en el objeto, para que hubiese en él la base requerida para trascender el dato empírico, un doble principio metaempírico, a saber Potencia-Acto, que explicarían la multiplicidad y la unidad del objeto del pensamiento, es decir, que verificarían la Analogía del Ser.

Santo Tomás, decíamos, *llevó más lejos la trascendencia del concepto de Ser*, porque llegó a un Principio Supremo metafísico no como a mero Motor Inmóvil, simple educador de formas a partir de una materia eterna preexistente, sino como a Ser Necesario, por tanto Infinito, y por ello Creador sin materia preexistente, sino a partir de la nada, con lo cual la ilimitación del Ser, su trascendencia, llegaba a conclusiones de una amplitud insospechada por Aristóteles.

Finalmente notábamos que Suárez llevó también a su vez *más lejos que sus antecesores, la trascendencia del concepto de Ser*.

En efecto, los nominalistas se complacían observando las anti-nomias que brotaban en el tomismo y en el escotismo cuando admitían un coprincipio universal «ante rem» o sea «extra animam», lo cual era precisamente a causa de una insuficiente trascendencia. En efecto, para el escotismo el Ser, en cuanto indiferenciado, no podría ser v. gr. «uno» (no tenía esta trascendencia) y sin embargo

hasta en cuanto indiferenciado era «uno» puesto que no era noción contradictoria, sino que excluía no ser lo que era en el sentido en que lo era; y para el tomismo, de modo semejante la Esencia en cuanto coprincipio del Ente no habría de tener la Unidad trascendental (que brotaba del compuesto de ambos elementos o Ente) y sin embargo la había de tener, pues era lo que era, excluyendo ser nada y ser otra cosa, lo cual es la «Unidad» trascendental; como la Esencia no habría de tener ningún Esse, perfección, en el momento en que se le contraponía como coprincipio realmente distinto, pero se le daba implícitamente con la «Unidad» que tenía, también alguna «Inteligibilidad» o «Verdad» y por tanto también una perfección o «Bondad». Al no encontrar en el Ser una total trascendencia, por esta *dualidad* intrínseca (cada uno de los dos sistemas a su manera) que admitían en el Ser, brotaban estas y otras antinomias.

Por esto a los nominalistas les ofendía que colocasen un universal «ante rem» o «extra animam», no ciertamente como Existente, pero sí, como coprincipio del Existente en el momento constitutivo extramental, para tener con el elemento indiferenciado o ilimitado, una base que fundase la verdad absoluta, o metaempírica, es decir, la trascendencia de la Metafísica.

Suárez concedía a los nominalistas que no había «extra animam» ningún coprincipio ilimitado o universal; pero les argüía que no obstante quedaba posibilidad para fundamentar la verdad absoluta, es decir, para trascender lo empírico, sensible, múltiple, singular, fundando la ciencia de lo metaempírico hasta la Metafísica; precisamente a base de dar al concepto de Ser una total trascendencia, señalando su unidad representativa.

Pero ¿cómo daría al contenido del concepto de Ser esta total trascendencia? *Por un lado* señalando en él la expresión o representación de una nota (ya veremos cuál es) que en vez de contener en sí la intrínseca dualidad o multiplicidad que en el tomismo y escotismo, tuviera una *verdadera unidad* representativa: siendo la noción última enteramente «una», también sería absolutamente trascendente; pero *por otro lado* señalando el elemento objetivo (digamos, si se quiere, «óntico») requerido para ello en el objeto, que no sería ciertamente un *coprincipio ilimitado o universal* (ni entidades o formalidades), pues se caería en la dualidad anteriormente rechazada, sino una «esencial» semejanza o sea unidad *fundamental* que permitiese a la mente expresar los seres «en cuanto semejantes», es decir, por su operación precisiva.

¿En qué radicaría esta «esencial» semejanza? Y ¿cómo permitiría fundar la Analogía? Este es el tema que nos queda por examinar.

II. *Verdadera «unidad» representativa en el concepto de Ser, la cual trasciende todo lo real*

Así como es obvio que el campesino que conoce empíricamente por los sentidos, la extensión de sus campos, no conozca la fórmula matemática de su área; o que conociendo empíricamente el agua del arroyo, no conozca la ley química que en el agua se realiza con dos volúmenes de hidrógeno y uno de oxígeno en su composición; del mismo modo lo noción que sea la intuición última que buscamos no se nos da en el orden empírico, sino en el orden científico cuando trascendemos lo sensible llegando a sus principios metaempíricos supremos. Ahora bien, ¿cuál es en este orden reflejo o científico la intuición última?

