

## EN TORNO AL OCKAMISMO DE SUAREZ

Todavía es reciente la voluminosa obra que con pujos de investigación exhaustiva ha dedicado CARLOS GIACON (S. I.) a la histórica figura de Guillermo Ockam (1). No se trata de una biografía del famoso nominalista, ni siquiera de compendiar los puntos culminantes de su ideología. Giacon ha querido trazar la historia del Nominalismo en su conjunto personalizándolo en el célebre franciscano.

La crítica, aunque muy parca, ha reconocido los méritos del investigador italiano en presentar una obra históricocrítica sobre la formación y decadencia de la Escolástica. No han sido las circunstancias extrínsecas y ambientales las más oportunas para que esta obra tuviese todo el eco que se merecía, ni siquiera para que los críticos de las diversas zonas de estudio interesadas manifestaran con amplitud su opinión. Entre las escasas reseñas que hemos podido ver, a vuelta de otros reparos fáciles siempre de objetar a obras de este género, se ha notado entre los que se interesan por las doctrinas suarezianas coinci-

---

(1) CARLOS GIACON, *Guiglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*. (Pubblicazioni dell'Università del S. Cuore. Serie prima: *Scienze Filosofiche*, volumen XXXIV). Milano, 1941. La obra está dividida en dos tomos de XXI-444 págs. el primero, el segundo contiene las páginas 445-764, además de VIII págs. que rep'ten los capítulos del sumario correspondiente a este segundo tomo. En realidad, se trata de un único volumen, dividido en dos por razones meramente extrínsecas, que no afectan a la construcción orgánica de la obra.

dencia marcada al registrar un desenfoque de importancia en la figura del Doctor Eximio esbozada por Giacon.

Se trata del capítulo final de la obra, mirada sintética de conjunto, sobre el rastro dejado por Ockam en la historia de la filosofía y sobre sus influjos en el pensamiento moderno. El capítulo está redactado conforme a este guión: *Valor de la obra ockamista, fallos y deficiencias. Proscripciones, condenas y victorias. Causas del triunfo. Lutero: doctrinas y método. Suárez: algunas tesis gnoscológicas y metafísicas. Humanismo, Renacimiento y filosofía moderna. El Nominalismo y el materialismo de Hobbes. Locke: la cámara oscura y la materia pensante. Berkeley. El Escepticismo de Hume. Descartes: más allá del Nominalismo ockamista. Malebranche. Spinoza y el monismo de la sustancia. Leibniz: del Nominalismo al monadologismo. Kant: las formas "a priori", la existencia de Dios y el problema del mal.* En la construcción arquitectónica de este capítulo, que revela en su autor gran visión de perspectiva, hay una columna que parece colcada fuera de lugar: ha llamado la atención que en la línea Lutero-Kant, que atraviesa los nombres de Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, quedase incluido el nombre de Suárez, con lo que el sentido histórico de Suárez en el campo de la filosofía parece injustamente falsificado y aun positivamente calumniado (2).

(2) J. IRIARTE, al hacer recensión de la obra en la revista *Razón y Fe*, t. 126 (1942), págs. 335-6, advierte: «En lo que diserta sobre las derivaciones de Ockam en la filosofía moderna, alabando y mucho la investigación, por lo acertada y oportuna en sus líneas genera es, háy algo que anotar. Lutero, Suárez, el grupo renacentista, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant es una enumeración que está así en el libro, seguramente con gran sorpresa y casi escándalo de propios y extraños. Y más cuando se lea que Suárez «intentó la difícilísima síntesis de las tres grandes corrientes escolásticas de su tiempo: el escotismo, el tomismo y el occamismo» (p. 679). El Suárez que dominó con su metafísica y fué llamado el «Papa de los metafísicos» no es, desde luego, uno más en la lista arriba señalada; y, como superación que fué, implica muchos de los escolásticos anteriores a él, pero en fuerza de un principio intrínseco y natural a toda labor que tiene en cuenta lo pasado, no por propósitos de ir a una conciliación o eclexis más o menos artificiales, de las que sólo caben en testas de escaso vigor mental».

(2 bis) RAMÓN CEÑAL juzga en la revista *ESTUDIOS ECLESIASTICOS*, t. 16 (1942), pág. 566: «Cierra la obra un interesante excursus

Concretamente, Giacon ve en Suárez a un pensador que no quiso contentarse con ser simple comentador de doctrinas ajenas, sino que aspiró a domínar la especulación escolástica para exponerla de modo propio y según las necesidades de los nuevos tiempos. Es verdad, reconoce Giacon, que se declaró discípulo de Santo Tomás, y que de hecho puede llamarse su obra, en sentido muy amplio, un comentario de Santo Tomás. Pero a la vez intentó la dificultosísima síntesis de las tres grandes corrientes que en su tiempo atravesaban el campo de la escolástica: tomismo, escotismo y nominalismo. Muestra palpable de estos intentos de Suárez es para Giacon la frecuencia con que en sus escritos cita los nombres de Santo Tomás, Escoto y Ockam, sea para defenderlos, sea para refutarlos. Juntos con Ockam vienen no pocas veces Auréolo, Durando, Padre d'Ailly y Gabriel Biel. Giacon reconoce en esta actitud suáreziana un noble fin apolo-gético, el de hacer ver a los protestantes que las discordias de los teólogos católicos no llegaban a lo profundo.

Valorando Giacon el resultado de estos esfuerzos de Suárez, particularmente en la gnoseología y la metafísica, halla que Suárez no logró hacer suya la parte más íntima de las doctrinas de Santo Tomás, sino que en las tesis más características y significativas resultó el punto de vista por él adoptado escotístico-ockamístico, y ello porque Suárez no supo basar sus especulaciones filosóficas en el conocimiento del universal y en la teoría de acto y potencia (3).

Este enfoque fundamental de la actitud suáreziana ante las

---

histórico, que nos pone de manifiesto el funesto influjo del occamismo en el pensamiento moderno... Pero no podemos disimular nuestro disgusto al ver entre los autores aquí citados al Doctor Eximio, P. Francisco Suárez, y en serie nada menos que abra Lutero... Ya antes (página 276) insinuaba el P. Giacon que la filosofía española, en su época de mayor esplendor, dejóse contagiar no poco del nominalismo entonces de moda, y que Suárez en especial «acettò non pocch' punti di vista del nominalismo, e li trasmise alla successiva speculazione»... El P. Giacon se complace en mostrar las coincidencias entre Suárez y Occam; pero en esos puntos tanto derecho hay a decir que el jesuita español sigue a Occam como a una tradición escolástica digna de todo respeto. Giacon mismo nos dice que el Nominalismo no es tanto un conjunto de tesis cuanto una mentalidad, un espíritu; yo no dudo en afirmar que en espíritu y mentalidad entre Occam y Suárez la distancia es verdaderamente polar...»

(3) GIACON, loc. cit., pág. 679.

corrientes doctrinales de su tiempo y de los resultados de ella originados, no es nuevo. Antes que Giacón había dado el mismo sentido a la posición suareziana L. MAHIEU en su obra sobre la filosofía de Suárez (4); y aparte de que también Mahieu incluye en el influjo nominalista ejercido por Suárez en su posteridad filosófica a Descartes y a Leibniz, y aun a Locke (5), coinciden estos dos críticos de Suárez al determinar la posición fundamental de éste ante las corrientes filosóficas. Mahieu ve aproximarse en mutua oposición al Tomismo y al Escotismo y con ellos como reacción al Nominalismo (6). ¿Cuál es la actitud de Suárez ante los tres grandes sistemas? Según Mahieu, Suárez quiere valerse y aprovecharse de las críticas que los tres sistemas mutuamente se hacen, añadiendo por su parte los puntos de vista personales; es Suárez minucioso y metódico en exponer los argumentos de los sistemas, y de ordinario logra establecer de manera clara y completa el estado de la cuestión. Pero esta misma escrupulosidad parece dañar a la firmeza de juicio, y vemos, en consecuencia, a Suárez vacilar ante las opiniones sin fijar una propia, dándose el caso de manifestar soluciones divergentes en una misma obra y aun en una misma discusión.

Con todo, enjuiciando en su conjunto la actitud de Suárez, cede ella, sigue afirmando Mahieu, a la tendencia escotista o a la ockamista, por más que su obra teológica se presente como un comentario a la Suma de Santo Tomás siguiendo su orden con regularidad (7). Mahieu, al fin de su obra reconoce que el suarezianismo fuera una tentativa de mitigar las doctrinas de

(4) L. MAHIEU, *François Suárez. Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa Théologie*. XVII-531 págs., París, 1921. La obra está dividida en dos partes, histórica la primera, filosófica y teológica la segunda. Como conclusión de la obra presenta un estudio de conjunto sobre el suarezianismo, que indudablemente ha influido en la orientación de Giacón al hacer su estudio de Suárez.

(5) L. MAHIEU, *loc. cit.*, págs. 517, 518, 519, 522.

(6) Muchas discusiones ha habido en torno al verdadero sentido histórico del Nominalismo. Mientras para unos es una simple reacción contra el Tomismo y una consecuencia del Escotismo, para otros su aparición es independiente de estos sistemas, y procede de las mismas fuentes de que provino el Nominalismo en la época anterior.

(7) *Ib.*, págs. 498-9.

Ockam y llegar así a conciliarlas con las de Santo Tomás y su mayor intérprete Cayetano; esta tendencia fué un factor histórico que explica el éxito logrado, pero también determinó un influjo maléfico en la posteridad, por situarse Suárez casi constantemente en oposición, no ya con la escuela tomista, sino con Santo Tomás directamente (8).

Es evidente la coincidencia de Mahieu y Giacon al enjuiciar el conjunto de la actitud de Suárez ante las corrientes sistemáticas de su tiempo. Ciñéndonos de nuevo a Giacon hemos de examinar con detenimiento algunos aspectos de sus acusaciones particulares. Por lo que hace a la Psicología, Giacon encuentra una coincidencia fundamental entre Ockam y Suárez en admitir el conocimiento directo del singular, concepción que influye luego en la teoría del entendimiento agente. Pero no es nuestro intento examinar aquí las observaciones psicológicas de Giacon, sino las metafísicas, ni aun éstas todas, sino las que se refieren a la idea del ser, prescindiendo de las que van en torno a la doctrina sobre acto y potencia.

## I

## DOCTRINA DE OCKAM

Según Giacon, llevado Suárez de su afán conciliador de diversas tendencias, adoptó también en la metafísica las tesis propias de la especulación nominalista. Suárez admite, sí, que

(8) *Ib.*, págs. 522. Mahieu aplica a Suárez las frases que MORELLES, editor de Domingo de Flandes, escribía en 1621 acerca de algunos intérpretes contemporáneos de Santo Tomás: «Quidam D. Thomae expositores se vocant ut hoc specioso titulo libros suos exornent, quorum aliqui aperto Marte contra S. Thomam pugnánt. Aut enim impugnant eius conclusionem, aut rationem quae illam probat improbant, aut infirmitatis eam arguunt, aut exemplum ab eo allatum tamquam rem futilem et nullius momenti explodunt, aut denique... modum eius loquendi condemnant». Afirma, efectivamente, Mahieu que cuando Suárez se aparta de Santo Tomás, más de una vez lo hace en compañía de algún tomista más o menos mitigado, Cayetano (tomista mitigado?), Hervé, Vitoria, Soto, Medina; con la diferencia de que estos autores tienen divergencias de detalle, mientras que Suárez resulta una suma de todas las divergencias.

el concepto de ente sea análogo, pero es un concepto con verdadera y propia unidad. Giacon apoya esa su afirmación en sólo un texto de Suárez: "His ergo distinctionibus praetermissis, dicendum est conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse *unum, re et ratione praecisum* ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum (Disp. Met. 2, 1, 9)". De esta posición de Suárez deduce a las inmediatas Giacon consecuencias amplísimas. A saber: el concepto de ente resulta en Suárez verdadero y propio universal, que prescinde de las diferencias particulares contractivas, y es aplicable unívocamente a los inferiores contenidos y representados en él (9).

La trascendencia metafísica de estas acusaciones sumariadas por Giacon contra Suárez es manifiesta. No son nuevas, pues más o menos han sido repetidas con mayor o menor relieve por quienes siguen la escuela tomista. Giacon aporta una novedad al referirlas: su dependencia de Ockam.

Este punto merece un examen detenido. Es necesaria una comparación de las posiciones tomadas por Suárez en la Ontología propiamente tal con las del franciscano inglés. De las de éste ha hablado Giacon en su obra al exponer en la sección segunda la Metafísica de Ockam; el capítulo primero de ella resume la Ontología. Habremos de examinar, con todo, directamente al mismo Ockam, pues las referencias de Giacon resultan insuficientes (10).

---

(9) GIACON, loc. cit., pág. 682: «In questo modo il concetto di ente diveniva un vero e proprio universale, che prescindeva dalle particolarì differenze contraenti, univocamente applicabile agli inferiori, in esso contenuti e rappresentati».

(10) Nuestro estudio se basa principalmente en el *Comentario al libro de las Sentencias*. GUILHELMUS DE OCKAM, *anglici super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones*. El Explicit dice así: «Haec sunt quae M. Guilhelmus de Ockam super quattuor sententiarum libros scripta reliquit, inter quae si qua offendantur discrepantia, danda est venia auctori, qui (veluti profitetur) in diversis locis diversàs nunc recitat nunc insequitur opiniones. Porro impressori etiam gratiae sunt referendae qui ea tam fideliter et tam terse ad optimi maximi salvatoris nostri laudem et studiosorum commoditatem multiplicavit. Impressus est autem hoc opus Lugduni per M. Johannem trechsel a'emannum, virum huius artis solertissimum. Anno Domini nostri MCCCCXCV. Die vero decimae mensis novembris». También usaremos los *Quodlibet*, cuya referencia daremos oportunamente.

Con muy buen acierto inicia Giacon su exposición de las doctrinas ontológicas de Ockam con observaciones generales sobre su actitud fundamental. Por de pronto, nos quita Giacon toda esperanza de encontrar en Ockam una visión comprensiva de toda la realidad en general, o teorías generalísimas que ilustren los aspectos íntimos de la realidad en toda manifestación suya. Los presupuestos gnoseológicos del nominalista juegan papel decisivo cuando se sitúa ante el mundo de las realidades. Ockam no conoce sino el singular concreto; por ello tacha de simples construcciones conceptuales abstractas esos aspectos generales, comunes y universales de los seres: fijarse en ellos, para así llegar a penetrar en el núcleo mismo del ser, es ilusión, es entretimiento con simples conceptos. El concepto de ser es uno de tantos conceptos universales, el cual, por consiguiente, deberá ser estudiado con la misma indiferencia y con el mismo método que se emplee para el análisis de otros conceptos (11).

El primer punto que concretamente estudia Giacon en la Ontología de Ockam es la cuestión de la univocidad del concepto de ser con las consecuencias monísticas que de su negación resultan.

El estudio de Giacon se apoya paso a paso en la cuestión nona de la distinción segunda del libro I de las Sentencias. Vamos a situar esta cuestión en el contexto de Ockam.

La distinción II del Maestro de las Sentencias trata de la unidad de la divina esencia y de la trinidad de personas. Las dos primeras cuestiones que se propone el Maestro Franciscano indagan la mayor o menor identidad entre la esencia divina y sus atributos. Con esta ocasión plantea una cuestión puramente filosófica, a saber, la tercera: *utrum aliquid reale possit distinguí secundum rationem ab aliquo reali*, donde trata de los fundamentos de la distinción de razón. Con estas tres cuestiones concluye el primer tema que al explicar la distinción segunda quería exponer: *Quaeram primo de unitate divinae essentiae ad perfectiones attributales*. El segundo tema propuesto envuelve ya lo que a nosotros nos interesa: *Secundo de identitate et diversitate divinae essentiae ad creaturas*. Este tema ha de ser desarrollado también paulatinamente; y así, la cuestión cuarta pregunta: *An*

(11) GIACON, loc. cit., págs. 446-7.

*Deo et creaturae sit aliquid commune univoce praedicabile essentialiter de utroque.* Ockam reconoce que para tomar una decisión en este punto y en otros muchos que se han de tratar es menester fijar de antemano con precisión la naturaleza del unívoco y del universal. Así, pues, estudiando ya el universal pregunta en esta cuarta cuestión *Utrum illud quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci sit aliqua vera res extra animam intrinseca et essentialis quibus est communis et univoca distincta realiter ab illis.* El desarrollo de este punto llena doce páginas del incunable. La siguiente pregunta, cuestión quinta, es ésta: *Utrum universale et univocum sit vera res extra animam realiter distincta ab individuo, in eo tamen realiter existens, realiter multiplicata et variata.* La tercera pregunta es la siguiente (cuestión sexta): *Utrum aliquid quod est universale et univocum sit realiter extra animam ex natura rei distinctum ab individuo quamvis non realiter.* Las treinta columnas dedicadas a este punto no son para Ockam preparación suficiente para entrar por fin en materia. Todavía necesita aclarar dos dudas más: *Utrum illud quod universale et commune univocum sit quodcumque realiter a parte rei extra animam* (q. VII), y *Utrum universale univocum sit aliquid reale existens alicubi subjective.*

Ahora, finalmente, es cuando Ockam plantea el segundo punto del comentario a la distinción segunda: *Utrum aliquid universale sit univocum Deo et creaturae.* Para terminar todo el comentario le basta con añadir todavía una cuestión que determine *Utrum tamen sit unus Deus* (q. X).

Este marco en que se encuadra la cuestión nona, en la cual rebusca Giacón la solución al problema de la univocidad del ser en Ockam, nos revela ya mucho. Es una orientación típicamente Nominalista la que se imprime al problema, el cual, en consecuencia, resulta un problema propiamente dialéctico más que un problema metafísico. Ockam no analizará lo que es el ser en sí mismo y lo que su esencia implica, lo que el ser dice en Dios y en la criatura, sino que al concepto de ser aplicará como a otro concepto cualquiera la dialéctica del concepto unívoco, equívoco, denominativo..., y con esas bases sin más quedará resuelto el problema propuesto.

No nos hemos detenido a estudiar las soluciones de Ockam a las cuestiones propuestas, pues dadas sus tendencias generales no caben sino respuestas radicalmente nominalistas, conocidas ya por los lectores.

Y entremos ya en la cuestión nona, en que directamente se pregunta si puede darse un unívoco universal respecto de Dios y de la creatura. Verdad es que el enunciado de la cuestión no toca explícitamente al concepto del ser, pero a lo largo del desarrollo Ockam fijará su atención en este punto, y podremos determinar su posición respecto del problema que nos interesa.

Comenzada la discusión, refiere Ockam las dos opiniones fundamentales en esta manera:

«In ista quaestione respondetur a multis quod nullus conceptus nec aliquod universale est commune univocum Deo et creaturae. Aliqui autem tenent quod est aliquis conceptus univocus Deo et creaturae, puta conceptus entis» (12).

Queda así enunciada la diferenciación fundamental de las posiciones ante estos problemas, la posición de Santo Tomás y la de Escoto.

Antes de proponer Ockam la doctrina propia hace un estudio de la de Escoto, con la cual está de acuerdo en lo fundamental, es decir, en admitir la univocación del concepto del ser, pero no en todo:

«Quamvis ista opinio quantum ad conclusionem principalem quam tenet sit vera, videtur tamen in duobus deficere. Primo quia illae rationes illo modo quo nunc fiunt non videntur concludere, saltem earum aliqua. Secundo est falsum quod dicit, quod ens aliquibus est commune univocum et non omnibus existentibus a parte rei» (13),

refutando así en esta segunda parte la opinión escotista, la cual niega que las diferencias últimas y las pasiones del ser sean *ens*.

Ahora ya al *Venerabilis Inceptor* corresponde exponer su propia doctrina. Realizará su propósito ordenadamente conforme al siguiente programa:

(12) OCKAM, I *Dist.*, II q. II A. En esta primera edición que manejamos no van numerados los folios, pero sí hay letras marginales, por medio de las cuales resulta fácil identificar las citas.

(13) OCKAM, *ib.* C.

«Ad quaestionem ergo dico, quod Deo et creaturae est aliquid commune univocum. Circa quod sic procedam. Primo videndum est de univoco quid sit univocum, quia quid sit universale dictum est. Secundo quomodo univocum se habet ad sua univocata. Tertio quod Deo et creaturae est aliquid univocum. Quarto quod quibuscumque existentibus quomodocumque extra animam est aliquid commune univocum» (14).

Estos mismos pasos hemos de seguir nosotros en la exposición de la doctrina ockamística, aunque alguno de los puntos indicados hemos de completarlo con elementos tomados de otras exposiciones de Ockam acerca de la misma materia.

## § 1

### *Quid sit univocum*

Ockam, con buena lógica, quiere fijar ante todo lo que entiende él por concepto unívoco. Con toda lealtad había hecho esto mismo respecto de Escoto al desarrollar el punto de vista de éste, para no discutir sobre términos diversamente entendidos. Según él, Escoto entiende de la siguiente manera el concepto unívoco:

«Primo ergo dicunt quod est aliquis conceptus univocus Deo et creaturae, et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dicunt qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri. Et univocationem sic acceptam probant tripliciter...» (15).

Guillermo Ockam procede por su parte con mucho mayor esmero. Por de pronto, le parece poco exacto, en rigor dialéctico, hablar de concepto unívoco: univocación y equivocación se dicen propiamente de las voces, no de los conceptos, y si de éstos, sólo impropriamente:

(14) OCKAM, ib. J. Sobre la doctrina de los Universales trata GIACON en las páginas 313 y siguientes.

(15) OCKAM, ib. A.

«Circa primum dico quod univocum proprie accipitur pro voce univoca, quia accipitur secundum quod distinguitur contra aequivocum del denominativum, et isto modo nihil est quaerere an ens dicat conceptum univocum Deo et creaturae; sed debet quaeri an sit aliquis unus conceptus alicuius praedicabilis in quid de Deo et creaturis. Et ita extendendo nomen univoci potest improprie dici quod aliquis conceptus est univocus, quia aliquis conceptus est unus, et nec proprie nec improprie debet dici quod aliquis conceptus est aequivocus. Primo ergo videndum est de univoco secundum quod improprie dicitur de conceptu. Secundo secundum quod proprie dicitur de voce vel de signo quocumque ad placitum instituto» (16).

Para el objeto que estamos buscando, a saber, una comparación de la posición de Ockam en esta materia con la de Suárez, es sin duda de gran interés este estado de la cuestión tal como lo propone aquí Ockam, dado que directamente relaciona la univocación, cuando de conceptos se trata, con la unidad del concepto.

El concepto unívoco puede entenderse de dos maneras, según que se oponga al concepto propio o al concepto denominativo.

«Primo modo nullus conceptus unus praedicabilis de pluribus sive per se primo modo, sive secundo modo, sive per accidens, sive necessario, sive contingenter est conceptus univocus, quia nullus conceptus praedicabilis de pluribus est conceptus proprius uni rei de illa praedicabilis et non de alio» (17).

La explicación de este principio tiene observaciones interesantes para mejor comprender la mentalidad nominalista, pues según Ockam, en alguna de las opiniones que en esta materia pueden darse, y él mismo parece ser de ella, ningún concepto abstracto puede ser propio de una cosa, porque nada hay tal que en absoluto no sea posible otro del todo semejante, y entonces aquel concepto abstracto será ya común para ambas cosas y no propio.

Pero de todos modos no es en este punto donde mayor interés pone el Maestro Nominalista, sino en el unívoco que se opone al denominativo.

---

(16) OCKAM, ib. K.

(17) OCKAM, ib. L.

«Alio modo conceptus univocus distinguitur contra denominativum, et tunc omnis conceptus abstractus ab illis quibus est communis non connotans aliquid est eis univocus, et conceptus institutus ad significandum aliquid et ad aliud consignificandum potest esse denominativus vel connotativus positive, vel connotativus negative, et ideo in illa propositione quae est in mente non invenitur aliqua talis praedicatio analoga quando conceptus abstractus ab illis quibus est communis praedicatur» (18).

Es decir, todo concepto abstracto es unívoco respecto a aquellos de los que se ha abstraído. En este punto la actitud es firme y constantemente sostenida.

Sin detenerse a desarrollarlo más pasa Ockam a tratar del unívoco propiamente tal, es decir, del unívoco que se encuentra en los signos convencionales, cuales son primeramente la voz, y luego la escritura o cualquier otra señal. Pero al explicar este unívoco hace Ockam referencias al concepto uno, y debemos recogerlas cuidadosamente.

Este unívoco propiamente tal puede entenderse a su vez de dos modos. Tendrá que aguzar el lector su atención para no perderse en tantas divisiones y subdivisiones: el método dialéctico del Venerabilis Inceptor, sutilísimo por una parte como discípulo de la escuela escotista, nominalista él por otra, y por tanto, atado por necesidad a conceptos, términos y nombres, lleva consigo esta intrincada trama de oposiciones y distinciones, de las cuales como por ensalmo ha de salir al fin la solución del problema propuesto sin jamás entrar en sus intimidades intrínsecas y objetivas.

El unívoco puede entenderse, primero, en cuanto opuesto al equívoco como tal, es decir, sin distinguir uno u otro equívoco. Bajo esta modalidad:

«omne signum institutum una impositione ad significandum plura propter unum conceptum communem praedicabilem de pluribus ita quod conceptus talis et illud signum sint quasi signa ordinata, est signum univocum, et isto modo animal est univocum ad hominem et asinum, et animal praedicatur univoce de homine et de asino et sic de aliis» (19).

(18) OCKAM, ib.

(19) OCKAM, ib. M.

Aun el unívoco propio supone unidad de concepto, y por él ha sido impuesto el nombre unívoco a varios con una sola imposición.

Pero entendido el unívoco como opuesto al denominativo, entoncés hay que tener en cuenta que cabe dar dos sentidos al denominativo, según que se lo tome más o menos ampliamente. En su sentido más amplio es denominativo todo término que se predique de otro, con tal de que al verificar con dos proposiciones la primera, resulte el término denominativo significado por una predicación en oblicuo. Otro modo de entender la predicación denominativa es la predicación hecha simplemente en oblicuo. Va a permitirnos el lector que transcribamos el discurso que traza ahora el Maestro Nominalista, no por la importancia que en sí tiene, sino porque es un buen modelo de su método de raciocinar.

«Accipitur autem univocum à philosopho secundum quod distinguitur contra aequivocum et denominativum quocumque modo praedictorum sit denominativum. Et isto modo accipitur distinctio quia omne praedicatum de alio aut supponit pro re de qua praedicatur nihil aliud consignificando sibi attribui secundum aliquam determinatam attributionem aut non. Si non tunc est praedicatio denominativa, quia in praedicatione denominativa aut terminus subiectus et praedicatus non supponunt pro eodem sicut quando alter eorum sumitur in obliquo et alter in recto... aut si supponat pro eodem tamen per illam propositionem signatur aliqua propositio esse vera, in qua termini non supponunt pro eodem... Si supponit pro eodem nec aliqua talis propositio in obliquo requiratur ad veritatem illius propositionis tunc uterque terminus imponitur ad significandum plura propter aliquem conceptum communem illis pluribus ab illis abstrahibilem et tunc est praedicatio simpliciter univoca; aut non sic uterque terminus una impositione imponitur et tunc est praedicatio univoca» (20).

Menos mal que Ockam mismo nos da al fin de este primer artículo un resumen de las tres maneras de que puede entenderse la univocación: así obtendremos, al menos por ahora, una base para pasar al segundo artículo. Entiéndase el unívoco impropriamente, a saber, *concepto* unívoco, o propriamente *voz* u

(20) OCKAM, ib.

otra *señal* cualquiera *convencional*, puede ser interpretado de tres maneras.

«Uno modo secundum quod praecise praedicatur de pluribus realiter distinctis, quae non sunt una res realiter sed sunt similia.»

Tal univocación no puede darse sino en la especie especialísima, pues solos los individuos de ella son entre sí de tanta semejanza como aquí se requiere.

«Secundo modo dicitur univocum omne praedicabile de pluribus differentibus realiter quae non sunt una res nec etiam sunt simillima, ita quod conceptus unus in quid praedicetur de eis.»

Esta univocidad la tiene el término genérico, que se predica esencialmente de varios que en la realidad no son una misma cosa.

«Tertio modo dicitur univocum praedicabile de pluribus quae tamen sunt una res» (21).

Tal univocación se da en la relación respecto de las relaciones divinas identificadas con una misma esencia.

Como en todo unívoco se supone unidad de concepto, la cual se obtiene por abstracción, distingue Ockam los grados de univocación según la mayor o menor semejanza: mayor en la especie, menor en el género. Fuera de especie y género no admite en este resumen otra univocidad.

Con esta síntesis de los diversos grados de univocación termina Ockam el primer artículo, y pasa a exponer el segundo.

Habrán observado el lector que nada se ha dicho hasta ahora de la analogía, concepto éste que para nosotros sería de máximo interés.

No es él desconocido a Ockam, y hemos de analizarlo según algunas indicaciones al fin de esta cuestión IX se encuentran, las cuales nosotros completaremos con otra exposición contemporánea a ellas. La cuestión XVI del *Quodlibetum IV* pregunta *Utrum praedicatio analogo distinguatur a praedicatione univo-*

(21) OCKAM, ib. N.

*ca, aequivoca et denominativa* (22). Sabido es que fué el Comentario al Libro de las Sentencias la primera obra publicada por Ockam, y que después de ella con poco intervalo de tiempo hizo sacar a luz las siete cuestiones quodlibetales. Por lo tanto, la cuestión que en el primer libro estamos analizando, y esta otra quodlibetal a que ahora recurrimos como complemento, representan una misma época de la mentalidad del Venerabilis Inceptor, y son por lo tanto mutuo comentario (23).

Expuesto, pues, el tema propio de la cuestión que venimos estudiando, propone Ockam algunas dudas sobre los puntos de vista desarrollados a lo largo de ella. La primera versa precisamente sobre la analogía, pues no habiéndola mencionado parece desacertado todo el discurso hecho, ya que puede aún darse otra predicación, la analógica, que no es ni equívoca, ni unívoca, ni denominativa.

Poco se inquieta Ockam con la duda: para él no hay predicación alguna analógica que sea distinta de la unívoca, equívoca y denominativa, tomadas éstas, amplísimamente. Y si se detiene a explicarla ahora es por respeto a otros.

---

(22) *Quodlibeta septem una cum tractatu de Sacramento altaris Venerabilis inceptoris fratris GUILHELMI DE OCKAM anglici, sacrae theologiae magistri, de ordine fratrum minorum*. Manejamos la edición siguiente: Imprensa Argentinae, Anno domini MCCCCXCI. Esta edición no lleva numerados los folios ni letras marginales.

(23) HOFER había intentado separar del libro I los otros tres libros, los cuales ciertamente difieren del anterior en la amplitud de los tratados. Creía Hofer que estos tres libros procedían de la estancia de Ockam en Munich. Posteriormente, PELZER ha sostenido que los cuatro libros proceden de Oxford y fueron escritos sucesivamente sin interrupción, fundando éste su parecer en un Manuscrito descubierto por él en el Vaticano, el cual contiene los 51 artículos de Ockam condenados en Avignon en 1326. Parece que ha prevalecido la opinión de Pelzer. Con todo, ya para esa misma época estaban escritos los *Quodlibet*; por lo tanto, bien podemos considerar como contemporáneos estos escritos, y de no serlo demostrarían la continuidad de Ockam en sostener sus opiniones. Cfr. AUGUSTE PELZER, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326*. Publicado en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* XVIII (1922), 240-270. Hofer apoyaba positivamente su opinión en el *Explicit* de los *Quodlibeta*, que dice así: «Explicitunt quodlibeta septem venerabilis inceptoris magistri wilhelmi de Ockam anglici, veritatum spectatoris acerrimi, fratris ordinis minorum post eius lecturam oxoniensem (super sententias) edita». Si, según la opinión de HOFER, los libros II-IV de las *Sentencias* procedían de Munich, entonces había que situar los *Quodlibeta* después del *Comentario* al libro I.

Tanto en el Comentario a Lombardo como en el *Quodlibet IV* comienza Ockam distinguiendo dos clases de equívocos, *a consilio* y *a casu*.

«Aequivocum a casu est quod significat plurá aequé primo pluribus impositionibus et mediantibus pluribus conceptibus, et ita imponitur uni ac si non imponeretur alteri» (24).

Dos elementos, pues, convergen en el equívoco *a casu*: su referencia a muchos con un concepto particular de cada uno, y además la imposición del nombre, independiente en cada uno de la de los demás.

«Aequivocum a consilio est quod imponitur pluribus impositionibus ad significandum plurá mediantibus pluribus conceptibus, et imponitur uni quia prius imponitur alteri, et hoc propter aliquam similitudinem causantem proportionem» (25).

Aquí se requieren varias imposiciones como en el equívoco anterior, e intervienen también otros tantos conceptos, pero las imposiciones no se han hecho con entera independencia mutua, sino que a unos se les impone tal nombre porque ya antes se le había impuesto a otro con el que guarda alguna proporción. Observadas estas conveniencias y las correspondientes divergencias, tendremos como elemento propio de la equivocación simplemente tal, el que haya imposición de nombre en cada caso sin que haya unidad de concepto; siendo, por lo tanto, múltiple la imposición; según que ésta sea con dependencia de alguno o sin ella será el equívoco *a consilio* o *a casu*, respectivamente. Y como hay dos equívocos, hay, por la misma manera, dos predicaciones equívocas.

Puestas estas nociones puede ya compararse con ellas la idea de analogía:

«Hoc supposito dico ad quæstionem quod accipiendó prædicatio-

(24) *Quodl. IV, q. XVI*. Véase este texto paralelo: «Aequivocum a casu est illud nomen quod imponitur multis et cuilibet primo et ita uni ac si non imponeretur alteri». I *Dist. II, q. IX, EE*.

(25) OCKAM, *ib.* Cfr.: «Aequivocum a consilio dupliciter posset accipi, uno modo quando propter aliquam similitudinem vel proportionem diversorum inter se vel propter aliquam talem convenientiam idem nomen diversis imponitur sine unitate conceptus. Alio modo quando sola voluntate idem nomen diversis impositionibus non propter identitatem conceptus diversis imponitur». I *Dist., loc. cit.*

nem aequivocam generaliter ut est commune ad praedicationem aequivocam a casu et a consilio, sic praedictio analogica non est media inter praedicationem univocam, aequivocam et denominativam. Hoc patet quia omnis praedictio vel est in conceptu vel in voce vel in scripto. Sed in conceptu non est praedictio aliqua analogica, quia aut praedicatur unus conceptus de uno conceptu vel plures conceptus de uno conceptu, vel plures conceptus de pluribus conceptibus. Si praedicatur unus conceptus de uno conceptu, si uterque sit conceptus simpliciter proprius alicui singulari tunc est praedictio discreta, nec aequivoca nec denominativa nec univoca proprie loquendo... Si autem uterque conceptus et saltem praedicatum sit conceptus communis, tunc est praedictio univoca, quia omnem talem praedicationem vocant univocam. Si autem praedicentur plures conceptus de uno, tunc conceptus a parte praedicati aut natus est determinare reliquum aut sunt conceptus repugnantes vel impertinentes. Si primo modo, ut hic: Socrates est homo albus, sic est composita praedictio ex univoca et denominativa, quia homo praedicatur univocae, albus denominative. Si secundo modo vel tertio, propositio est non intelligibilis, ut hic: Socrates est homo asinus, vel erunt propositiones plures, ut hic: Socrates est grammaticus albus homo animal, et omnes isti conceptus praedicantur univocae vel determinative» (26).