Esta intuición última, noción latente en toda otra, es la de la *aptitud para existir* que hay en toda realidad una, o sea no-contradictoria: intuición que excluye de sí oponiéndosele, solamente la nada y lo contradictorio. Este es, según Suárez, el contenido último de la noción de Ser.

Como con mucha frecuencia ha sido mal interpretado, es preciso decir y repetir, que esta noción no prescinde de la *existencia* o actualidad o perfección: sólo prescinde de decir *de qué manera se representa* esta existencia, pues puede ser *actualmente* un existente (o con-existente) de quien diremos que es apto para existir, o bien una esencia *meramente* posible, que expresa la existencia como aptitud meramente posible a ella; tiene sin embargo una objetividad representativa extramental (aunque como veremos, no al modo platónico, ni al modo de Husserl, sino según explica Suárez los «posibles» a base de ser formalmente la misma «Unidad» trascendental, y fundamentalmente radicada en la Esencia Necesaria, Dios).

Decíamos, pues, que según Suárez, el contenido del concepto de Ser no prescinde de la existencia, como dice expresamente: «Aunque las esencias de las criaturas pueden abstraerse del *Esse* [actualmente ejercido, o Existir] no obstante no pueden prescindirse del *orden al Esse*, sin el cual no puede concebirse una esencia verdadera y real.»¹ Es decir, así como v.gr. la noción de «figura engendrada por un segmento que gira en un plano alrededor de uno de sus extremos», o círculo, es una noción que se halla realizada en un círculo de madera *existente actualmente* en la rueda de tal carro, pero también se hace inteligible ante la mente como esencia o noción *capaz de existir*, o con existencia potencial aunque no hubiese ninguna rueda (en este sentido se opone a lo contradictorio, como sería «círculo-cuadrado»; y a ser «nada») de modo semejante el contenido

1. DM 1,4,22: Quamvis essentiae creaturarum abstrahi possint ab esse, non tamen ab ordine ad esse, sine quo intelligi non potest vera et realis essentia [en este texto entiende por «esse» la existencia «actual»].

último en que conviene absolutamente todo lo real no sólo lo existente, sino todo el orden de las esencias posibles aptas para existir, es precisamente esta noción de «aptitud para existir», que sólo prescinde de decir «de qué manera» se da esta aptitud, ya realizada actualmente (en los existentes), ya meramente posible (en las esencias que tienen la existencia sólo aptitudinal).

Ahora bien, esta noción está implícita o latente en toda otra; es verdaderamente una y por tanto lo trasciende absolutamente todo. Sólo excluye lo que no es real, no es intrínsecamente Ser: la nada y lo contradictorio.

Si el contenido último de la noción de Ser, en la cual conviene todo, cuando de todo decimos que *es*, fuese una noción que virtual o implícitamente contuviese dualidad, v. gr. «substancia-accidente», entonces al decir de uno que *es*, o que es Ser, diríamos implícita o virtualmente que es «substancia y accidente» (lo cual es falso) o bien diríamos implícita o virtualmente que es «substancia o accidente» (lo cual no es decir nada, pues entonces en vez de «unidad» bajo la noción de Ser, habría el conjunto de intuiciones empíricas, ya de uno, ya de otro: lo cual precisamente no daría la base requerida en la Analogía para pasar por medio de la noción de Ser desde la aprehensión experimental de uno, al conocimiento de otro no percibido experimentalmente: por tanto el concepto objetivo de Ser tiene una verdadera unidad representativa.²

Ocurre no obstante la clásica objeción: si la noción suprema, contenida en cualquier otra, tiene en su representación esta unidad, ¿cómo se podrá diversificarla para contraerla y descender a sus inferiores?, ¿no era esta la piedra de escándalo del racionalismo y panteísmo, ya desde tiempos de Parménides?