Después de esta explicación venimos a deducir que simplemente no hay analogía de conceptos, porque habrá unidad de conceptos, y entonces tendremos univocación o denominación, o no la habrá, y entonces será algún equívoco. Consiguientemente, otro tanto vale decir de la predicación, y lo dice enseguida Ockam siguiendo el mismo método de exclusión por dilemas, al que nos va teniendo acostumbrados.

Para responder luego a objeciones que contra su posición pudieran suscitarse, comienza de nuevo Ockam a distinguir diversas maneras de unívoco. Unas veces puede considerárselo estrictamente,

«quando scilicet, subiectum et praedicatum significant illa pro

(26) OCKAM, *ib.* Cfr.: «Et de analogo potest distingui. Uno modo accipitur secundum quod est commune nomen impositum multis propter consimilem proportionem quam habent diversa ad illa... Alio modo secundum intentionem multorum loquentium dicitur analogum quando aliquid denominatur eodem nomine non propter unitatem conceptus communis eis sed propter identitatem alicuius alterius quod primo significatur isto nomine, ad quod ipsa habent aliqualem attributionem; et hoc secundum definitionem experimentem quid nominis. Secundum quod dicitur de illis ponitur illud primum significatum in obliquo et aliquid aliud in recto». I *Dist.*, loc. cit.

quibus supponunt unica impositione et uno conceptu et uno modo significandi logicali et grammaticali. Et sic omnis praedicatio univoca est in quid».

Tal univocación se da respecto del hombre y del asno cuando de ellos se dice que son animal, pues animal significa a ambos con una única imposición y por igual, no al uno en recto y al otro en oblicuo, ni principalmente al uno y secundariamente al otro.

«Aliquando accipitur univocum large, quando scilicet subiectum et praedicatum significant illa pro quibus supponunt unica impositione mediante uno conceptu et indifferenter uno modo significandi vel diverso, et sic praedicatio univoca non est praedicatio in quid sed denominativa» (27).

De esta manera es unívoco *blanco* dicho del hombre y del asno.

Resumamos ya en pocas palabras cuanto hasta aquí hemos recogido, para saber en definitiva lo que del unívoco opina Ockam.

Por de pronto, hablando con propiedad dialéctica, no hay univocación en los conceptos, sino más bien en las voces, la de los conceptos es impropia. La univocación del concepto implica siempre unidad de concepto. Esta univocación puede entenderse por oposición al concepto propio (texto de la nota 17), o al denominativo (texto 18). Además, el unívoco propio se opone al equívoco como tal y al denominativo, entendido bien sea en sentido estricto, bien en lato (textos 19, 20).

Comparando los elementos que en estas comparaciones se señalan como propios del unívoco, tendremos que la univocación implica unidad de concepto y unidad de imposición a cuantos son incluidos en tal concepto. Si además ese término significa a sus univocados con un mismo modo lógico y gramático, tendremos unívoco estrictamente tal; será, en cambio, unívoco en sentido amplio cuando el modo lógico y gramatical no es exactamente igual; en este caso la predicación no será *in quid*, sino denominativa (texto 27).

---

(27) OCKAM, ib.

## § 2

*Quomodo univocum se habet ad sua univocata*

Expuesto ya el concepto de unívoco, prosigüé Ockam en el segundo artículo de la cuestión IX desarrollando la relación del unívoco con sus univocados.

La base de toda la argumentación es que el unívoco es un universal. Al universal ha dedicado, como hemos indicado, varias de las cuestiones precedentes. En este momento recoge lo antes dicho en una expresión brevísima:

«Declaratum est in quaestionibus praecedentibus quod nullum universale est de essentia vel quidditate suorum inferiorum nec facit compositionem cum aliquo singulari nec aliquo existente in singulari» (28).

Ahora bien, el unívoco es un universal, o al menos es un predicable común, aplicable a aquellos de quienes se predica, tomados en número plural (29). Por consiguiente, se deduce con todo rigor:

«Nullum univocum est de essentia univocatorum suorum nec ponit in eis aliquid realiter nec facit compositionem cum eis nec cum aliquo quod est in eis» (30).

Pero, obsérvese, esta negativa de Ockam ha de entenderse contra el realismo exagerado: Ockam niega aquí que el unívoco *a parte rei* sea una entidad propia, que con su propia realidad entra a constituir esencialmente los singulares univocados. Esto se deduce de cuanto ha sido expuesto en las cuestiones precedentes, y de la razón aquí aducida, a saber, que el unívoco es un universal, y por lo tanto ha de afirmarse de él y excluirse cuánto de los universales se afirma o excluye.

(28) OCKAM, I Dist. II, q. IX, O.

(29) OCKAM, *ib.*: «quia omne univocum est universale vel saltem commune praedicabile de illis de quibus praedicatur coniunctim acceptis in numero plurali».

(30) OCKAM, *ib.*

Observemos de paso que Giacon cita este último texto por nosotros aducido como en el que Ockam expone su noción de unívoco. Nos parecería que todo el discurso hecho por Giacon en torno al concepto de unívoco peca de alguna ligereza, dado que Ockam ha explicado en el artículo primero lo que es unívoco, y en este segundo no hace sino deducir conclusiones. Evidentemente, al decir Giacon como definiendo el unívoco de Ockam: "la conclusione è che il concetto univoco è il concetto comune e universale", no ha recogido los elementos que a lo largo de los razonamientos del artículo primero ha ido exponiendo Ockam como constitutivos del unívoco, razonamientos que por Giacon han sido resumidos con esta expresión vaga y poco científica: "Dopo molte distinzioni e dichiarazioni, la conclusione è..." (31).

### § 3

#### *Quod Deo et creaturae est aliquid univocum*

El Venerabilis Inceptor se propone demostrar en este artículo

«Quod Deo et creaturae est conceptus unus communis, praedicabilis de eis in quid et per se primo modo».

El camino que para llegar a esta conclusión emprende Ockam es un poco largo. Pues por de pronto empieza por demostrar que Dios es incognoscible en sí de manera que la esencia misma de Dios sea término inmediato del acto cognoscitivo. Un segundo paso declara que en el estado actual nuestro no nos es dado concebir la esencia divina con concepto alguno simple y propio. El tercero ya indaga un punto que nos interesa: si bien no podemos conocer la esencia divina con concepto propio, lo podemos con un concepto común, predicable de Dios y de otros. El cuarto paso precisará lo dicho, añadiendo que ese concepto común le es quiditativo. Un último paso recogerá la conclusión definitiva.

Los dos primeros pasos no requieren atención por parte nues-

(31) GIACON, op. cit., p. 449.

tra. Desarrollemos los otros dos. De nuevo, cuando hubiéramos esperado un estudio metafísico que se adentrara en Dios y en las criaturas, para comparar sus razones últimas y buscar en ellas algo de común, nos encontramos con una exposición mecánicamente dialéctica, que de Dios y de la criatura nada intrínseco nos dice:

«Tertiam ostendo quia omne cognoscibile a nobis aut cognoscitur in se aut in conceptu simplici sibi proprio, aut conceptu composito proprio, aut in conceptu communi sibi et aliis. Sed Deus aliquo modo cognoscitur a nobis, et non primis duobus modis, ergo tertio vel quarto modo. Quia conceptus compositus proprius, ex quo non potest componi ex conceptibus simplicibus propriis, oportet quod componatur ex simplicibus et propriis» (32).

Eso es todo. Pero sigamos adelante, pues tal vez al explicarnos el cuarto paso se expresará Ockam en forma más metafísica. Para hacer ver que un concepto así, común y predicable de Dios y de otros, le tiene que ser quidditativo, encuentra el expositor argumento satisfactorio en el Doctor Sutil. Véalo el lector, y vaya observando los métodos y la mentalidad del Maestro Nominalista, porque habremos de tenerlos en cuenta para más tarde, cuando tratemos de dilucidar por fin el ockamismo de Suárez. Dice así Ockam:

«Quartum ostendam per unam rationem quam facit doctor iste subtilis quae mihi concludit, et arguo sic. Si Deus cognoscatur in aliquo conceptu communi sibi et aliis, quaero aut ille conceptus est quidd' tativus aut denominativus. Si quidd' tativus, habetur propositum. Si denominativus, tunc quaero de illo cui attribuis istum conceptum denominativum, aut est denominativus et sic est processus in infinitum, aut quidd' tativus, et habetur propositum. Et ideo oportet praehabere unum conceptum cui istum attribuo» (33).

Por su parte confirma el razonamiento de Scoto con otro enteramente similar, basado en la definición de concepto denominativo.

Lo dicho hasta ahora basta para deducir sin más el quinto y

(32) OCKAM, I *Dist.* II, q. IX, S.

(33) OCKAM, *ib.* T.

último paso, a saber, que hay un concepto que sea uno y predicable de Dios y de las criaturas *in quid per se primo modo*. Pero puesto ello, ha de seguirse adelante, y deducir que la voz correspondiente a ese concepto es simplemente unívoca. Y más todavía, que no por haber univocidad entre Dios y la criatura ha de ponerse composición en Dios. Precisamente el que todo unívoco sea al mismo tiempo universal excluye esta composición, porque aun tratándose de individuos de una especie especialísima no hace el unívoco composición con ellos, ni con individuos algunos que existan. La razón es que, en general, nada de lo que en realidad existe es unívoco con otros.

Pero aquí Ockam hace una advertencia de la mayor importancia:

«Dico tamen quod nihil est univocum Deo et creaturae accipiendo univocum stricte, quia nihil est in creatura nec essenziale nec accidentale quod habeat perfectam similitudinem cum aliquo quod realiter est in Deo, et istam univocationem sancti et auctores negant respectu Dei et creaturae et nullam aliam» (34).

Esta declaración tiene alcances gravísimos. Con esta observación hecha lealmente Ockam salva las grandes distancias metafísicas que separan infinitamente de las criaturas a Dios. Por ello nos extraña que Giacon no haya considerado este punto dándole toda la importancia que se merece. No parece justificable el título que a su exposición de la analogía de Ockam antepone: "La negazione dell analogia e le conseguenze monistiche", ni tampoco este párrafo de tonos oratorios, cuyas acusaciones gravísimas hubieran debido ser apoyadas en textos explícitos del Maestro Franciscano, ya aun sin esto sobradamente recargado de acusaciones y condenas: "Ma si poteva logicamente ammettere la pluralità delle cose se tutte le cose erano enti in modo univoco? Che cosa poteva produrre negli enti la diversità, la distinzione, la pluralità? Se anche alle differenze conveniva il concetto di ente, e in modo univoco, non si doveva concludere al monismo? Se l'esperienza dava evidentemente la pluralità delle cose, bisognava sciogliere le difficoltà che la mente oppo-

(34) OCKAM, *ib.* U.

neva ad esse in nome del concetto di ente. Era stato tutto il problema della speculazione greca nel suo primo maturarsi. Ockam non ha più la sensazione, di cui critica le ultime conseguenze, dopo le deformazioni già causate tanto incautamente da alcuni predecesori e contemporanei" (35).

#### § 4

##### *Quibuscumque... est aliquid commune univocum*

Este cuarto artículo tiene presente principalmente la posición escotista referida al principio de la cuestión que analizamos. Según los Escotistas, las diferencias y pasiones del ser no son propiamente ser. Ya antes había indicado Ockam su disconformidad con esta doctrina. Ahora es el momento oportuno para tomar una posición positiva en que se afirme que toda realidad es ser.

Definidamente se pronuncia así Ockam:

«Circa quartum principale dico, quod quibuscumque existentibus extra animam ens est commune univocum et praedicabile de eis in quid et per se primo modo» (36).

No se necesitan para demostrarlo grandes argumentaciones. Todo cuanto tiene realidad fuera de la mente, al menos tratándose de seres creados, si de algún modo tienen realidad propia y distinta, son distintamente cosas reales, y de todas las cosas se dice unívocamente ser, de la misma manera que se dice unívocamente de Dios y de las criaturas. Respondidas las dificultades, que, respecto de las diferencias y pasiones del ser, pudieran objetarse en este punto, resuelve Ockam tres dudas que afectan en general a la doctrina expuesta en la cuestión. La primera de ellas ha sido ya aducida con su solución más arriba al tratar del concepto de analogía. Y saltando la segunda, formulemos la tercera, que puede tener interés precisamente para la materia es-

(35) GIACON, op. cit., p. 451.

(36) OCKAM, ib. X.

tudiada en el artículo cuarto, y por lo tanto para el tema general de este nuestro estudio.

La tercera duda es la siguiente:

«Tertium dubium est de principali conclusione, quia non videtur quod deo et creaturae sit aliquid commune univocum nec etiam omnibus creaturis» (37).

De entre los diversos argumentos que para probar esta posición suelen aducirse por los que la defienden, Ockam escoge diez. No todos ellos nos interesan, y así vamos a contentarnos con resumir los puntos de mayor relieve en las respuestas dadas por Ockam.

Las dificultades en lo fundamental se basan en exigir excesiva realidad para el unívoco, en la forma en que los realistas exagerados la exigían para el universal. Sobre este asunto la posición ockamística es neta y precisa. En modo alguno se requiere que al unívoco corresponda en el orden real algo uno además de los seres particulares; ni por falta de tal correspondencia resultaría el unívoco una cosa ficticia, porque de hecho al tal unívoco corresponderían muchas cosas reales, de las cuales se predica *in quid*. Por ejemplo, al concepto de hombre no corresponde *aliquid unum*, pero le corresponden todos los hombres, y en consecuencia nada tiene de ficticio (38).

Desde el argumento séptimo la respuesta es única y común para todos los restantes. Vamos a reproducir algunos momentos de esta respuesta, nos ilustrará no poco para que acabemos de entender la actitud no poco complicada de Ockam ante el pro-

(37) OCKAM, ib. DD.

(38) OCKAM, ib. GG: «Ad primum argumentum dico quod universaliter nulli univoco correspondet aliquid unum a parte rei illo modo quo isti imaginantur, quod scilicet praeter particularia sit aliquid unum quacumque unitate reali tali univoco correspondens. Et si dicatur quod tunc illud univocum esset fictitium, dico quod non sequitur, quia quamvis illud unum non sibi correspondeat primo tamen multa realia sibi correspondent de quibus praedicatur in quid. Unde conceptui hominis non correspondet aliquid unum, sed omnes homines sibi correspondent et ideo non est fictitius». Estas frases pudieran ser suscritas por cualquier realista moderado, pues parecen indicar con suficiente nitidez que los conceptos universales tienen fundamento a parte rei. Con esto quedaría rebatida por sus mismos defensores la teoría nominalista.

blema de la analogía del ser; tal cual en nuestros días suele proponerse.

«Ad septimum et ad omnes auctoritates dico quod non est aliquid univocum sic quod aliquod essentiale vel accidentale creaturae habeat perfectam similitudinem cum aliquo quod est realiter in Deo, et talem univocationem negant omnes sancti respectu Dei et creaturae, non tamen negant univocationem conceptus praedicabilis de Deo et creatura in quid per se primo modo.»

Si alguien urgiera ahora, que, según el filósofo, unívocos son los que tienen un mismo nombre y una misma razón sustancial de la cual el *ens* carece por no tener definición, respóndele Ockam que razón sustancial para el filósofo en ese punto es el concepto uno abstraíble de todos aquellos de quienes se predica; y así entendida vuelve a aseverar que *ens* se predica con esa identidad de razón sustancial de todos (39). Y termina:

«Ad argumentum principale patet quod quantumcumque Deus et creatura sint realiter distincta, tamen possunt habere aliquem conceptum univocum praedicabilem de eis» (40).

Para completar esta materia vamos a referir sucintamente otra exposición de Ockam sobre tema similar. Nos ayudará para que acabemos de entender exactamente esta predicabilidad universal y esta univocidad del ser. Ya antes nos hemos referido a la cuestión XVI del *Quodl. IV*, y hemos estudiado en ella con algún detenimiento el concepto de analogía en cuanto contrapuesto o no con los de unívoco, equívoco y denominativo. Pero de intento hemos reservado para este lugar la aplicación que de los conceptos expuestos hace precisamente al concepto del ser.

Aquí ya no acabamos de ver exactamente el pensamiento de

(39) OCKAM, ib.: «Et si dicatur secundum philosophum in praedicationibus: univoca sunt quorum nomen commune est et ratio substantialis eadem, et ens non habet aliquam rationem substantialem eandem quia non habet definitionem, ergo non est univocum. Respondeo quod philosophus ibidem accipit rationem substantialem pro conceptu uno abstrahibili ab omnibus illis de quibus dicitur illud nomen non autem pro definitione proprie dicta, et concedo quod secundum talem rationem substantialem eandem dicitur ens de omnibus de quibus praedicatur.»

(40) OCKAM, ib. Con estas palabras termina esta cuestión IX.

Ockam. Unas veces habla de univocidad en sentido amplio, otras veces en sentido estricto, unas veces en nombre de Aristóteles, otras en nombre propio. Expuesta, pues, la distinción de unívoco en estricto y amplio, continúa:

«Sic etiam ens praedicatur univoce large loquendo de homine et animali, quia licet ens et homo significant omnia sua significata eodem modo significandi grammaticaliter et logicaliter non tamen album».

Es decir, que *ens* y *homo* respecto de lo que ellos directamente significan tienen entera paridad en la predicación; pero hay otras cosas, por ejemplo, *album*, respecto de las cuales no se da tal paridad. Razonando ahora Ockam este modo de pensar se basa en Aristóteles, para el cual la predicación analógica es equívoca a *consilio*; y así, unas veces dice que *ens* es análogo, otras que equívoco respecto de los diez predicamentos, porque según él ni es unívoco propio, ni equívoco *a casu*, sino algo intermedio, es decir, equívoco *a consilio*. Razonando todavía más esto mismo continúa:

«quia ens significat substantiam et alia praedicamenta pluribus impositionibus et mediantibus pluribus conceptibus, et primo significabat substantiam et secundario accidentia, ita quod si prius non significasset substantiam posterius non significasset accidentia... Et secundum usum illum loquendi debet dici quod substantia est proprie loquendo, et accidentia non sunt entia sed dispositiones sive effectus entis quod est proprie substantia».