La respuesta de Suárez hace ver en qué está el malentendido radical que hay en esta objeción. Esta objeción supone siempre que sólo se puede obtener la unidad de representación a base de *distinguir realmente* el elemento múltiple (esencia) del unitario (*esse*), o con un elemento que *formalmente* no sea en la realidad extramental, el ser indiferenciado; y viceversa, que sólo se puede obtener la diversificación a base de añadir los dos elementos dichos (tomismo), o considerarlos en cuanto forman uno en la realidad (escotismo). Así se distinguirían Esencia y Esse; y en proceso inverso se unirían para componer la substancia existente.

Pero hay otra manera de obtener la unidad representativa: que sin suponer en la realidad ningún elemento ilimitado o universal, haya entre dos una objetiva «semejanza», que es la aptitud o *funda-*

2. DM 2,2,11: Id quod praedicatur est conceptus objectivus [entis]; si ergo ille conceptus est totum hoc substantia-accidens, haec praedicatio: *Hoc est ens*, aequivalet huic: *Hoc est substantia-accidens*.

mento suficiente para que la mente humana los exprese *en cuanto semejantes*, sin negar con ello que a esta misma noción así unificada la responda en la realidad objetiva extramental algo que *en ella está diferenciado*. De este modo no se obtiene la contracción o diversificación por añadidura de una realidad distinta, sino por un *acto intencional menos preciso*, que aquel que había expresado la realidad bajo aquella semejanza fundamental.

Si llamamos «concepto formal» el acto intencional con que representamos algo, o «especie expresa», y «concepto objetivo» la cosa en cuanto ofrecida o abierta o representada en la inmediata conexión cosa-objeto (ni mera cosa, ni mero acto subjetivo, sino la «facies» de la cosa que se me ofrece),³ veremos qué es lo que «objicitur» a la mente (o concepto objetivo) en el concepto de Ser. Expresando esta intrínseca y esencial aptitud para existir, sin decir de qué manera se da esta aptitud (si actual o meramente posible; si como substancia o como accidente, etc.) tendrá una verdadera unidad representativa o unidad del concepto objetivo; y por tanto también habrá un solo concepto formal, no la equivocidad de dos: «por el concepto formal del Ser, ni Dios, ni la substancia creada, ni el accidente [en cuanto tales] son representados, según el modo con que están en la realidad, ni en cuanto entre sí se diferencian, sino sólo en cuanto de algún modo convienen entre sí y son semejantes; luego aquello que inmediata y totalmente se ofrece [objicitur] a este concepto formal, es, según nuestra mente, prescindido del propio concepto objetivo de la substancia o del accidente»,⁴ pues «realmente todos los seres tienen en la realidad aquella semejanza y conveniencia, bajo la cual el entendimiento los concibe, cuando concibe Ser».⁵

III. *Fundamentación de la Analogía por la Creación*

Razonemos ahora un poco en la hipótesis (cuya verificación se hace después) de la Creación, es decir, que todos los seres contingentes provengan del Primer Principio como de Ser Necesario, es decir, Infinito y por tanto Creador.

3. Véase mi estudio: *Metafísica de la Forma*. Pensamiento (14 (1958), 263-286.

4. DM 2,2,17: Per conceptum formalem entis, neque Deus, neque substantia creata, neque accidens repraesentantur, secundum modum quo in re sunt, neque prout inter se differunt, sed solum prout *aliquo modo inter se conveniunt, ac similia sunt*; ergo id quod immediate et adaequate objicitur huic conceptui formali, est secundum rationem praecisum a proprio conceptu objectivo substantiae vel accidentis.

5. DM 2,4,13: Quia revera omnia entia habent in re eam similitudinem et convenientiam, sub qua intellectus illa concipit, cum concipit ens.