Extrañará al lector el tono metafísico de este razonamiento. Es que Ockam refiere el pensamiento de Aristóteles. Ahora es cuando va a contraponer el "usus loquendi" propio al de Aristóteles. Según el lenguaje de Aristóteles, *ens* será equívoco *a consilio* respecto de Dios y criatura, de substancia y accidente, pero no según el de Ockam. Para Ockam,

«ut nos utimur hoc nomine, ens significat omnia sua significata una impositione et mediante uno conceptu et uno modo significandi quia omnia entia significat in recto».

Lo que a continuación dice viene a corroborar esta posición, admitiendo tan sólo que habría univocación en sentido amplio

si *ens* significara algo en oblicuo, pero entonces no se predicaría *in quid* (41).

La fórmula empleada en el Comentario al Libro de las Sentencias, según la cual hay univocación entre Dios y la criatura sólo en sentido amplio y no en sentido estricto, nos dejaba satisfechos hasta cierto punto; ahora parece invalidada aquella fórmula, y afirmada la univocación estricta, fórmula espinosa y difícil aun en la terminología de Ockam. Habrá que decir que cuando el Maestro Franciscano reflexiona sobre lo que los autores y santos dicen respecto de Dios y de la criatura, atenúa sus expresiones, hacia las cuales tiende cuando sólo se deja llevar del mecanicismo dialéctico de sus razonamientos. Pero también en todo caso tiene suficiente clarividencia para afirmar que nada hay en la realidad dentro del orden creado que sea enteramente semejante a algo que haya en Dios. Estas aseveraciones terminantes devuelven la tranquilidad al Venerable, aun cuando no acierte a incorporar siempre a sus fórmulas filosóficas estas últimas diferencias fundamentales entre Dios y la criatura. Dejemos en paz al Franciscano, aun cuando no admitamos sus fórmulas: él sabrá entenderse con los conflictos entre su dialéctica y sus reflexiones de vuelos más amplios que abarcan todo el depósito de la tradición filosófica de los autores y de los santos.

No sabemos cuánto de lo dicho habrá llegado a interesar al lector. Terminada la lectura de estas páginas habrá quedado con la impresión de que aun nada hemos expuesto sobre la analogía del ser. Atribúyalo a los métodos del Maestro Franciscano, que, desde fuera y sin internarse en el contenido dramático de los problemas, en cuyo desenvolvimiento suele centrarse nuestro interés, resuelve las cuestiones con meros artificios terminísticos a manera de andamios contruídos en torno a un magnífico palacio cuyo interior queda cerrado a nuestra vista.

Hemos tocado los puntos que, según la exposición de Giacón a que nos hemos referido al principio, nos parecía necesario aclarar, para hacer un parangón de Ockam y Suárez, y deducir luego, fundados en la objetividad del estudio directo, el influjo de aquél sobre éste, tantas veces enumerado, tan pocas veces precisado y menos probado.

(41) OCKAM, *Quodl.* IV, q. XVI.

## II

## DOCTRINA DE SUAREZ

Suficientemente informados, a lo que nos parece, sobre la mentalidad y los puntos de vista de Ockam en el punto problemático que pretendíamos esclarecer, como base para construir un proceso comparativo con algunos elementos metafísicos de Suárez, hora es ya de que emprendamos la lectura del Doctor Eximio, proyectando a sus escritos atención esmeradísima, porque matices levísimos pueden determinar orientaciones fundamentales en la especulación.

Hechos ya a las maneras de la llamada *vía moderna*, inaugurada por Ockam, sentimos al adentrarnos en las Disputas Metafísicas de Suárez vivísimo choque mental. Es del todo distinta la expresión suareziana. Ockam no fué simple reacción ante el Tomismo y Escotismo, sus tendencias radicaban más lejos, y su inspiración filosófica manaba de fuentes anteriores al realismo aristotélico tal como desde fines del siglo XII comenzó a ser conocido entre los europeos. Ockam volvía a las tendencias lógicas y dialécticas antiguas, y marcó a toda su especulación profundo carácter dialéctico, como hemos podido ya observar en lo que de él llevamos transcrito.

Esta tendencia dialéctica hemos de considerarla como una degeneración filosófica, si se sobrestima su función, a saber, si en lugar de hacerla consiguiente a la especulación propiamente metafísica o filosófica, en cuanto que la dialéctica determina con maravillosa exactitud la expresión correspondiente a la concepción profunda, la convertimos en norma del contenido metafísico; y tal sucede cuando a los problemas propia y estrictamente metafísicos se busca una solución basada puramente en reglamentación dialéctica de términos y expresiones. Entonces la función dialéctica de secundaria se convierte en primaria y universal, de valor resolutivo en problemas especulativos de todos los órdenes.

No por esto hemos de despreciar el sentido cultural y las aportaciones de la dialéctica. Ciertamente, la filosofía decadente

de los siglos últimos medievales dió al lenguaje y a la gramática estimabilísima precisión en el decir. Aquellos filósofos, y bajo este aspecto merecen honorífica mención particularmente los Nominales, hicieron análisis minuciosísimos de todas las formas gramaticales, del alcance pleno de cada una de las dicciones usuales en el lenguaje ordinario, y lograron con ello dotar a la palabra, además de flexibilidad, de gran capacidad de expresión.

Suárez, talento metafísico de primer orden, supo decidirse desde el primer momento por una especulación objetiva, que se internara en los problemas mismos y en su contenido para solucionarlos desde dentro, a base de su mismo contenido y de los presupuestos necesarios establecidos al plantearlos, no ya desde el exterior en virtud tan sólo de las expresiones más o menos convencionales consagradas por la tradición. Quiérase o no reconocer en esta actitud mérito alguno particular, al menos debe tenérsela muy en cuenta cuando se trata de establecer una comparación entre Ockam y Suárez y deducir los influjos que aquél ejerciera sobre éste. Es éste un hecho diferencial fundamental que desde el primer momento imprime a los dos especuladores direcciones del todo divergentes. Olvidarlo es olvidar lo principal en toda comparación, a saber, la personalidad misma del sujeto en estudio. Si Giacon hubiera atendido, al referirse a Suárez, a esta orientación básica de la actitud suareziana, mucho hubiera vacilado antes de optar por incluirle en la lista de los que han padecido influencia ockamística, aun cuando hubiera hallado ciertas coincidencias entre ambos pensadores.

Este aspecto de la manera suareziana es tanto más digna de ser tenida en cuenta cuanto que Suárez es plenamente consciente de ella. Desde el primer momento formuló con energía esta base fundamental de su proceso. En el proemio mismo de la *Metafísica*, antes ya de redactar su magnífica disputa primera sobre la naturaleza, objeto y prevalencias de la *Metafísica*, expuesta la razón de emprender esta tarea, dice taxativamente sobre sus métodos:

«His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus praescribere decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer, quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad brevitatem aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat

magis. Quapropter necessarium non erit in plures libros opus hoc distribuere seu partiri; nam brevi disputationum numero, ea omnia, quae huius doctrinae sunt propria, quaeve subiecto eius sub ea ratione, qua in ipsa consideratur, conveniunt, comprehendi et exhausti possunt; quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixè immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecaimus» (42).

La expresión es terminante: domina la tendencia francamente realista, porque a Suárez le interesan las cosas mismas y por eso busca su comprensión; y en orden a obtenerla se ordena todo el organismo de las Disputas, su amplitud queda normada por esa misma aspiración, y por ella, finalmente, prescinde Suárez de la dialéctica, o de la que él llama filosofía pura, filosofía diríamos hoy sin contenido, formalista y extrínseca.

Reconoce, con todo, Suárez la función de la dialéctica y la separa cuidadosamente de la de la metafísica. No toca a ésta trazar los métodos y estudiar su valor, es decir, proporcionar a la ciencia los instrumentos aptos; esta función es de la dialéctica razonada, en cuanto que ella dirige las voces y los conceptos. Pero aun así, añade Suárez, dado que estos instrumentos del saber deben también por su parte radicar en la naturaleza misma de las cosas, la metafísica contribuye no poco a la dialéctica; y no tan sólo como contribuye a cualquier ciencia, sino de modo peculiar, precisamente porque la metafísica estudia las esencias de las cosas, a base de las cuales han de formularse las definiciones dialécticas, y estudiar también los diversos grados... que dentro de una esencia darse pueden, grados que la dialéctica formula en las divisiones y subdivisiones de las esencias (43).

Esta actitud suareziana se refleja ya concreta y peculiarmente en los problemas que queremos analizar. Ockam buscaba la univocación... en las voces, fueran dichas, fueran escritas y

(42) Prooemium. Varias veces alude en la *Metafísica* a esta su actitud ante la dialéctica. Cfr., también *De anima* IV, cap. III, n. 21.

(43) «Dicendum est non pertinere ad metaphysicam directe tradere instrumenta discendi...» «Neque est verum dialecticam solum perfunctorie, et quoad an est (ut vocant) hæc explicare... sed etiam rationes harum rerum.» «Unde dialectica ita tradit modum sciendi, ut scientificè illum doceat.» *Disp. Met.* (citaremos en adelante DM). I, s. 4, n. 31. Cfr., ib. nn. 28-35.

en general en los signos convencionales. No así Suárez, sino más bien lo contrario. Suárez entiende que antes del término *ens* está el concepto *ens*, del cual procede la voz correspondiente. Por consiguiente, los conceptos son de la cosa misma, y no depende su valor meramente de la significación de la voz con que se expresa. Tanto más que el concepto es ya por su naturaleza una como imagen y expresión de la realidad representada, mientras que la voz es convencional *ad placitum*. El concepto no es propiamente simple *quid nominis*, mero contenido del término, aunque de algún modo puede también admitirse esto; el concepto es de la cosa misma expresada por la voz (44). Hablando de la analogía vuelve a decir expresamente que ella es de las cosas mismas, y que de ellas se deriva a las voces: en tanto el nombre es análogo en cuanto que lo es el concepto (45).

A este respecto es de interés notar que Suárez es mucho menos nominalista que los mismos tomistas, que tan insistentemente le acusan en este punto. Para Suárez toda la univocación, la analogía con sus diversas divisiones y grados reza siempre en torno al concepto mismo, y sólo en cuanto que el concepto es directa y natural representación del orden real, tal cual en sí mismo es. Quien haya leído atentamente los autores tomistas cuando de univocación y analogía tratan, habrá podido observar que para ellos la analogía y la univocación son de los nombres mismos. Muestra evidente de esto es el título que Cayetano im-

(44) Más tarde hemos de insistir de nuevo en este punto. Citaremos al menos este texto: «Quarto colligitur ex dictis, falso vocari hunc conceptum tantum nominis, et non rei significatae nomine entis, et secundum eam rationem qua per illud significatur. Primo, quia, ut dixi, hic conceptus prior est vocé, et impositione eius ad res tali modo significandas. Nam licet quoad nos conceptus saepe formentur mediis vocibus, tamen secundum se, et simpliciter, prior est conceptus, qui ex se parit vocem qua exprimitur, et est origo impositionis eius; ergo talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se, et non tantum in ordine ad significationem vocis, ut hac ratione dicatur conceptus nominis, seu quid nominis». DM. II, s. 1, n. 13. Cfr., ib. n. 9; s. 2, nn. 23-4; s. 3, n. 12.

(45) Ex quo etiam intelligimus, hanc analogiam esse diversam ab aliis, quia in re ipsa existit, et ex vi eius derivatur ad nomen absque ulla negatione intellectus nostri, sed sola impositione talis nominis ad significandam talem rationem formalem, quae ex se non respicit plura nisi cum habitudine et ordine inter se; unde nomen ideo est analogum, quia significat rationem analogam, seu non perfecte unam, neque aequae indifferenter. DM. XXXII, s. 2, n. 16.

puso a su famosísimo opúsculo sobre estas materias: *De nominum analogia*. Este hecho, cuya razón hemos de procurar ilustrar más tarde, evidentemente, a nadie dará pie para mencionar influjos ockamísticos en el tomismo, aun cuando es evidente la coincidencia.

Fijada la actitud fundamental de Suárez en la metafísica, en lo que pudiera ella rozarse con la actitud de Ockam, entremos a estudiar detenidamente el concepto de *ens* con su unidad y analogía en Suárez, para ver si siquiera se da una coincidencia material con Ockam en estas tesis fundamentales, para así juzgar de la afirmación rotunda de Giacon y de las conclusiones amplísimas que en contadas palabras enuncia.

## § 1

### *El concepto del ser*

En cuanto emprendemos un estudio detallado y sistemático de puntos de vista suarezianos referentes a su *Metafísica*, palpamos de seguido las ventajas de su exposición orgánica, gracias a la cual nos es dado hallar reunidas sus ideas sobre cualquier problema metafísico o en un único pasaje, o si en varios, facilísimos de encontrar por la analogía correlativa de las cuestiones debatidas. Concretamente, cuanto deseamos fijar en este estudio, lo encontramos reunido en pocas páginas, en las que comprenden principalmente la *Disputa segunda*, dedicada al estudio del concepto del ser, en alguna sección de la *Disputa primera* al precisar cuál sea el objeto de la *Metafísica*, y finalmente, en breves pasajes de la segunda parte que estudian el carácter analógico de las divisiones primeras del ser.

Dada la importancia que las cuestiones fundamentales de la *Metafísica* implican, por iniciarse en ellas los grandes ángulos visuales que han de abarcar todo el orden real en toda su amplitud, es de absoluta necesidad hablar con toda precisión, perfilando con la acribia posible cualquiera de los términos básicos que se emplee. No puede negarse que una lectura reposada de los textos suarezianos pone en juego ante el lector una serie de

conceptos afines, no del todo fáciles de deslindar. Tales son particularmente los siguientes: *vox ens*, *ratio entis*, *ratio formalis entis*, *ens ut sic*, *ens in quantum ens*, *conceptus entis*, *conceptus formalis entis*, *conceptus obiectivus entis*, *ratio obiectiva entis*.

Es indudable que una lectura precipitada puede dar lugar a confusionismos que es menester desvanecer desde el comienzo, si ha de lograrse distinción de ideas suficiente y necesaria para poder establecer con seguridad una comparación seria de Suárez con el Venerable Iniciador de la *Via moderna*.

De hecho no todos los autores han entendido de la misma manera la expresión de Suárez. Es conocida la divergencia de los Escolásticos modernos al querer interpretar y precisar los conceptos objetivo y subjetivo. Para mencionar siquiera un caso veamos a P. DESCOQS, profundo conocedor de la mentalidad suáreziana. Tratando de adentrarse en la naturaleza de la noción de ente *ut sic*, tiene que explicar los términos que emplea: *ens* se entiende *Nominaliter*, dice, y se trata del concepto directo y vulgar. Y añade: "Notio vero intelligitur conceptus non tantum subiectivus, ut patet, sed obiectivus. Porro secundum nos CONCEPTUS OBIECTIVUS est ipse actus subiecti cognoscen- tis prout obiectum materiale attingit vel repræsentat, et opponitur CONCEPTUI SUBIECTIVO, qui est actus ipse cognitionis vitaliter productus et, qua talis, subiectiva mentis affectio. Sed haec aliqua explicatione indigent" (46). Las explicaciones de Descoqs son amplias y al cabo de ellas añade: "Conceptum obiectivum et subiectivum cum compluribus hodiernis scholasticis modo definivimus; sed apud multos alios definitio utriusque est paululum diversa. Dicunt enim conceptum subiectivum esse *terminum productum in subiecto qui sit repræsentativus et imago intentionalis obiecti*, dum conceptus obiectivus est vel *simpliciter obiectum* (en nota se cita a Juan de Santo Tomás), vel *obiectum ut repræsentatum*, vel *ratio quae proprie per conceptum subiectivum repræsentatur* (citado Frick), ita ut res ipsa vocetur con-

(46) DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae Generalis. Eléments d'Ontologie*, T. I. Par. I, S. I., C. I., a. II, Thésis II, pág. 143. Dado el carácter de este nuestro estudio, no nos es posible ir señalando elementos bibliográficos. La obra que citamos aquí es un arsenal bibliográfico, en que encontrará material abundante quien quiera dedicarse a estudiar estos puntos.

*ceptus per denominationem extrinsecam a conceptu formali* (citado Suárez)". Y observe ahora el lector esta advertencia de Descoqs: "Unde sequitur illud quod vocamus conceptum obiectivum idem esse ac illud quod hi auctores conceptum subiectivum vel formalem definiunt; dum illud quod potius vocabimus obiectum formale idem esse ac eorum conceptum obiectivum". Y todavía ha de volver Descoqs ampliamente a este mismo tema después de expuesta la analogía del ser (47).

Si estas divergencias pueden desconcertar a quien se dirija a estos autores para aprender de ellos la verdadera concepción del ser y la solución de los problemas implicados, todavía la nota puesta por Descoqs en este punto ha de causar mayor desorientación, sobre todo a quien haya recurrido a las páginas del filósofo francés, reconocido como buen intérprete de Suárez, para iniciarse con él en la filosofía del Doctor Eximio. Dice así: "Que in loco, Eximius fuse exponit discrimen quod admittit inter conceptum *formalem* et conceptum *obiectivum*. Attente legenti patebit eum non loqui de conceptu subiectivo sensu mere psychologico quem descripsimus, et conceptum eius formalem idem esse omnino ac conceptum nostrum obiectivum, conceptum vero eius obiectivum non esse nisi obiectum materiale prout repraesentatum, ergo obiectum formale, prout infra dicemus. Addit tamen, et quidem recte, conceptum obiectivum non semper esse veram rem positivam... Ex quo colligi posset conceptum obiectivum secundum Suarezium identificari cum ratione obiectiva seu esse obiectivo mere intentionali quod determinat cognitionem et in quo attingitur subiectum. Tunc optime intelligitur cur Suarezius ad unitatem conceptus obiectivi entis probandam, proficiscatur ab unitate conceptus formalis entis ut videbimus infra. Sed fatendum est hanc exegesis non concordare cum omnibus locis" (48).