La Causa, precisamente por ser Causa, tiene cierta paridad de naturaleza con el Efecto, en la misma medida en que sea Causa, puesto que da la Razón Suficiente de su ser. Es decir, o tendrá semejanza aquella naturaleza en la misma *especie* (si produce por generación, como en la llamada Causa unívoca); o semejanza *genérica* (si produce un Efecto de perfección inferior a su naturaleza, en la llamada Causa Análoga); o sin intrínseca semejanza (si es mera ocasión, y entonces no es propiamente Causa, sino Condición u Ocasión, en la llamada Causa equívoca). Ahora bien, si un ser procede por Creación, es decir, excluyendo todo substrato potencial preexistiendo con independencia de la Causa productora; y excluyendo que las mismas leyes de producción fueran independientes de esta Causa, entonces el ser criado por proceder del Creador *hasta en cuanto a su mismo ser*, con que es *Ser*, tendrá con el Creador una intrinsencísima semejanza *hasta en cuanto Ser*. Por tanto también todos los seres esencialmente tendrán entre sí, unos con otros, esta semejanza fundamental, puesto que absolutamente nada real escapa a la suma trascendencia del Ser. Por tanto, si la mente no expresa con qué plenitud se da esta aptitud para existir (en Dios por Necesidad, en la criatura por esencial dependencia; en la substancia criada como aptitud para ser «en sí», en el accidente, como aptitud para «con-ser» o «con-existir» es decir, «en otro») sino sólo en cuanto hay esta intrínseca aptitud, entonces tendrá no sólo un concepto formal «uno» en su representación de esta «unidad» objetiva (o radical semejanza) sino que con ello tendrá la fundamentación de la Analogía, en la Creación.

No es, pues, extrínseca esta Analogía (pues nada es más intrínseco y constitutivo de cualquier ser en cuanto Ser, que esta aptitud radical) sino intrínsecísima más que cualquier otra: «La Analogía del Ser no está en alguna forma, que intrínsecamente sólo esté en un analogado y extrínsecamente en otros, sino en el *Esse* o entidad que intrínsecamente es participado por todos; en esa razón, pues, tiene todo esta real conveniencia y consiguientemente la unidad objetiva en la razón de Ser.»⁶

En efecto, la criatura es esencialmente un «vestigio de Dios» precisamente por ser criatura (es decir, por proceder de El hasta en cuanto al mismo Ser, o por creación, producción de la nada): «La criatura también participa en algún modo del ser de Dios y por ello por lo menos es *vestigio de él* por alguna conveniencia y semejanza

6. DM 2,2,14: Analogia entis non est in aliqua forma, quae intrinsece tantum sit in uno analogato et extrinsece in aliis, sed in esse seu entitate quae intrinsece participatur ab omnibus; in illa ergo ratione habent omnia realem convenientiam, et consequenter unitatem objectivam in ratione entis.

en ser; por lo cual investigamos el ser de Dios partiendo del ser de la criatura y de modo semejante el ser de la substancia por el ser del accidente.»⁷

Pero porque del Ser brotan sus Atributos de Unidad, Verdad y Bondad, cuya expresión en forma de ley (del pensar y del Ser) son los Primeros Principios, y cuya realización o aplicación existencial nos da las Causas, por ello al tener en la noción de Ser, captado en lo singular presente, un contenido que ante la mente aparece como absolutamente ilimitado, este contenido convendrá absolutamente a todos los analogados lo mismo que los Principios y Causas.

Por otra parte, como se requiere que este contenido inteligible absolutamente trascendente, o ilimitado, o absoluto, que aparece en «los posibles» (como decían los antiguos) esté fundado en un Existente plenamente autofundante, de quien no vuelva la pregunta sobre su fundamentación porque sea necesario en toda línea de Perfección y de Ser, se infiere que debe darse un Existente que sea Ser Necesario, lo cual es como decir Infinito y por tanto Creador, dado que existan fuera de él otros seres.

Por tanto si el contenido de Ser le conviene intrínsecamente a El, y a los otros seres, vestigios suyos; si los Atributos, Principios y Causas brotan del Ser, entonces hay un puente para pasar conceptualmente desde el horizonte sensible que captamos, hasta los principios metasensibles: del accidente a la substancia; del ser contingente al Ser Necesario.

La unidad del Ser o sea su total trascendencia, es, pues, el puente de la Analogía.

Es de notar la objeción que por el contrario aparece apenas se quita esta verdadera unidad trascendental. Nada digamos de Kant, porque para él urge más que a nadie, la objeción que procede de que él afirma como pieza de su sistema un nómeno, que habría de ser por hipótesis totalmente independiente del pensamiento humano, pero lo afirma con su entendimiento humano; de modo semejante reaparece esta objeción en todo sistema idealista, no porque afirme la existencia de un nómeno, sino en cuanto es imposible que lo elimine: no puede eliminar todo resto de «cosa en sí», ni tratarlo con la trascendencia del concepto de Ser con que piensa y habla de él.