Si tales divergencias existen entre quienes tratan las cuestiones, fácil es de ver que difícilmente será posible un planteamiento del problema concordante entre los diversos autores, aun cuando al enunciarlo empleen materialmente los mismos térmi-

---

(47) DESCOQS, ib. pág. 147.

(48) DESCOQS, ib. nota 3.

nos. Y que no será posible creerse en posesión de la verdadera teoría suareziana mientras no se tenga pleno conocimiento de la terminología por él empleada, cosa, por lo visto, no tan fácil, cuando serios conocedores de Suárez tienen que reconocer no haber dado con la verdadera interpretación de sus términos, pues no hallan una exégesis que concuerde con todos los textos.

Impongámonos un esfuerzo. Examinemos detenidamente y con minuciosidad las expresiones de Suárez, aun las incidentales, las cuales, al estar combinadas con otras expresiones e ideas conocidas, nos obligarán a perfilar nuestras ideas para que puedan encajar perfectamente con las conjugaciones de los términos hechas por Suárez.

a) *Ratio formalis entis*.—No se moleste el lector al advertirle que observe que no encabezamos esta parte con el título de *conceptus formalis entis*, sino sencillamente con el de *Ratio formalis entis*. Es de importancia esta nota. Tanto más que Suárez mismo hace notar que estos tres elementos: *conceptus formalis*, *obiectivus*, *vox* (ens) están en mutua correlación y coordinados, y tan íntimamente que reconoce Suárez que con frecuencia pasa él mismo del uno al otro en la argumentación, eludiendo, con todo, la circulación viciosa al tomar de cada cual lo más conocido o lo menos controvertido en cada caso (49).

Esta expresión de *ratio formalis entis* sale con alguna frecuencia en estas secciones que vamos a examinar (50). Pero hay también otras equivalentes. Así, Suárez mismo dice "Ratio seu conceptus entis" (51), a'guna vez se refiere con esta otra expresión: "Ultimo sequitur ex dictis, ens non solum dicere conceptum unum et praecisum, prout absolute abstractum consideratur" (52), con la cual tiene íntima semejanza esta otra: "cum

---

(49) DM. II, s. 2, 24: «Haec enim tria, *conceptus formalis*, *obiectivus*, *et vox*, proportionem inter se servant, et ideo ab uno ad aliud saepe argumentamur, non quidem vitiosum circulum committendo, sed de unoquoque sumendo quod nobis notius, aut ab aliis facilius concessum videtur».

(50) Por ej., «Formalis seu essentialis ratio», DM. II, s. 4, n. 1. «Explicata formali ratione obiecti adaequati huius scientiae...» DM. III, proem. «Conceptum entis... secundum rationem formalem suam...» DM. I, s. 1, n. 11, etc.

(51) «Utrum ratio seu conceptus entis...» DM. II, s. 3, título.

(52) DM. II, s. 2, n. 34.

illa ratio sit abstractissima et simplicissima..." (53). Con todo ello viene a decir que esta razón formal del ser lo mismo es que su razón esencial, como dice expresamente cuando, después de tratar del concepto objetivo del ser, indaga ya brevemente en qué consista el ser como tal: "oportet in quo eius formalis seu essentialis ratio consistat..." (54), a lo que equivale también indagar la formal significación del ser (55).

Pero viniendo ya a explicar esta razón formal, no da Suárez desde un comienzo su contenido, sino que inicia la exposición distinguiendo dos sentidos o dos acepciones del término *ens*, el participial y el nominal. En sentido participial *ens* dice un ser que de hecho y actualmente es o existe, porque expresa la relación temporal. Mientras que en sentido nominal, no siendo ya participio, ni diciendo por consiguiente tiempo (56), se ha de entender así:

«Si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est, non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum» (57).

Queda por precisar lo que entiende Suárez por esencia real. Suárez procede con calma, primero expone qué es esencia y luego verá lo que añade el que sea real. Lo que es esencia tiene su dificultad para explicarlo. Hácelo Suárez, bien por sus efectos (58), bien en orden a nuestro conocimiento. Este segundo modo es de algún interés para ulteriores ratiocinios:

«Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse, quae per definitionem explicatur... et sic etiam dici solet, illud esse essentiam rei, quod primo concipitur de re; primo (inquam) non ordine originis... sed ordine nobilitatis potius et primitatis obiecti; nam id est

(53) DM. II, s. 4, n. 1.

(54) Ib.

(55) «Formalis significatio entis est esse», DM. II, s. 2, n. 24.

(56) DM. II, s. 4, n. 3.

(57) Ib. n. 5.

(58) Ib. n. 6: «Primo modo dicimus essentiam rei esse id, quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum, quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur *natura minuscuiusque rei*».

de essentia rei, quod concipimus primo illi convenire, et primo constitui intrinsece in esse rei, vel talis rei, et hoc modo etiam vocatur essentia *quidditas* in ordine ad locutiones nostras, quia est id, per quod respondemus ad quaestionem, quid sit res. Ac denique appellatur *essentia*, quia est id quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re» (59).

Esto es esencia. Y ¿esencia real? Puede ser explicada por vía o negativa o afirmativa. Por vía negativa es real la esencia que no envuelva en sí repugnancia alguna; por la afirmativa, caben todavía dos maneras de explicarla: *a posteriori*, será real la esencia que sea principio o raíz de operaciones reales; *a priori*, por parte de la causa extrínseca, será real la esencia que pueda ser producida al menos por Dios; y por parte de la causa intrínseca, explicalo así Suárez:

«Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia est prima causa vel ratio intrinseca entis, et simplicissima, ut hoc communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus, essentiam realem cum esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere» (60).

Tal es el contenido de la razón del ser, lo que *ens* dice en su sentido nominal, a saber, algo que tiene esencia real, no fingida ni quimérica, sino verdadera y apta para existir en realidad de verdad. Por consiguiente, *ens* no es precisamente un ser potencial, que excluya o niegue al ser que en realidad exista, sino que, prescindiendo de todo estado particular de cada uno de los seres, expresa la realidad de la esencia en cualquiera de los órdenes, bien sea el posible, bien el real, bien el abstracto (61). De aquí se colige que esta razón formal y comunísima del ser, significada por el término *ens* en su sentido nominal, es esencial y quiddita-

(59) Ib.

(60) Ib. n. 7.

(61) Ib. n. 11: «Ex quo ulterius intelligitur, ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut praecise dicat essentiam realem, quod valde diversum est; sicut enim abstractio praecisiva diversa est a negativa, ita ens nominaliter sumptum, licet praecise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia».

tiva respecto de todos sus inferiores y se encuentra en todos ellos (62). Este punto hemos de aclararlo más tarde.

Este *ens*, en cuanto ser real, es el objeto propio de la metafísica (63), pero no en esta absoluta precisión correspondiente a la *ratio formalis* que acabamos de explicar, sino en cuanto que de algún modo contiene a sus inferiores y dice relación a ellos, porque así este objeto sea universalísimo del mismo modo que la ciencia que sobre y en torno a él se construye (64).

b) *Conceptus formalis*.—La Disputa II de la Metafísica lleva por título *De ratione essentiali seu conceptu entis*. La primera sección trata de la unidad del concepto formal del ser, y en ella encontraremos elementos suficientemente claros para delimitar lo que entiende Suárez por concepto formal.

Es de notar que la división del concepto propuesta por Suárez no es la que no pocos autores modernos suelen dar, y hemos visto proponer a Descops, a saber, concepto subjetivo y concepto objetivo. Suárez contrapone concepto *formal* y concepto objetivo. No creemos que corresponda exactamente al formal de Suárez el subjetivo de esos otros autores, y quizás de esta maña inteligencia provienen las discrepancias y oscuridades que en este punto se originan.

Suárez define con toda exactitud lo que entiende por concepto formal:

«Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi; conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo» (65).

Obsérvese bien todo el alcance que en la concepción suareziana tiene la identificación de concepto formal con el verbo mismo. Por lo tanto, no se trata aquí solamente del acto subjetivo vital

(62) Ib. n. 13; DM. XXXI, s. 2, n. 14.

(63) DM. I, s. 1, n. 26.

(64) V. gr., DM. I, s. 2, n. 12-4, etc.

(65) DM. II, s. 1, n. 1.

espiritual producido por la inteligencia al conocer, prescindiendo del contenido intencional de tal acto, no: el concepto formal suareziiano implica todo lo vital y espiritual además de todo lo intencional requerido para que la inteligencia sea actualmente en conocimiento de un objeto. Hay otras expresiones suarezianas además de esta definitoria que dicen terminantemente lo mismo. Por ejemplo:

«Secundo, quia, sicut mens nostra, praesciendendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso, confundendo et coniungendo ea quae in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re et ratione formali unum; hoc autem modo concipiuntur entia hoc conceptu formali entis; sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic, format unam imaginem unica representatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis» (66).

Y poco más adelante, explicando la relación de este concepto con el nombre y con la cosa concebida, insiste en que es falso llamar a este concepto formal *quid nominis* y no *quid rei*. La segunda razón es esta:

«Secundo, quia hic conceptus est per modum cuiusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id, quod per vocem ad placitum significatur; sed in hoc tantum consistit, quod sit conceptus rei» (67).

Parécenos, pues, indudable que Suárez no incluye en el concepto formal solamente los elementos estrictamente subjetivos y vitales, sino también los intencionales, es decir, cuanto es menester para que la mente formalmente se constituya en posesión del conocimiento formal de su objeto.

El concepto formal siempre es una realidad verdadera y positiva, y tratándose de criaturas es concretamente una cualidad que se adhiere a la mente. Es además una realidad singular y concreta, precisamente por lo mismo, porque ninguna realidad existente puede ser abstracta y universal.

Además, cuando se habla de que el concepto de ente se con-

(66) Ib. n. 11.

(67) Ib. n. 13.

trae a los inferiores, no ha de entenderse tal contracción respecto del concepto formal, porque éste ni es determinado ni contraído (68).

Más tarde se ha de poner en claro cómo se forme en el caso concreto de *ens* su concepto formal, cuál sea su contenido y hasta qué punto tenga unidad.

La cuestión primordial que acerca de este concepto plantea Suárez es la de su unidad. Pero está ella íntimamente relacionada con la del concepto objetivo, y mejor será que aclaremos primero lo que este segundo concepto es, y podremos luego explicar simultáneamente la unidad de ambos.

c) *Conceptus obiectivus*.—No hemos de negar importancia a la exacta comprensión de esta expresión aplicada al ser, ya que prácticamente ella incluye el objeto propio de la metafísica, según Suárez, y en torno suyo giran no pocas de las grandes controversias suscitadas contra el Doctor Eximio. Pongamos, pues, toda esmero en aprehender con exactitud la fórmula de Suárez.

Tenemos ya anotada la división del concepto en formal y objetivo y reseñada la exposición del formal. Paralelamente viene definido el objetivo:

«Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel rat'o, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut verbi gratia, cum hominem concipimus... homo... cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus».

E inmediatamente sigue el análisis del término denominativo complejo:

«Conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit» (69).

Una definición similar viene dada incidentalmente un poco

(68) DM. II, s. 2, n. 8.

(69) DM. II, s. 1, n. 1.

más adelante, en la sección siguiente en que trata de la unidad del concepto objetivo del ser:

«Conceptus obiectivus nihil aliud est quam obiectum ipsam ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem» (70).

Y también, aunque en forma menos directa:

«... hic solum agimus de eo conceptu obiectivo qui immediate et adaequate respondet illi conceptui formali» (71).

Obsérvese una modalidad algo distinta en estas expresiones que vamos a transcribir; también ellas giran en torno al concepto objetivo, aun cuando la fórmula afecta más bien al objeto del conocimiento formal:

“... voces... immediate significant obiecta quae per huiusmodi conceptus formales immediate representantur... ergo illud ipsum, quod est immediatum obiectum formalis conceptus, est immediatum significatum vocis adaequatae illi conceptui” (72).

Según estas expresiones y definiciones, tenemos que en el concepto llamado objetivo hay una relación imprescindible al concepto formal, puesto que de él le proviene su razón de concepto. Además hay otra relación también imprescindible a un contenido de este concepto objetivo en torno al cual gira el concepto formal. Ese contenido podrá ser uno u otro objeto, de uno u otro orden, pero siempre y forzosamente ha de considerársele como tratado por el concepto formal, no aislado de todo orden intencional. Este objeto del concepto formal puede indiferentemente ser de uno u otro orden: concreto, físico, abstracto, mental; podrá ser rico en facetas y aspectos diversos: pero en el momento en que la mente se interese por él, y precisamente bajo aquel aspecto por el que se interese, es ya un concepto (por denominación extrínseca) objetivo. Todo este alcance tienen, a nuestro ver, las expresiones de Suárez, cuando dice que el con-

(70) DM. II, s. 2, n. 3.

(71) Ib. n. 7.

(72) Ib. n. 23.

cepto objetivo es "res illa vel ratio", "obiectum ut cognitum vel repraesentatum", "qui immediate et adaequate respondit conceptui formali".

Tenemos, por consiguiente, que son dos los elementos que integran esencialmente el concepto objetivo. Tratemos de encontrarlos formulados y distinguidos en expresiones suarezianas. Diríamos, empleando modos de hablar propios de la escolástica, que el concepto objetivo viene constituido por un elemento material y por un elemento formal. El elemento material sería el contenido de ese concepto prescindiendo de toda relación y considerado en sí tal cual independientemente del elemento formal se da; el formal será un estado o modo peculiar por el que ese contenido es concepto objetivo.

Tratando de si dos conceptos objetivos, el de substancia y el de ser, en condiciones peculiares, llegarían a identificarse, está Suárez por la afirmativa, pues razona:

«Ratio concepta est eadem, et modus concipiendi illam est idem... conceptus ergo obiectivus... erit idem» (73).

En ese texto van explicitados los dos elementos integrantes del concepto objetivo, *ratio concepta* y el *modus concipiendi*. En este otro que copiamos, en cambio, insiste tan sólo en el primero, cuando para hacer ver de dónde ha de provenir la unidad del concepto objetivo, dice:

«Quod declaratur et confirmatur, quia ut ens habeat unum conceptum obiectivum, necesse est ut omnia entia conveniant in una ratione formali entis, quae per nomen *ens* requirit unitatem rei, vel saltem rationis formalis; si autem omnia entia conveniunt in una ratione formali, ergo ut sic habent unam et eandem definitionem, sicut unum conceptum obiectivum» (74).

Un caso concreto, formalmente definido por Suárez; resumirá y a la vez confirmará y aclarará cuanto tenemos dicho. Trátase de comparar los conceptos objetivos de *ens* y *substancia*. El de ésta describe'lo así:

(73) Ib. n. 13.

(74) Ib. n. 1.

«Conceptus obiectivus substantiae nihil aliud est quam ratio substantiae determinate et secundum proprium modum ab intellectu conceptae» (75).

Ejemplo en que expresamente se nos pone el elemento material (ratio substantiae) y el elemento formal (*secundum proprium modum ab intellectu concepta*). El concepto objetivo no es sola la razón de substancia, porque entonces no llega a ser *concepto*, ni es sola la modalidad cognoscitiva, porque entonces no sería *objetivo*, sino que la unión de ambos constituye el concepto objetivo.

Recordemos la tesis suareziana, que afirma para nuestro entendimiento la posibilidad de conocer directa e inmediatamente el singular, doctrina ésta que tanto escandaliza a Giacón, pues la pone como fuente de los grandes errores de Ockam, y consiguientemente de los de Suárez (nos referiremos más tarde a este punto). Entonces tenemos que no solamente lo abstracto e inmaterial puede constituir un concepto objetivo, sino también lo concreto real y físico. Puede, pues, decirse que todo cuanto existe es potencialmente concepto objetivo, y que actualmente lo será en cuanto se le aproxime una inteligencia que se interese por ello. Por eso Suárez es tan cuidadoso en distinguir los diversos estados en que puede hallarse el concepto objetivo por parte de su elemento material, y lo que por la predicación corresponde en la realidad al concepto objetivo, ya que es este concepto y no el formal lo que se predica, como hemos ya dejado advertido. Este punto ha de quedar mucho mejor aclarado cuando tratemos de la unidad y analogía de dicho concepto: de momento diremos que lo que en la realidad corresponde al concepto objetivo es el elemento material de éste, no tan sólo cuando se trata del conocimiento de un objeto singular, sino también cuando de un abstracto, porque en la predicación se transfiere al orden real el elemento material del concepto, sea él una cosa singular, sea una *ratio formalis* (la cual es independiente de todo estado mental y únicamente incluye la esencia real que se halla en las cosas, según hemos estudiado antes), y no se predica el elemento formal, o sea la peculiar modalidad comunicada por la operación mental.

Por consiguiente, lo que, tratándose del ser, la voz *ens* significa inmediatamente es el concepto objetivo (76).

Tal vez un texto de Suárez resuma brevemente nuestra exposición del concepto objetivo y nos dé seguridad de que realmente la interpretación que damos es exacta y se ajusta a la variedad de textos que en estas secciones se encuentra. Este pasaje se refiere únicamente al caso en que el elemento que hemos llamado material sea abstracto.

«Quo fit ut ad conceptum obiectivum praecisum secundum rationem ab aliis rebus, seu conceptibus, non sit necessaria praecisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quaedam a conceptu formali repraesentante illum obiectivum, quia, scilicet, per illum non repraesentatur obiectum illud secundum id totum quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiae, ut patet in conceptu obiectivo hominis ut sic, qui secundum rationem praecisus dicitur a Petro, Paulo, et aliis singularibus, a quibus in re non differt. Illa autem praecisio secundum rationem est denominatio a conceptu formali; quia nimirum homo, ut obicitur tali conceptui non est repraesentatus secundum omnem modum quo in re existit sed secundum convenientiam quam plures homines habent, qui per modum unius sub ea ratione concipiuntur» (77).