En cierto grado, menor naturalmente, aparece también la objeción precisamente en el tomismo por el mismo motivo. Si en el contenido del concepto de Ser hubiera virtual o implícitamente la

7. DM 2,2,14: *Creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium ejus propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo; qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei, et similiter ex esse accidentis, esse substantiae.*

multiplicidad (criatura, Creador; substancia, accidente...) entonces al no haber este puente «uno» no quedaría lugar más que para la Analogía de proporcionalidad, que no afirma *qué son* los otros analogados, sino la *relación* semejante que habría entre dos desconocidos, como entre dos que ya conozco.

Se comprende que Aristóteles usase la Analogía de proporcionalidad, supuesto que él no llegaba a la suprema trascendencia del concepto de Ser, como hemos indicado varias veces; pero en este caso no podía, sin corregir su posición inicial, dar conceptualmente el paso al Ser Necesario e Infinito.

Hasta bien entrado el presente siglo los autores tomistas solían defender la sola Analogía de proporcionalidad, y solían atacar la Analogía de atribución, acusando equivocadamente a Suárez de que defendía una Analogía «extrínseca», porque Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, había definido la de atribución como extrínseca; pero sin advertir que el punto de partida inicial era radicalmente diverso en Suárez, respecto del de Aristóteles, en este punto. Si Suárez no hubiese puesto esta suma trascendencia o unidad en el concepto de Ser (no admitiendo por otro lado un «acto físicamente ilimitado») naturalmente no habría tenido entonces base conceptual para pasar de la criatura al Creador; pero lo que él decía era enteramente diverso, aunque seguían a coro acusándole sin haberlo leído a fondo.

Ahora en cambio todos los tomistas admiten ya la Analogía de atribución. Lo que hizo cambiar a los tomistas del modo de hablar y de concebir, fue ocasional: la impugnación de que fueron objeto por parte de los modernistas que les acusaban de agnosticismo. Una ecuación de primer grado con dos incógnitas es insoluble: ahora bien, decir: el Ser de A, que conozco experimentalmente, es a A, que conozco experimentalmente, como el Ser de X, que no conozco en mi experiencia, es a X que no conozco en mi experiencia, es dejarme enteramente agnóstico en cuanto a lo que es «X» y en cuanto al «Ser de X».

Pero aun cuando los autores tomistas ya suelen admitir la Analogía de atribución, no obstante no advierten que ésta tiene sentido dentro del sistema de Suárez, por la unidad totalmente trascendente del concepto de Ser, pero no tiene sentido en el sistema tomístico, tal como ellos lo exponen. ¿Con qué derecho se predicará *una forma* como intrínsecamente constituyendo a todos los analogados, si no ponen dándole soporte por debajo esta *verdadera unidad*? La Analogía de atribución sólo es concebible en el supuesto de que se exprese una noción verdaderamente una, que si bien con diversa plenitud o con diversa perfección de dependencia causal se predicará de uno y de otro (por cuanto el Efecto es sólo vestigio de la Causa), no obstante convenga constituyendo intrínsecamente a todos los analogados, dando pie a esta unidad representativa o conceptual.

Pero si se dice: esa noción es *explícitamente* «una», pero *implícita o virtualmente* «múltiple», entonces habríamos de decir, que explícitamente hablamos de Dios partiendo de la criatura, pero que implícita o virtualmente somos agnósticos.

No parece que resuelva la cuestión apelar al *Esse* que sería uno de los dos coprincipios que darían unidad al concepto de *Ente*. La unidad del *Esse* o *Ser*, sería la solución. No obstante no parece solución satisfactoria. En efecto, en tanto esta solución sería satisfactoria, en cuanto se tuviera intuición inmediata de este *Esse* o coprincipio del *Ente*: pero en este caso, ya se habría dado la plena trascendencia que buscamos poniéndola en lo que responde al concepto de *Ser* o *Esse*; con el agravante de que si se mantuviese que el objeto formal del entendimiento es el *Ente*, pero que hay una intuición extraconceptual del *Esse*, entonces estaríamos colindando con el ontologismo por un lado (la mente sería «*facultas divini*» en sentido propio) y por otro rozaríamos con el panteísmo (por cuanto en el momento constitutivo *extramental*, un *Esse* indiferenciado se comunicaría intrínsecamente a la criatura como forma constitutiva, actuando así una *Esencia* finita, o no se comunicaría y sería *Infinito*, *Dios*); y si no se dijese que el objeto formal del entendimiento es el *Ente*, sino este *Esse*, además se hallarían con otros problemas insolubles, como es distinguirlo realmente de la *Esencia*, que no teniendo ningún *Esse* en cuanto contradistinta realmente, no habría de ser en nada inteligible o verdadera, ni tener la *Unidad*, ni la *Perfección* que no obstante tiene, al contraer o limitar; y lo mismo dígase de la *Materia prima* concebida como pura potencia, etc.