Finalmente, así acaban de comprenderse en toda su profundidad las diferencias que Suárez señala entre el concepto objetivo y el formal. Hemos ya indicado antes las cualidades del formal: por contraposición a ellas señala estas otras del concepto objetivo. No siempre el concepto objetivo es cosa verdadera y positiva, porque también concebimos las privaciones y lo que llamamos entes de razón, cuyo ser objetivo sólo tiene lugar en el entendimiento. Además el concepto objetivo puede a las veces ser una cosa singular e individual, pues aun esas cosas pueden presentarse al entendimiento, pero con frecuencia es universal, confusa y común (78).

Hemos pretendido con todo esto aclarar conceptos que con frecuencia se entremezclan en la lectura de Suárez, los cuales, de no sintonizar perfectamente, desconciertan y son causa de

(76) Cf. DM. II, s. 2, nn. 7, 22, 23; DM. XXXI, s. 2.

(77) DM. II, s. 2, n. 16.

(78) DM. II, s. 1, n. 1.

oscuridad y falsas interpretaciones; en cambio, percibidos en toda su nitidez y precisión se conciertan y concuerdan perfectamente, dando a la expresión exactitud y concisión. La *ratio formalis* dice simplemente esencia real, independientemente de todo estado físico y mental, es un concepto absoluto y metafísico. El *conceptus formalis* es el acto mental que formalmente hace al entendimiento conocer un objeto. Y el concepto objetivo es el objeto inmediato y adecuado de ese concepto formal, pero precisamente en cuanto tratado por ese acto mental. En el caso del *ens* el concepto formal de *ens* será aquel concepto o acto intelectual que formalmente hace a la mente entender lo que es el *ens*. Y el concepto objetivo de *ens* será la razón formal de *ens* que se encuentra en los objetos, en cuanto presentada al entendimiento. Cómo llega el entendimiento a percibir esa razón formal de *ens*, y si ésta es o no una aun cuando se refiera a diversidad de seres, es el problema que en el párrafo siguiente queremos resolver.

## § 2

### *Unidad de los conceptos formal y objetivo de "ens"*

Entramos en un punto muy delicado. De resolver el problema de la unidad de los conceptos formal y objetivo del ser en un sentido u otro dependen esencialmente tesis importantísimas dentro de la Metafísica, y aun diríamos la orientación fundamental de la filosofía toda, sea por lo que una u otra solución suponen como bases de ella, sea por las consecuencias que se seguirían. Ello reclama de nosotros esmero peculiar.

Además, dentro de nuestras intenciones al redactar este estudio sobre el influjo del ockamismo en Suárez, ha de tener valor decisivo el objeto propio de este apartado.

Una recta inteligencia de la teoría de Suárez acerca de esta unidad aclarará cuanto en el apartado anterior hemos descrito. Esos conceptos expuestos antes en forma estática y común, como algo ya dado, hemos de verlos ahora genéticamente, como algo que se hace y está viniendo a ser, en forma dinámica.

Suárez dice claramente que lo que atrae su interés es la uni-

dad del concepto objetivo del ser en cuanto tal, en toda su abstracción, según la cual constituye el objeto propio de la metafísica. Pero es un tema muy difícil, lo reconoce expresamente, y al mismo tiempo en muy íntima dependencia de nuestro modo de concebir; opta consiguientemente por comenzar su estudio por el concepto formal del ser, más fácil y conocido que no el objetivo (79).

¿Qué unidad es ésta del concepto formal del ser? Se trata simplemente de si con un acto único de nuestra mente podemos nosotros llegar a conocer el ser, pero el ser en cuanto que de algún modo encierra en sí todos los seres; que de tratarse solamente del concepto formal del ser en sí mismo ninguna dificultad habría en la cuestión. ¿Bastará un solo acto mental nuestro para así conocer el ser, o serán menester muchos actos mentales, al menos tantos cuantos son los géneros supremos, por no poderlos representar de una vez y en un solo acto?

Concretamente insiste Suárez en excluir una falsa interpretación del planteamiento del problema: no se trata de si es posible representarnos, cuando conocemos el ser, cuanto se puede conocer y saber de todas las cosas que caen bajo la denominación del ser. Esto no sería tratar del concepto formal del ser en cuanto ser, sino del concepto de todos los seres existentes y posibles en cuanto tales y distintos unos de otros. Y es evidente que nadie fuera de Dios tiene posibilidad de conocer con un solo acto de conocimiento formal todas las cosas plenamente cuales son en sí. No se trata de esto: se han de entender todas las cosas sólo en cuanto que reciben la denominación de *ens* y en lo que esta denominación designa (80).

Plantada así la cuestión no se encuentra dificultad en dar

---

(79) Ib.: «In hac ergo disputatione, praecipue intendimus explicare conceptum obiectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae obiectum; quia vero est valde difficilis, multumque pendens ex conceptione nostra, initium sumimus a concepta formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest». Obsérvese, que, según dejamos ya expuesto, el *ens ut sic*, en cuanto que constituye el objeto de la Metafísica, no ha de entenderse en su abstracción absoluta, en la cual sólo comprende la razón formal del ser, sino en cuanto de algún modo incluye a sus inferiores.

(80) Ib. n. 15.

una solución de hecho. Para Suárez, es claro, dado por la experiencia, y además, según él, apenas por nadie puesto en duda, "fere nullus est qui dubitet", que realmente se da en nosotros el conocimiento del ser, así entendido, en un solo acto (81).

La dificultad está en explicar este hecho, aclarando toda la trama de un proceso abstractivo, peculiar, que implica numerosos análisis psicólogoobjetivos, descubriendo así la unidad del concepto formal del ser en sus fases genética y terminal.

La explicación hay que buscarla en la unidad del objeto. Es decir, que aun siendo más conocido el concepto formal del ser y más fácil el probar su unidad, con todo, en queriendo estudiar más a fondo su interna contextura, no hay más remedio que arriñeter con su concepto objetivo por difícil que sea: Toda la unidad y el carácter peculiar de este concepto formal depende de su objeto; si ha de ser uno es necesario que tienda a un objeto que de algún modo tenga unidad; y precisamente el concepto objetivo es dicho objeto en cuanto conocido o aprehendido por el concepto formal (82). Consiguientemente, aun siendo de suyo y experimentalmente más conocido el concepto formal del ser que el objetivo, sin embargo, el exacto conocimiento de su unidad mucho depende de la unidad de su objeto (83). Se impone, pues, un estudio simultáneo, al menos, de ambos conceptos del ser: del formal, en cuanto que de él depende la formación del concepto objetivo; del objetivo, en cuanto que de su unidad depende la unidad del concepto formal.

Así viene forzosamente impuesto el método que al exponer la unidad de estos dos conceptos hemos de seguir.

Ante todo, y es este punto de los que más han de contribuir al mejor conocimiento de la teoría de Suárez, hagamos notar una

(81) *Ib.* n. 9.

(82) *DM.* II, s. 2, n. 3. «Quia conceptus formalis habet totam suam rationem et unitatem ab objecto; ergo, ut sit unus, necesse est ut tendat in obiectum alicuo modo unum; sed conceptus obiectivus nihil aliud est quam obiectum ipsum, ut cognitum vel aprehensum per talem conceptum formalem; ergo, si conceptus formalis est unus, necesse est ut obiectivus etiam unus sit.»

(83) *DM.* II, s. 1, n. 9: «Nam licet formalis, quatenus a nobis et in nobis fit, videatur esse posse experientia notior, tamen exacta cognitio unitatis eius, multum pendet ex unitate obiecti, a quo solent actus suam unitatem et distinctionem sumere.»

nota peculiar del conocimiento abstractivo. Por ser abstractivo o precisivo es un conocimiento que implica, de una forma o de otra, conocimiento de algo sin que otro algo que estaba con ello sea conocido, y puede tener lugar, bien separando formas o notas que no se suponen mutuamente, bien separando alguna que genéricamente o de otro modo contiene a la otra que es separada. Son estos modos distintos de la abstracción. Pero Suárez insiste en una modalidad peculiar. Él habla de una abstracción por confusión que podemos llamar nosotros *confusiva*.

Suárez mismo nos dirá en qué consiste esta abstracción por confusión:

«... Nihilominus possit ab eis abstrahi conceptus... per solam praecisionem intellectus, quae non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet, formalis a materiali, vel materialis a formalis, ut in abstractione generis a differentis; sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur obiectum, non distincte et determinate prout est in re, sed secundum aliquam similitudinem, vel convenientiam quam cum aliis habet... et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato» (84).

Es decir, recordando que, según los dialécticos, aquella es idea distinta, que dice al menos algunas notas esenciales de la cosa, y confusa la que no las dice, tendremos que esta abstracción confusiva tiende precisamente a borrar los contornos distintivos del objeto de que se trata, difuminando las notas esenciales peculiares para que no quede sino una nota confusa que sea común a aquel objeto al mismo tiempo que a otros. Esta confusión abstractiva viene a "despersonalizar" a los objetos, reteniendo en ellos lo que es menos de ellos y más de otros a la vez.

Para concretar los caracteres propios de esta precisión por confusión es de traer aquí una observación importante de Suárez. Menester es notar bien el respecto según el cual resulta la confusión como término de la operación confusiva. Bien puede ocurrir que la nota o idea abstraída en sí misma no sea confusa, sino bien precisa y distinta, en cuanto que ella en sí dice su pro-

(84) DM. II, s. 6, n. 10.

cia realidad nítidamente, como para poderla distinguir de cualquier otra; pero, en cambio, será confusa en cuanto representativa de aquellos objetos de los que ha sido abstraída, en cuanto que de ellos no dice nota alguna peculiar, característica y distintiva, sino tan sólo una confusa y común. En esto insiste Suárez:

«Dico autem respectu particularium entium ut talia sunt, semper esse confusum, quia respectu eius obiecti, quod immediate et proprie repraesentat (quodcumque illud sit), dici potest et re vera est proprius et distinctus conceptus, sicut idem conceptus animalis, qui respectu hominis est confusus, respectu animalis ut sic, est proprius et distinctus, quamvis sub hac comparatione idem conceptus simplex soeet dici confusus, respectu illius conceptus compotisi, quo animal per suam definitionem concipitur» (85).

Finalmente, en todo este proceso abstractivo se trata del inverso al que luego se ha de tener en el contractivo, el cual no se hace por adición de nuevos elementos, sino diciendo expresamente con mayor distinción lo que ya confusa e indistintamente estaba en el concepto contraíble:

Para realizar este proceso abstractivo en el caso concreto que nos preocupa, parte Suárez de un hecho que admite él como fundamental e indiscutible. Y es que realmente hay algo, siquiera muy indeterminado y mínimo, en que todos los seres que tengan alguna realidad de algún orden convienen y son semejantes. Sin implicar todavía formalmente el problema de la trascendencia del ser, ya desde ahora sostiene Suárez que todas las cosas tienen semejanza precisamente en la razón de ser:

«Necesse est ergo ut quod est ens reale, sit tale realiter ac formaliter per suam intrinsicam entitatem, quae est idem cum ipso, et inseparabilis ab ipso, etiam si reliqua omnia ab eo praescindi vel separari intelligantur... Hinc autem necessario sequitur, ut illa habeant inter se aliquam realem convenientiam, secundum suam intrinsicam rationem ent's» (86).

sin que por ahora se preocupe Suárez de analizar hasta qué punto llega esa mutua conveniencia y semejanza de todos los se-

(85) DM. II, s. 1, n. 8.

(86) DM. II, s. 2, n. 18.

res. Ciertamente, más semejanza hay entre sustancia y accidente que entre sustancia y no ser; la criatura también participa de algún modo del ser de Dios, y así, se la llama vestigio o huella de Él por esa alguna conveniencia y semejanza en el ser. Y al ser, bien de la sustancia o del accidente, bien de Dios o de la criatura, atribuimos algunas propiedades comunes. Hay que admitir, por lo tanto, que entre los seres del orden real (en cuanto que por este orden se excluye el quimérico y enteramente ficticio) hay en realidad de verdad alguna semejanza (87).

Dadas las capacidades del entendimiento será posible concebir todas esas realidades *per modum unius*, a saber, en cuanto de alguna manera son entre sí semejantes y coinciden en el ser (88), aunque con unidad que supone precisión del entendimiento.

Puesto, pues, este fundamento, Suárez encuentra razonable todo el proceso abstractivo del que se ha de obtener un concepto objetivo uno del ser, y consiguientemente todas las realidades podrán ser concebidas, aunque confusamente, con un único acto formal.

Vamos a transcribir textualmente la argumentación con la que deduce Suárez la unidad del concepto objetivo del ser y en la cual, además, simultáneamente se nos describe el proceso abstractivo por confusión:

«Ultimo, ex re ipsa, et quasi a priori probatur nostra sententia contra omnes praedictas, quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis. Antecedens per se notum videtur... Prima consequentia est per se satis clara, tum quia omnia entia sub illa ratione et convenientia sunt cognoscibilia; tum etiam quia hac ratione aliae res, quae habent inter se convenientiam aliquam, sub ea concipiuntur unite et coniunctim, magis autem vel minus pro ratione maioris vel minoris convenientiae; tum denique quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi, et in intellectu non deest virtus et efficacia ad huiusmodi conceptionis modum, nam est summe abstractivus, et praecisivus ra-

(87) Ib. n. 14.

(88) Ib. n. 8.

tionum omnium. Et hinc etiam facilis est secundâ consequentia, quia, ut diximus, unitas conceptus obiectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo. Ultima vero consequentia evidens est, praesuppositis aliis, quia, si talis conceptus obiectivus est possibilis, ille est transcendens, simplicissimus, et hoc modo primus omnium, quae sunt attributa conceptus entis. Item illa convenientia fundatur in actu essendi qui est veluti formale in conceptu entis, unde etiam sumitur argumentum, quod, sicut conceptus obiectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis» (89).

Es éste un texto rico en observaciones metafísicas fundamentales que orientan definitivamente y resuelven el problema de la unidad del concepto objetivo del ser. Suárez en este punto no vacila, tiene absoluta seguridad y certeza.

La unidad del concepto formal se deduce de manera tan semejante, que apenas se distingue de este proceso sino en el modo de concebirlo, dado que en todo él necesariamente ha intervenido la inteligencia viendo esa semejanza universal y prescindiéndola y entendiéndola. Como Suárez entiende el concepto formal, no en el sentido puramente psicológico y vital, en el que no pocos modernos entienden el concepto *subjetivo*, en contraposición del *objetivo*, sino en un sentido integral, a saber, comprendiendo dentro del formal todo cuanto en el orden real psicológico e intencional es necesario para que se dé formalmente el conocimiento, al hablar de la unidad del concepto formal del ser, tiene que probar, no solamente que el acto con que formalmente conocemos el ser es en realidad distinto de los actos con que conocemos otros objetos, sino además que el contenido o razón formal de ese acto es distinto del contenido de otros actos. Este último elemento, tal como lo demuestra Suárez, aclarará no poco la unidad del concepto objetivo del ser que acabamos de probar, y además nos hará ver la muy íntima trabazón que existe entre ambos conceptos:

«Secundo colligitur ex dictis, hunc formalem conceptus entis, sicut in se est unus secundum rem, ita etiam secundum rationem formalem suam, et secundum eam etiam esse ratione praecisum a con-

ceptibus formalibus particularium rationum. Patet primo, quia hic conceptus in se est simplicissimus, sicut obiective ita etiam formaliter; ergo in se habet unam simplicem rationem formalem adaequatam; ergo secundum eam praescinditur ab aliis conceptibus formalibus. Secundo, quia, sicut mens nostra, praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso, confundendo et coniungendo ea quae in re distinguuntur quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando il'um re et ratione formali unum; hoc autem modo concipiuntur entia hoc formali conceptu entis; sumit enim aens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic, format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo ille conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praesus ab his conceptibus, qui distinctius repraesentant particularia entia, seu rationes eorum» (90).

En estas últimas palabras vemos evidentemente enunciadas la unidad del concepto formal integral del ser, es decir, no solamente en cuanto al acto psicológico (*secundum rem*), sino también en cuanto a la razón formal contenida en ese acto, la cual es una imagen representativa de la realidad. El contenido de esta imagen es la razón formal del ser conocida terminalmente con el concepto formal; también esa razón formal es una en virtud de la fuerza abstractiva del entendimiento. Pero esa razón formal, en cuanto que es imagen de la realidad, no tendrá unidad, si ya no la tiene el objeto de esa representación, y tal objeto es en este caso el concepto objetivo del ser, el cual, por consiguiente, a la fuerza tendrá que haber tenido unidad.

He aquí ya explicado aquel hecho simple y terminantemente admitido por Suárez al comienzo mismo de la disputa segunda: El concepto formal tiene unidad. La explicación está basada precisamente en la naturaleza misma del entendimiento y en la realidad de las cosas: éstas convienen todas en que al menos son ser. Este ser que objetivamente se da en todos los seres, es ya desde ahora objeto de nuestro conocimiento; es, pues, concepto objetivo: objetivo por ser del orden objetivo conocible, concepto por denominación extrínseca proveniente de un acto intelectual que al referirse al mundo real lo aprehende no en toda su rea-

lidad, sino simplemente en cuanto sus componentes se asemejan en dicha nota objetiva. Este acto intelectual podrá sin multiplicarse concebir simultáneamente todos los objetos, no en todas sus peculiaridades distintas, pero sí en esa su semejanza universal; y la imagen que se dé como término intrínseco y formal de ese acto cognoscitivo será también una, porque la razón formal entendida tendrá intrínseca unidad, dependiente de la unidad de semejanza en todos los seres reales.

Puesta esta explicación se hacen evidentes muchas proposiciones de Suárez acerca de estos conceptos, su unidad y su relación con el orden real. Por de pronto, como para la precisión por confusión no fué necesaria distinción alguna real, pues bastó que la inteligencia distinguiera aspectos diversificativos o confusivos de la realidad, así ahora la unidad resultante en el concepto objetivo del ser no es unidad real o numérica (91), sino de orden intencional, y tanta cuanta fué la semejanza o conveniencia de los diversos seres entre sí (92), indicación esta última de suma importancia para coordinar todos los puntos de la teoría suareziana.