IV. *El orden absoluto del Ser*

Ya hemos indicado que Suárez, en el primer contenido singular que se ofrece a una mente que psicológicamente esté desarrollada, descubre que es portador de la absoluta necesidad de no poder no ser en cuanto sea: el universal está en el singular.⁸ Por lo mismo, por

8. AN 2,14,1: *Species rerum singularium, quae naturas etiam universales non abstractas, sed prout in singularibus sunt, repraesentant; DA 4,3,12: Quoniam in inferiori omnia superiora continentur, sicque species repraesentans illud sufficiens principium est cognoscendi ista [...] intellectus agens a principio imprimit tantum speciem rei singularis, per illamque possibilis attingit tam singulare ipsum, quam universalia in eo contenta; DA 4,3,15: Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium, et convenientia illorum, ut ab illis abstrahatur natura communis: ergo prius concipitur singulare, quam universale. Confirmatur: nam rudes, quia unicum vident solem, conceptum Solis in communi non formant, sed illius tantum quem vident,*

su total trascendencia o unidad, descubre que es portador de la radical semejanza en cuanto Ser, es decir, de la absoluta universalidad y necesidad, o ilimitación del concepto objetivo de Ser, o sea de la aptitud para existir.

Por ello es evidente que si niega que la base objetiva del carácter absoluto de la Metafísica sea un coprincipio ilimitado o Esse (un coprincipio óntico realmente distinto), es evidente, decíamos, que ha de admitir que hay un elemento ilimitado, el cual es que esta radical «semejanza» en cuanto al mismo Ser es totalmente ilimitada, pues puede ir desde el Necesario hasta el contingente, desde su substancia al accidente, desde el actual a la esencia meramente posible: esta radical semejanza es el elemento «óntico» de Suárez, que por su ilimitación funda el orden absoluto del Ser.

Esta es la razón por la cual en la misma Disputación en que niega la distinción real Esencia-Existencia (la Disputación XXXI) escribe una Sección (la XII) dedicada a los «posibles», cuyo contenido también verifica la noción de Ser.

Ahora bien, así como Santo Tomás en las pruebas explícitas de la existencia de Dios no desarrolla la cuestión de la prueba por las Verdades Eternas (quizá por temor a un posible abuso de parte de los averroístas, que admitiendo un solo entendimiento agente, lo consideraban divino) pero admite los elementos esenciales de la prueba de la existencia de Dios por las Verdades Eternas o «posibles», prueba que algunos quieren ver en la 4.^a vía, otros en la 3.^a; del mismo modo Suárez, cuando da la prueba explícita de la existencia de Dios, apela a la Causalidad y Necesidad, pero nos da todos los elementos requeridos para la demostración de la existencia de Dios por el carácter absoluto de la verdad.

Se parte de la refutación a posteriori del relativismo o escepticismo, admitiendo con ello, 1.^o la verdad *absoluta* hasta el concepto de Ser; 2.^o por tanto *trascendente*; de ahí se infiere lógicamente que ha de haber un Ser e Inteligencia, Necesario, que por ser radicalmente autofundante y fundante de esta absoluta necesidad e ilimitación del Ser, dé con ello una razón suficiente del carácter absoluto de la verdad.⁹

ut quisque etiam apud se compertum habebit, antequam hasce abstractiones noverit: ergo formatur prius conceptus hujus Solis, quam Solis in communi, ille autem conceptus apud intellectum est, cum ridiculum sit existimare rusticos homines nunquam intellectu solem concipere, cum circa illum utrunque ratiocinentur, etc.

9. Véase mi estudio: *Desde la admisión de la verdad necesaria hasta la demostración de la existencia de Dios*. Pensamiento 8 (1951), 31-52; fue reproducido en la obra: *Estudios de Metafísica. Verdad-Certeza-Belleza*, Libros «Pensamiento», Serie Estudios, núm. 2, Barcelona 1959, capítulo V.^o págs. 117 y ss.

Así, pues, Suárez recalca la oportunidad de fundamentar el orden absoluto del pensamiento y de la Metafísica;¹⁰ pero no puede hacer radicar como en última instancia en los seres contingentes una exigencia absoluta, pues si no tuviera más base existencial que la de los contingentes, cayendo o pudiendo caer, éstos (como contingentes) también caería su exigencia absoluta: luego no sería absoluta.¹¹ Husserl vio bien este problema: pero para no caer por un lado en el psicologismo que sin rebasar el orden empírico sensible no admitía ni fundaba el orden absoluto de las Esencias; ni admitir por otro lado la radicación de las Esencias en un Existente Necesario totalmente trascendente, Dios (el cual habría por lo mismo eliminado su pretensión de una Filosofía de lo «inmediatamente dado», no inferido) prefirió caer en el idealismo monodológico, de un Yo trascendental, que fundaría el horizonte absoluto del Ser. Pero con ello salieron de todas partes las contradicciones: no podía evitar lógicamente el solipsismo, ni explicar por qué coinciden entre sí varias mentes o varios «yo» proyectando cada uno un horizonte absoluto concorde con los de los más, o bien tener que admitir que el «yo trascendental» fundante de este horizonte absoluto sería *uno solo*, con lo cual ya en realidad en vez de ponerlo como «trascendental» lo ponía como «trascendente» y caía en las objeciones que él mismo había formulado contra el idealismo absoluto y contra Kant.

Por ello se deja sin explicación este carácter absoluto a menos que se admita una Inteligencia Eterna; pues si no se admite una universalidad que «por sí y necesario convenga a la naturaleza» al modo platónico, o al modo como Fonseca concedió, «juzgo —dice Suárez— que los universales no se pueden decir eternos de ese modo, a no ser en orden a algún entendimiento que sea eterno, como expresamente dijo Santo Tomás»;¹² y también añade Suárez que no habría «verdad eterna» en este orden absoluto de los enunciados, «si no es

10. DM 31,12,38: Quia si, ablata existentia, perit essentia, ergo propositiones illae in quibus praedicata essentialia de re praedicantur, non sunt necessariae, neque perpetuae veritatis; consequens autem est falsum, et contra omnium philosophorum sententiam. Quia alias omnes veritates circa creaturas essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia haec solum est de veritatibus necessariis. Sequela probatur, quia si, ablata existentia, essentia nihil est, ergo nec est substantia, neque accidens, et consequenter neque corpus, neque anima, neque alia hujusmodi; ergo nullum essentialiale attributum potest de illa jure praedicari.

11. DM 31,12,38: Si connexio illa talis praedicati cum subjecto aeterna est, inquiri quid sit extra Deum, nam vel est aliquid, vel nihil; si aliquid, quomodo est aeterna sine causa efficiente? Si nihil, mirum quidem non est quod efficientem causam non habeat, mirum tamen est quod possit esse aeterna, aut quod sit realis connexio, si nihil est.

12. DM 6,7,7: Existimo Universalia non posse dici aeterna illo modo, nisi in ordine ad aliquem intellectum, cui aeternus sit, ut expresse dixit D. Thom., in dicta solutione ad secundum [I.^a, q. 16, a. 7, ad 2].

en cuanto están objetivamente en la mente divina, porque subjetiva o realmente en sí no son nada, ni objetivamente en otro entendimiento»¹³ que sea contingente.

Habiendo *inferido* ya este Entendimiento Eterno, Necesario e Infinito, entonces sí, para nosotros que no procedemos *intuyendo* a Dios sino los seres contingentes en que vemos realizada esta exigencia absoluta y que desde ahí pasamos a la noción de Ser, ésta será «lógicamente» anterior a nuestro conocimiento de Dios; y por tanto respecto de lo que conocemos sobre su visión o su voluntad.¹⁴ La solución que da Suárez para explicar esta prioridad lógica, es por demás luminosa: así como con el Ser se nos manifiesta este orden absoluto, en el mismo grado en que concibamos un ser, nos aparecerá también absolutamente su atributo de Unidad; siendo lógicamente anterior el conocimiento del Ser al conocimiento de Dios, también es lógicamente anterior esta absoluta exigencia de no-contradicción o necesidad del condicional, o sociabilidad de las notas.¹⁵ Tenemos, pues, que físicamente está radicada en Dios como en fundamento último, una necesidad e ilimitación que ante nuestra evidencia lógicamente antecede a nuestro conocimiento de Dios.