Es, pues, una unidad de razón, unidad formal en cuanto que contiene una sola razón formal o fundamental, en cuanto que está enraizada en la semejanza objetiva de los seres, base y fundamento para la abstracción (93).

Tampoco es ya difícil averiguar el contenido del concepto objetivo del ser. En cuanto tal concepto tan sólo incluye lo que se representa por el concepto formal (94), y en este caso concreto será ello la razón formal del ser. Expresamente insiste Suárez en que no están incluidos en el contenido del concepto objetivo del ser los modos supremos del ser en cuanto tales, sino tan sólo en cuanto que todos ellos son también ser y dan así fundamento

(91) Cfr., v. gr., DM. II, s. 2, n. 8; ib. n. 14, etc.

(92) Cfr. DM. II, s. 2, n. 18; ib. n. 8.

(93) «Unitas conceptus obiectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quæ nihil aliud est quam prædicta convenientia et similitudo.» Ib. n. 14.

(94) «Loquendo autem de conceptu entis præciso in alio sensu, qui magis est ad rem, falsum est includere actu modos oppositos inferiorum generum, quia, ut sic, solum includit id quod repræsentatur per conceptum formalem eius.» Ib. n. 21.

para abstraer de ellos un concepto confuso común a todos ellos (95).

Un texto de Suárez nos resumirá estos aspectos y nos dará pie para enunciar otros, que son de importancia precisamente para establecer luego una comparación entre Suárez y Ockam:

«Ad primum ergo respondetur negando primam consequentiam, nam ratio entis dicitur eadem esse in re, quae est in mente, quia revera omnia entia habent in re eam similitudinem et convenientiam, sub qua intellectus illa concipit, cum concipit ens, et quia hic modus concipiendi ens est inadaequatus respectu entium, prout sunt in re, ideo dicitur ratio entis sic concepta, non includere determinatos modos entium, in qua locutione iam non est sermo de ratione entis absolute, et ut in se est, sed ut est sub denominatione intellectus; unde perinde est ac si diceretur, per illum conceptum non considerari ens sub expressis rationibus inferiorum entium, sed solum communi et inadaequato conceptu, et ideo non recte infertur, quod etiam in re ipsa ratio entis prout est in singulis entibus non includat proprias rationes seu modos eorum» (96).

Este texto nos habla expresamente de tres estados en que podemos encontrar la razón del ser. Uno es el estado real y singular, tal cual de hecho, independiente de toda intervención intelectual, y anterior a ella, se da en el orden real. Otro estado es el que tiene dependientemente de una actividad intelectual. Y otro tercer estado es independiente de ambos, denominado por Suárez "*ratio entis absolute, prout in se est*". De este tercer estado, que es el fundamental y propiamente metafísico, hemos ya hablado antes, cuando Suárez lo llamaba "*absolute abstracta ratio*", y contiene tan sólo la razón formal del ser (*habens essentiam realem*). Esta razón formal del ser puede encontrarse en los otros dos estados, que son el real y el mental. Cuando Suárez la entiende en uno de éstos dos suele notarlo por medio de una reduplicación.

En cuanto a esa razón formal del ser se la toma en el estado mental admite todavía como dos fases o dos estadios, a saber,

---

(95) «Per illum autem conceptum formalem non repraesentantur hi modi expresse ac distincte secundum proprias rationes eorum, quia intellectus ut sic concipiens, nihil horum percipit, ut ex dictis et ex ipsa etiam experientia notum est, et ex aliis similibus...» Ib.

(96) DM. II, s. 3, n. 13.

en cuanto que es concepto objetivo y en cuanto que es concepto formal. En ambos se da a la razón formal *en cuanto mental* una modalidad peculiar de precisión o abstracción, la cual, al emplearse la reduplicación queda sumada inseparablemente a la razón formal. Estudiada la razón formal del ser en cuanto mental incluída en esos dos estadios, la mutua correspondencia es perfecta, sólo que en el estadio de concepto objetivo es objeto acerca del cual va a trabajar el entendimiento (si bien en este caso del ser, por suponer ya una precisión, ha precedido un acto intelectual, que, a nuestro parecer, no es distinto del concepto formal, el cual puede ser considerado no como un acto instantáneo, sino como un proceso abstractivo-intelectivo). En el estadio de concepto formal es ya la imagen terminal o verbo, es decir, la intelecación formal. Por consiguiente, la borrosidad, imprecisión y confusión propias del concepto objetivo del ser en virtud de la abstracción confusiva, todas ellas han pasado exactamente al concepto formal, el cual necesariamente será también confuso, en la forma ya antes explicada. Del mismo modo que el concepto objetivo del ser no representaba los modos peculiares de Dios, substancia, accidente, tampoco los representa ya su concepto formal (97).

La razón formal del ser se encuentra en todos los seres reales, y de todos ellos puede y debe ser predicada, pues a todos ellos conviene. Pero al hacer esta predicación es menester proceder con entera exactitud. De no advertir el valor y alcance de las reduplicaciones, "prout in mente, prout praecisa" por una parte, y "prout realiter existens, prout realis", o parecidas, por otra, se corre el riesgo de graves equivocaciones. Suárez lo explica así:

«Ad argumentum... primo in genere, in illis omnibus esse magnam aequivocationem argumentando a ratione obiectiva, ut praecisa ab intellectu ad illam prout est in re, et attribuendo rebus ipsis quod solum per denominationem extrinsecam convenit rationibus conceptis ac praecisis, ut sunt sub tali consideratione ac praecisione intellectus. Et hoc est maxime considerandum in his omnibus argumentationibus, quae solum in modo loquendi et concipiendi fundan-

tur. Nos enim sicut concipimus, ita loquimur; unde sicut conceptus nostri, etiamsi veri et non falsi sint, non tamen semper sunt adequati rebus ipsis, ita etiam voce sunt commensuratae conceptibus nostris, et ideo cavendum est ne modum nostrum concipiendi transferamus ad res ipsas, et propter diversum loquendi modum existimemus esse distinctionem in rebus ubi vere non est» (98).

Ahora aplicará con exactitud a la realidad nuestro concepto del ser:

«In rigore ergo negatur sequela, quia, licet conceptus entis, qui a nobis praescinditur secundum rationem, sit in inferioribus, tamen ut est praecisus, formaliter loquendo, non est in inferioribus, id est, non habet in illis illum statum, seu modum essendi quem habet per denominationem extrinsecam ex praecisione intellectus. Quando autem dicitur hic conceptus, etiam ut praecisus, comparari ad inferiora, eisque attribui, non est sensus, quod secundum eam praecisionem seu denominationem attribuaturs inferioribus, sed solum quod illa ratio sic concepta ad inferiores comparata in omnibus illis inclusa inveniatur. Quocirca, si non fiat illa reduplicatio de ratione entis ut praecisa, sed simpliciter sit sermo de ratione entis praecise concepta, verum est rationem illam esse in inferioribus, et in eis omnino et intime includi, et nihilominus ratione praescindi, quamvis in re non sit praecisa» (99).

Con añadir, finalmente, que cuanto ocurre acerca de los conceptos objetivo y formal del ser cuando se dicen de la realidad, otro tanto exactamente se ha de decir del término *ens*, puesto que éste responde a aquéllos (100), estamos ya en disposición de tocar el último punto en las doctrinas de Suárez: el de la analogía, ciertamente en íntima conexión con cuanto venimos diciendo.

Con todo, adviértase ya desde ahora el error gravísimo de Giacón cuando a Suárez atribuye la misma actitud que a Ockam respecto del conocimiento del singular. Suárez, como Ockam, admite que es posible conocer directamente el singular. Pero Suárez disiente de él radical y esencialmente cuando además del conocimiento del singular admite el conocimiento del universal y reconoce a éste valor objetivo con la misma objetividad y con

(98) DM. II, s. 3, n. 12.

(99) DM. II, s. 2, n. 35; cfr., ib. n. 21.

(100) Ib. nn. 23-25.

el mismo realismo que Santo Tomás y que todos los tomistas. La diferencia no puede ser mayor.

### § 3

#### *La analogía del ser*

Suárez vió con toda precisión la amenaza que de la unidad del concepto del ser partía contra su analogía.

Ya al tratar de la unidad del concepto formal del ser había propuesto como fundamento de la primera sentencia opuesta la dificultad en conciliar dicha unidad con la analogía, si bien no pocos tropezaban sólo en la unidad de su concepto objetivo. De momento se contentó Suárez con afirmar que, tratándose de una analogía extrínseca, existe la incompatibilidad, pero no tratándose de una analogía intrínseca, cual era la del caso (101). Las primeras líneas de la sección que estudia la unidad del concepto objetivo del ser están dedicadas a proponer esta misma dificultad en conciliarla con la analogía. Pues esa unidad será o de univocación, y queda destruída la analogía, o análoga, que será decir con otras palabras que no se da tal analogía, o implicará una contradicción (102).

Donde más agudamente propone Suárez la dificultad es al cerrar la sección segunda de la disputa segunda. Ha probado con todo lujo de argumentos y de consideraciones la unidad del concepto objetivo del ser. Ahora propone sin disimulos una grave dificultad. La actitud del Doctor Eximio ante ella ha escandalizado a no pocos, y si bien alguna de sus frases ofrece dificultad, el conjunto de su posición está plenamente justificado, dado que Suárez logra luego perfecta armonía entre la unidad del concepto objetivo del ser y su analogía:

«Sed statim urget difficultas, quia iuxta haec nihil videtur deesse conceptui entis ad rationem proprii universalis, nam erit unum in multis, et de multis. Sed haec difficultas pendet ex duabus rationi-

(101) DM. II, s. 1, n. 14.

(102) DM. II, s. 2, n. 1.

bus dubitandi in principio sectionis positus. Una est de univocatione entis, quia si ens non est univocum, illa ratio sufficit ut non sit proprie universale; quomodo autem ex dictis non sequatur esse univocum, et quid illi ad univocationem desit, infra in proprio loco est tractandum, agendo de divisionibus entis; nunc solum assero, omnia quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. Re tamen vera neutram negari necesse est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis, ut latius citato loco exponemus (103).

Recordará el lector el raciocinio de Ockam, para quien iban simultáneamente la unidad de un concepto y su universalidad. Suárez no reconoce esa paridad. Y por lo tanto, la argumentación de Giacón en su acusación sumaria contra Suárez, cuando del simple hecho de aceptarse la unidad del concepto formal del ser deducía su universalidad y su univocación, cae, al modo de entender de Suárez, por su misma base. Estos aspectos deben ser aclarados con minuciosidad y exactitud si hemos de poder resolver satisfactoriamente el problema que el título mismo de este artículo entraña.

Para llevar a perfecta armonía la unidad y la analogía, Suárez se basa del todo en su teoría de la unidad del concepto objetivo del ente.

Por de pronto es menester precisar lo que entiende él por univocación. Según Suárez, no basta para que se dé univocación propiamente tal el que pueda darse unidad de concepto formal y objetivo; es necesario además que dicho concepto, en relación con aquellos a quienes se quiere aplicar, sea del todo indiferente y perfectamente uno (104), es decir, que descienda a sus infe-

(103) Ib. n. 36.

(104) «Et ita solvitur fundamentum Scoti. Recte enim probat, ens significare substantiam et accidens medio eodem conceptu formali et objetivo, negamus tamen id satis esse ut sit univocum proprie, nisi sit etiam perfecte unum in habitudine et indifferentia ad inferiora.» DM. XXXII, s. 2, n. 15.

riores con entera igualdad y sin que entre ellos se dé orden o relación de uno a otro (105).

Aunque se dé un único concepto que con una sola imposición y con mutua independencia en cuanto a dicha imposición se aplique a varios, todavía, según Suárez, en contra de Escoto y de Ockam, no basta para que haya univocidad: es menester que la unidad sea perfecta, es decir, que represente ese concepto a sus inferiores del todo por igual, sin que en el concepto mismo se advierta mayor tendencia a realizarse en un modo u otro de los inferiores, porque en ellos se haya de hallar con mayor perfección en su misma razón formal que en los otros.

Este elemento dinámico decisivo de la univocación es típico en Suárez, y lo aplica innumerables veces para dilucidar si la razón formal de *ens* se aplica unívocamente o no a sus inferiores. En el momento en que sea advertida la falta de dicha entera independencia comienza a advertirse la analogía, que será mayor o menor, es decir, más o menos distante de la perfecta univocación, según que sea mayor o menor esa falta de indiferencia.

Con esto se echa de ver que toda la teoría de la analogía está en función precisamente con toda la teoría de la unidad de los conceptos. Por lo mismo, Suárez comienza ya a diferenciarse de los Tomistas en el planteamiento mismo del problema analógico respecto de *ens*. Los Tomistas inician sus especulaciones inmediatamente por el problema de la analogía, actitud perfectamente inteligible en la psicología e idiosincrasia metafísica de los Tomistas, preocupados con mantener siempre claros los límites entre Dios y las criaturas. Afirmada la analogía, rechazan ellos la unidad de conceptos del ser por el presupuesto general de que son inconciliables. Faltándoles la unidad de concepto, no han podido ellos plantear la cuestión de la analogía en torno a los conceptos, sino en torno a los nombres, que es lo verdaderamente común a muchos. No admitiendo unidad de concepto, se les hace además imposible entender respecto de los nombres una analogía intrínseca de atribución: si el nombre es atribuido y no algo

---

(105) «Nam univocum ita est indifferens, ut aequaliter, et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat.» DM. XXVIII, s. 3, n. 17.

que intrínsecamente nace del objeto mismo, entonces la atribución tiene que ser extrínseca y no intrínseca. Es este último uno de los puntos en que más firmemente se apoyan para combatir la posición de Suárez (106).

La posición de Suárez es radicalmente distinta y tanto más alejada del Nominalismo. Antes de prejuzgar nada, él estudia si es posible abstraer de todos los seres un concepto único objetivo y formal. Evidentemente, es posible esa abstracción. Por lo tanto, si, a la inversa, ese concepto así abstraído vuelve a contraerse a los inferiores, les convendrá intrínsecamente; y si además la conveniencia no es perfectamente igual en todos, será analógica, y habráse descubierto una analogía intrínseca. Si además esa razón formal está en unos seres con dependencia objetiva y real de otros, subordinada en unos respecto de los otros, y todo ello en el orden mismo objetivo real, esa analogía será de atribución, sin que obste a ello el que la analogía sea perfectamente intrínseca, ya que lo que está en atribución y en dependencia no es una denominación extrínseca, sino una forma perfecta y esencialmente intrínseca.

He aquí cómo define Suárez la atribución intrínseca:

«Deinde observandum est, duobus modis, generatim loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est... Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud».

---

(106) Por citar un caso concretamente, véase este razonamiento que DE BACKER hace para rechazar la noción de analogía de atribución intrínseca: «Nomen enim eatenus analogum est analogia attributionis, quatenus analogata secundaria, propter relationem quam habent ad analogatum princeps, huius analogati nomen recipiunt. Sed si forma nomine analogo significata inest analogatis secundariis, iam vi sua, et non propter relationem quam habent ad aliud, haec analogata vindicant sibi nomen commune. Contradictoria ergo statui videntur, si ponitur nomen analogum, ut est analogum analogia attributionis, praedicari intrinsecus de omnibus suis analogatis. Reiciimus ea de causa analogiam attributionis internam, et pro certo tenemus, in omni analogia attributionis intentionem nominis extrinsecus applicari analogatis secundariis, ac proinde haec analogata, cum a nomine appellentur, quod intrinsecus et proprie soli analogato principi convenient, intelligi non posse, nisi ab eo qui iam sciat quid sit analogatum princeps». *Disput. metaph. de ente communi. Disp. II, c. 1.*

Y desarrollando las diferencias que entre ambos modos, atribución extrínseca e intrínseca, se dan, pone además de otras y la primera, la siguiente:

«Una est, quod in priori attributione, nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram, vel figuram aliquam; in secunda vero est propriissima, imo et potest esse essentialis denominatio, quia sumitur ab intrínseca formá, vel a propria natura» (107).

En estas descripciones ha hablado Suárez de una *forma denominans*. Cómo se haya de entender esta *forma denominans* acabará de aclararse con esta otra descripción. Trata también de distinguir exactamente la atribución intrínseca de la extrínseca: expuesta esta segunda dice de la primera:

«Altera quae dicit forman, vel rationem formalem intrínsece inventam in omnibus analogatis cum aliquo ordine vel habitudine eorum inter se» (108).

Concretémonos definitivamente en el concepto de *ens*. En cuánto queramos aplicar estos principios generales a este caso concreto, aparecerá con evidencia cómo precisamente la unidad de los conceptos objetivo y formal de *ens*, tal como la entiende Suárez, claro está, es el mejor bastión para explicar perfectamente, con pleno vigor metafísico y absoluto arraigue objetivo y real, sin concesiones algunas de nominalismo, la analogía metafísica del ser.

Recordemos lo que más arriba hemos dicho acerca de los tres estados en que hallamos la razón formal del ser: absoluto, mental (doble) y físico o singular. Recordemos, asimismo, lo allí expuesto acerca de la predicación del concepto objetivo del ser: al afirmar'o de los singulares no entra en juego lo que el estado mental añade a su razón formal, sino que en el orden real es afirmada simplemente la razón formal misma.

Sigamos adelante y observemos cómo se encuentra esa razón formal en los inferiores del *ens* realizada en ellos. Esta observa-

(107) DM. XXVIII, s. 3, n. 14.

(108) DM. XXXII, s. 2, n. 14.

ción será el fundamento para decidir de la univocación o analogía del ser.

Por de pronto sabemos que esa razón formal se encuentra en realidad en todos los seres. Sabemos además que para la posibilidad de una precisión mental no era necesaria una distinción real de los conceptos que hubieren de ser separados mutuamente: una única realidad puede dar fundamento a varios conceptos. Además, al hacer la abstracción de la razón formal de ser nada hemos podido dejar sin tomarlo, porque todo era *ens*, sólo que en la abstracción todo pierde el colorido del singular y propio, para confundirse y difuminarse en la confusión de lo universalmente común. Esto quiere decir que no hay en la realidad una parte en que se realiza el concepto objetivo del ser y otras partes en que no se realice: en toda realidad cualquiera que fuere su grado entitativo se realiza la razón formal del ser concebida en el concepto formal. Podemos por lo tanto deducir que, si bien la razón formal de *ens* se realiza en todos sus inferiores y es la misma, al menos hasta cierto punto, en todos ellos, con todo al mismo tiempo esa razón formal se halla diferenciada en todos los inferiores tomados como tales y en cualquier orden.

He aquí algunas expresiones suarezianas que implican todo el raciocinio que acabamos de hacer:

«Ad secundum recte ibi responsum est, rationem entis in substantia non esse separabilem a substantia, et similiter in accidente. Unde ad replicam respondetur, rationem entis quae in substantia reperitur, non reperiri eandem secundum rem in accidente, neque e converso, sed solum eandem secundum rationem, id est, secundum convenientiam et similitudinem quam potest ratio per modum unius praecise concipere, et ad hoc satis est, quod huiusmodi ratio quae hoc modo ut communis concipitur, secundum rationem distincta sit a propriis rationibus substantiae et accidentis» (109).

Bien advierte Suárez que no han de ser fundamento para negar la identidad real de la razón formal del ser con los modos, ni la inclusión de ellos en sí, el que se distinga de ellos por operación intelectual y no los incluya en ese estado mental (110).

(109) DM. III, s. 3, n. 14.

(110) Ib. n. 13.

De todo esto parece resultar algo paradójico, a saber: que la razón formal del ser, que es fundamento de identidad de todos los seres, es a la vez fundamento de diversificación. Para Suárez no existe tal paradoja, sino que es ello perfectamente razonable:

«Quibusdam videtur impossibile, ut idem secundum rem absque ulla distinctione ex natura rei, quam in se habeat, possit esse principium seu fundamentum convenientiae et distinctionis ab alio propter argumentum factum. Alii vero putant hoc quidem repugnare in convenientia univoca, non vero in analoga, quod nobis satis esset. Ego vero existimo, etiam in convenientia univoca, id non repugnare, ut patet exemplis tum in divinis, tum in creatis».

Se refiere aquí a que en la Santísima Trinidad el Padre y el Hijo convienen unívocamente en la razón de Persona, y sin embargo, la distinción se hace en la Persona misma. Respecto de las criaturas se aduce el ejemplo de la cuantidad y la cualidad, que son accidentes unívocamente. Ya la razón es la siguiente:

«Ratio vero est, quia si distinctio et convenientia sint diversorum ordinum, non repugnat in eodem fundari, sic enim una non involvit negationem alterius, imo quodam modo illam requirit».

Y ahora viene la aplicación al caso presente de *ens*.

«Ita vero est in casu praesenti: nam distinctio est realis, convenientia autem secundum rationem tantum, et ideo non repugnat, ut duo simplicia quae secundum rem sunt realiter primo diversa, secundum rationem habeant unitatem fundatam in reali similitudine, vel convenientia, quam inter se habent. Ea enim quae in re diversa sunt, in eo ipso in quo distinguuntur, possunt esse similia: quin potius similitudo intrinsece postulat distinctionem secundum rem cum aliqua unitate rationis, seu formali, aut fundamentali, nam ideo proprie non est sibi ipsi simile.»

Sigue luego una reflexión de suma importancia para aclarar la naturaleza de la unidad de los conceptos del ser: esa unidad no es perfecta, sino imperfecta, precisamente, porque esa razón formal del ser que se da en la realidad de todos los seres no es en todos exactamente la misma, sino tan sólo semejante, y, como ya arriba habíamos dicho con palabras de Suárez, en tanto po-

drá haber unidad en cuanto de parte de lo real haya semejanza mutua:

«Quod si haec convenientia vel similitudo sit imperfecta, qualis est in analogia entis, et similibus, facilius intelligitur quomodo possint res inter se quantumvis primo diversae, habere nihilominus aliquam imperfectam convenientiam: non enim dicuntur primo diversae quia nullo modo inter se similes sint: hoc enim in nullis rebus vel rationibus realibus reperiri necesse est, sed quia se ipsis primo distinguuntur: cum qua distinctione stat praedicta imperfecta convenientia» (111).

Así se explica perfectamente cómo la razón formal de *ens* no es una razón genérica. La razón genérica en sus inferiores es perfectamente la misma en todos ellos: la distinción de ellos no proviene de la razón genérica, sino de las diferencias específicas, las cuales para nada afectan intrínsecamente y en sí la razón genérica. No así en el caso de la razón formal de *ens*: esa misma razón formal es la que hace la distinción de los inferiores, porque las diferencias de éstos afectan intrínsecamente a aquella, tan intrínsecamente que son en la realidad una misma razón, sólo que ya no tan confusa, sino más expresa y distinta (112).

Resumamos los datos que tenemos. La razón formal de *ens* se encuentra en todos los inferiores, aun si los tomamos metafísicamente, es decir, en sus razones formales correspondientes (*ens a se, ens ab alio, etc.*). Esa razón formal no se encuentra en todos los inferiores del mismo modo, porque en ellos ya no abstrae de las diferencias, sino que se halla identificado con

---

(111) Ib. 16. Véase también este texto: «Secundo dicitur, si non loquamur secundum rem, sed secundum rationem praescindentem, sic substantiam non ex eodem esse substantiam, ex quo est ens, ex eodem (inquam) secundum rationem: ex hoc vero sensu solum potest concludi, rationem entis et substantiae distingui ratione in ipsa substantia, et rationem similiter entis, et accidentis in accidente. Atque eodem modo substantiam et accidens solum dici possunt ex eodem constitui in ratione entis eo modo quo illo conceptu unum sunt, scilicet secundum rationem. Unde solum potest concludi rationem illam communem utrique per intellectus praecisionem distinguere a propriis earum». D. M. II, s. 3, n. 15.

(112) Varias veces se refiere Suárez a la razón genérica para explicar en qué consiste la unidad imperfecta de *ens*, por ej. DM. XXXII, s. 2, n. 15.

ellas; consiguientemente, esa misma razón formal que en realidad es punto de semejanza de todos los seres, es al mismo tiempo punto de distinción de todos ellos.

Pero observemos ahora que ese descenso a los inferiores no se ha hecho con entera indiferencia e igualdad.

«Tandem ratione declaratur, quia ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia a Deo, ergo in hoc deficit a ratione univoci» (113).

Esto que se dice respecto de Dios y de la criatura vale de igual modo respecto del accidente y de la substancia. Obsérvese en la afirmación suareziana el peculiar realce que a esta indiferencia intrínseca de la razón formal del ser se le da, al hacer notar que le es esencial:

«Igitur ratio analogiae respectu entis creati respectu accidentis et substantiae sumenda est ex eodem principio, ex quo analogiam ad Deum et creaturam declaravimus, nimirum, quia ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam, et per habitudinem ad illam» (114).

Pero ¿en qué consiste esa intrínseca tendencia? Lo explica Suárez tratando de la diferencia entre una razón genérica y esta razón del ser en sus inferiores.

«Accedit etiam quod inaequalitas generis, prout existit in speciebus, provenit solum ex differentiis contrahentibus, quae formaliter ac praecise genus ipsum non includunt, solumque consistunt in diversis gradibus perfectionis; at vero illi modi quibus ens creatum determinatur ad esse substantiae, vel accidentis, intrinsece includunt ipsum ens, et ideo dicitur ens quommodo ex se habere illam inaequalitatem, quam habet in substantia et accidente. Quae etiam non consistit in qualicumque diversitate perfectionis, sed in participatione adeo diversa ut in substantia sit absolute et simpliciter, in accidente vero solum diminute et per habitudinem ad substantiam» (115).

(113) DM. XXVIII, s. 3, n. 17.

(114) DM. XXXII, s. 2, n. 11.

(115) Ib. n. 15.

Por lo tanto, ¿en qué consiste en definitiva esta analogía del ser? He aquí una fórmula concisa y terminante de Suárez:

«Unde fit, hanc analogiam non posse in alio consistere, nisi in hoc, quod illamet ratio formalis entis, non omnino aequaliter et indifferenter descendit ad accidens et substantiam, sed cum quodam ordine et habitudine, quam per se requirit, nimirum ut prius sit absolute in substantia, et deinde in accidente cum habitudine ad substantiam» (116).

Ahora ya resulta evidente que esa analogía es intrínseca, y es de atribución (117), aunque también pudiera decirse que también es de proporción (118), siempre que no se funde en ella la denominación de *ens* para el accidente.

Suárez reconoce también que esta analogía se asemeja mucho a la univocación, pues un mismo concepto se predica en absoluto y sin aditamento de Dios y de la criatura (119); más aún, que en cuanto al uso dialéctico puede llamársele unívoco y que puesto en parangón con los términos unívocos y equívocos está más cerca de aquéllos que de éstos; pero metafísicamente es necesario admitir su analogía (120). Quien haya visto todo el proceso deductivo de la analogía del ser, fácilmente reconocerá como base de esas concesiones de Suárez, precisamente su teoría de la unidad de los conceptos objetivo y formal del ser.

Con esto creemos haber expuesto suficientemente toda la concepción del ser en Suárez, en cuanto era necesario para emprender una comparación seria y objetiva con las teorías de Ockam con entero conocimiento de causa, y dando amplio lugar para manifestarse a los dos interesados.

(116) Ib. n. 14.

(117) Cuanto se ha dicho del concepto objetivo se aplica inmediatamente al nombre correspondiente. Cfr., v. gr., DM. XXXII, s. 2, n. 16.

(118) Ib. n. 12.

(119) DM. XXVIII, s. 3, n. 17.

(120) Ib. 20.

## III

## CONCLUSIONES

Giacon nos dice, y con pleno acierto, que el nominalismo "più che una tesi, è una mentalità" (121). En esta mentalidad, por lo tanto, habremos de fijarnos ante todo al tratar de comparar a Ockam y Suárez.

Apenas podrá encontrarse una divergencia mayor. Ockam es nominalista, Suárez es realista. Eso es todo. Y por ser Ockam nominalista no encontramos en él, como bien nos dice el mismo Giacon y lo hemos recordado en las primeras páginas, grandes visiones universales de la realidad, que consigan aunar en grandes síntesis la inmensa diversidad que en el mundo real se encuentra. Por ser Ockam nominalista le encontramos entretenido en hacer alardes de sutileza y finura al analizar conceptos y términos, expresiones y oraciones gramaticales, en contraste con su reconocido afán de concreción y realidad. Ockam, ocupado y abortido en construir el andamiaje dialéctico, nunca llega a poner las manos en el edificio, él precisamente que aborrecía las ideas universales, por distanciadas de la realidad, y abrigaba la pretensión de llegar a las inmediatas al mundo concreto y real.

Este es el ambiente en que se mueve y respira el espíritu ockamístico. Ambiente asfixiante, como hemos podido experimentar nosotros mismos si hemos tenido paciencia para leer los párrafos transcritos de sus especulaciones, párrafos desarrollados siempre en dilemas, en resoluciones de términos, en análisis gramaticales y sintácticas. Es un ambiente pesado y nebuloso que obstaculiza en definitiva la visión del panorama mundial.

El contraste es sensacional cuando de la lectura de Ockam se pasa a manejar las *Disputas Metafísicas*, de Suárez. Enérgicamente suprime el Doctor Eximio el influjo dialéctico para su especulación. Suárez empieza donde termina Ockam. A Suárez no interesa el mundo de los conceptos por sí mismo, ni quiere

---

(121) GIACON, op. cit., pág. 264.

dictaminar sobre la realidad a base de datos suministrados por los artificios lógicos. A Suárez interesa la realidad misma, la realidad inmensa del mundo físico y metafísico, del visible y del invisible, del creado y de su Creador de él. Cuanto en Ockam se echan de menos las visiones generales de la realidad, tanto abundan en Suárez. Y si él como talento metafísico de excepcional vigor estudia las grandes realidades en sus razones formales que abstraen de lo físico y de lo metafísico, y si se esfuerza por establecer las diferenciaciones de los seres ya antes de llegar al mundo físico, rechazando por ello como innecesarias distinciones reales admitidas por otros y sustituyéndolas por distinciones de razón, es precisamente por el profundo realismo de su pensamiento; esos conceptos metafísicos no se los ha forjado su mente apriorísticamente, como ineludible necesidad de su pensar, sino que los ha extraído del mundo real sin desnaturalizarlos ni quitarles su condición esencial de imágenes naturales representativas, ni depotenciarlos de su capacidad inmensa para abarcar en sí todos los órdenes de la realidad.

Esta actitud fundamental ha quedado manifiesta en un punto concreto, que hemos ya propuesto a lo largo del estudio que precede. Recordará el lector las atenuaciones puestas por Ockam a su univocación del sér, cuando observó que los santos y doctores no la querían admitir. Dijo él entonces que, a pesar de ella, se debía reconocer que en ningún caso la semejanza entre las criaturas y Dios es perfecta en grado alguno. Este hubiera sido el momento de iniciar una investigación propiamente metafísica sobre el mundo objetivo; en ese punto debió Ockam, si quisiera conducirse metafísicamente, dejar a un lado los andamios dialécticos y entrar de una vez en el mundo real, tomar las cosas en sí y compararlas en su objetividad para establecer definida y concretamente su semejanza real, y según ella, deducir la univocación o analogía.

La actitud de Suárez es directamente opuesta. El indaga con objetividad plena, que abarca en la especulación todo el ámbito del mundo real, los puntos de semejanza entre todos los seres, y según ellos decide sobre la analogía o univocación, sin desentenderse nunca de la más mínima parcela del mundo real.

Si, pues, el nominalismo más que una tesis es una mentali-

dad, aquí podíamos dar por concluida nuestra investigación. En la mentalidad no hay punto de coincidencia entre Ockam y Suárez.

Pero examinemos los puntos concretos sumariados por Giaccon. Este habla de unidad de concepto del sér en Suárez, y de ella deduce, sin más, que en Suárez el concepto de sér es universal, que prescinde de las diferencias particulares contractivas y que se aplica unívoco a los inferiores contenidos y representados en él. La afirmación de unidad se apoya en una cita formal de Suárez. Los demás puntos no tienen apoyo en texto alguno suareziano.

El lector sabe ya que de todos estos puntos sólo uno es verdadero, a saber: que Suárez admite la unidad de concepto (Giaccon se refiere al formal) del sér. Porque Suárez, por lo demás, rechaza positivamente que ese concepto sea un universal, y rechaza que se aplique unívocamente a los inferiores, y, hasta cierto punto, rechaza que prescinda de las diferencias contractivas, porque a éstas las incluye confusamente; es decir, no en cuanto tales, sino en cuanto sér, en el concepto del sér, y únicamente queda eliminada la posición escotista.

Por lo que hace a la unidad de concepto del sér, hemos de notar que no es precisamente la del concepto formal la más importante en Suárez ni la decisiva. Pero, en fin, aquí es donde pudiera hablarse de coincidencias entre Suárez y Ockam. Los hechos son ciertos; ambos admiten la unidad del concepto del sér. Pero examínense los procesos de donde se ha logrado esa unidad, y verá el lector que la divergencia es esencial, y la unidad afirmada tiene en ambos filósofos un sentido completamente diferente. Ockam no encuentra otro argumento que la predicación dialéctica. Suárez, en cambio, se funda en la realidad objetiva e innegable de la mutua semejanza de todos los seres en que son algo y sér. Ockam no analiza los grados de esa unidad; Suárez, en cambio, en virtud precisamente del proceso que le ha llevado a afirmar la unidad, dice que esa unidad no es perfecta. Ockam no sabe separar la unidad de la univocidad. Suárez, de nuevo, sabe que siendo imperfecta la unidad, y conservándose en ese concepto así abstraído tendencia diversa a sus

inferiores, no puede hablarse de univocidad, y hay que admitir la analogía.

Es verdad que Suárez llega a admitir una univocación dialéctica, para el uso dialéctico, que no trae más consecuencias que la predicabilidad del concepto del sér de todos sus inferiores simplemente *sine addito*. Pero esta misma concesión revela la distancia enorme de la especulación de los dos autores. Lo que en Ockam es esencial y término primario de todas sus disquisiciones, en Suárez es un inciso, que apenas merece su atención, entregado como está con toda fuerza a otra univocación y a otra analogía, a la univocación y a la analogía del orden real cifradas en el orden metafísico.

La profundidad de la diferencia de la unidad de Ockam y Suárez se mide en las consecuencias, que Giacon falsea inexplicablemente. No sabemos cómo Giacon ha podido escribir tan rotundamente que el concepto del sér en Suárez es universal y unívoco.

Es decir, en resumidas cuentas: entre Ockam y Suárez no hay coincidencia en la mentalidad general, sino profundísima distancia. Hay coincidencia relativa, no simple y completa, en afirmar la unidad del concepto del sér. No hay coincidencia respecto de si es o no universal ese concepto, lo concede Ockam, lo niega Suárez. No hay coincidencia en la univocación del sér, la concede Ockam, la niega Suárez.

No creemos que esa mínima coincidencia, y aun ella tan distanciada, basté para hablar de Suárez como opuesto al Tomismo e inclinado hacia el Nominalismo, y propagador de él.

Es un detalle el que hemos examinado en las acusaciones de Giacon envuelto en otros puntos de la filosofía. Es un detalle, con todo, de suma importancia, y en él tenemos que lamentar una falsificación de la mentalidad de Suárez.

No sabemos qué resultado concreto arrojaría un examen objetivo y minucioso de los otros puntos destacados por Giacon.

J. ITURRIOZ, S. I.