Ya se advierte que está con esto estrechamente enlazada la consecuencia de no admitir, como decíamos desde el comienzo, ningún

13. DM 31,2,8: Nunc breviter respondetur cum D. Thoma, 1.^a part., quaest. 10, art. 3, ad 3, ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant objective in mente divina, quia subjective seu realiter non erant in se, neque objective in alio intellectu.

14. DM 31,12,40: Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras; nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie.

15. DM 31,12,46: Semper ergo restat difficultas tacta, quomodo, scilicet, si objectum illud in se nihil est, possit ex se habere talem connexionem praedicatorum, ut fundet aliquo modo necessitatem talis scientiae, et talis veritatis, ac talis exemplaris. Ad hoc dicendum videtur, hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremorum, quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum conjunctionis praedicati cum subjecto, tamen in re nihil est praeter ipsam rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietatis entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente, seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui objici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia, nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros.

coprincipio ilimitado en la realidad extramental, fundante del orden absoluto del Ser, como coprincipio universal realmente distinto,¹⁶ y por tanto que fundase la verdadera unidad o total trascendencia del contenido de la noción de Ser.

Es verdad que hay distancia infinita entre nuestro entendimiento finito y Dios Infinito; pero siempre *dentro del orden del Ser*, que como absoluto o absolutamente universal, todo lo abarca y trasciende¹⁷ con la intrínseca semejanza que fundada en la Creación, explica también la Analogía del Ser.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

16. DM 6,4,13: In multiplicatione individuorum ejusdem speciei non est in re alia communicatio naturae, quam assimilatio et convenientia quaedam inter ipsa individua; unde neque est in natura communi secundum se alia aptitudo ut communicetur multis, quam sit in ipsis individuis non repugnantia habendi alia similia [...] Si autem (ut magis verba sonant) naturam posse multiplicari multis, intelligatur per modum superioris aptitudinis cujusdam naturae communis, quae, cum una sit, concipiatur tanquam sese diffundens et communicans multis, hoc est opus rationis, et modus intelligendi noster; nam in re nihil hujusmodi antecedit, neque necessarium est ad multiplicationem individuorum inter se similium; DM 6,3,8: Aliud etiam falsum videtur in ea objectioni supponi, scilicet, naturam specificam, verbi gratia, esse ordine naturae priorem individuis, et ut sic habere unitatem illam praecisionis, seu numeralem communem; nam, si sit sermo de prioritate reali, id est, fundata in aliqua reali causalitate, seu habitudine, vel ordine reali, id non est verum, tum quia, ubi non est distinctio ex natura rei, non potest esse realis ordo vel causalitas. Tum etiam quia neque in ratione existendi, neque in esse essentiae, potest intelligi talis prioritas. Primum patet, quia, si aliquis est ordo, potius natura specifica existit, quia aliquod ejus individuum existit, sicut Aristoteles dixit de primis et secundis substantiis. Secundum patet, quia esse essentiae praecisum ab existentia, nihil aliud est quam entitas rei in esse possibili, ut infra ostendetur; probavimus autem, etiam hoc modo universalialia esse possiblea ratione singularium possibleum; DM 6,4,13: Ut individua possint in re multiplicari in eadem specie, non est necessaria talis capacitas, quae in re ipsa praecedat in natura, sed sufficit ut in individuis nulla sit proprietas ratione cujus eis repugnet habere alia similia.

17. DA 4,6,4: Se plantea la objeción siguiente: Obiicies tamen contra conclusionem. Intellectus noster finitus est, Deus autem infinitus: non ergo potest ab illo cognosci, cum inter intellectum et intelligibile debeat inveniri proportio: finiti vero ad [in]finitum nulla potest cogitari. — A lo cual responde: Quidquid autem entitatem habet, comprehenditur adaequate sub objecto intellectus nostri, ut cap. I. visum est: ideoque est aliquo modo proportionatum cognitioni illius, proindeque potest ab illo utcumque intelligi.