

## ACERCA DE LA UNIDAD

Un estudio sobre las *Disputationes Metaphysicae* (1596) de Francisco Suárez

Jorge Uscatescu Barrón

### 1. Teoría de las propiedades del ser.

La ontología o discurso científico sobre el ser en general no sólo se ocupa de la estructura articulada de su objeto y de la totalidad de los entes, que configura el dominio del ser en general y, por tanto, de la propia ciencia del ser, sino que también tiene encomendada como tarea, que viene exigida por su objeto y por la constitución de la ciencia en general, el esclarecimiento de lo que se sigue de la índole o naturaleza del ser, es decir, de las propiedades del ser. El presente estudio se enmarca, precisamente, en el proyecto más amplio de una elaboración de la teoría de las propiedades del ser. Pero para explicar mejor y con mayor claridad el objetivo que este trabajo tiene en su mira, ejemplifíquese la cuestión en cualquier ente de cuantos pueblan el entorno más inmediato al que la mirada puede dirigirse. La mesa sobre la que escribo es uno de esos entes que pertenecen al mundo de los utensilios. Esta mesa es una en sí misma, aunque conste de cuatro patas y de la tabla horizontal que cumple la función de soportar el papel sobre cuya superficie blanca la pluma deja sus trazos. Aun cuando, sirviéndome de un instrumento hecho para cortar como un hacha afilada, partiera de tajo esta misma mesa, cada una de las partes surgidas del hachazo destructor seguiría siendo una en sí misma. Sin embargo, la mesa puede ofrecerse de dos modos bien distintos. Por un lado, se abre a la comprensión para ser comprendida en su ser, que consiste en ser para escribir o en qué apoyarse. En el propio acto de utilizar la mesa, ya sea para escribir o para otro menester, la comprensión de lo que la mesa es guía la mirada que se enfrenta a ella y el propio habérselas con ella. Esa comprensibilidad de la mesa o aptitud

*Éndoxa: Series Filosóficas, nº 3, 1994, UNED, Madrid:*

*Jorge Uscatescu: Acerca de la unidad.*

*pp.195-223.*

de todo ente en general de ofrecerse a la comprensión o a la inspección no es sino lo que la tradición filosófica ha venido en llamar verdad. Si la mesa se abre, en cambio, al tender -un rasgo fundamental de mi estar en el mundo-, en la medida en que quiero escribir sobre ella, el ser de la mesa no sólo se abre en su utilidad. Por eso todo ente es bueno, aquí en el sentido de útil, en cuanto que se ofrece a una inclinación.

Las tres propiedades hasta ahora declaradas: unidad, verdad y bondad, son el tema fundamental de la teoría general sobre las propiedades del ser. El presente trabajo no va a acometer el estudio pormenorizado de cada uno de esos aspectos del ser, primeramente por la envergadura de la tarea y, en segundo lugar, porque se necesitaría, previamente, el haber examinado la estructura del ser, sino que se restringirá a esclarecer, sólo a grandes rasgos, la unidad del ser, y para limitar aún más el marco investigador se centrará en el análisis contenido en uno de los discursos metafísicos más elaborados y profundos, el que Francisco Suárez lleva a cabo en sus *Disputationes Metaphysicae*, especialmente en la tercera (*De passionibus entis in communi et principiis eius*) y la cuarta (*De unitate transcendentali in communi*), extrayendo lo básico de su pensamiento para contrastarlo con el fenómeno que ha de examinarse<sup>1</sup>. Buscando la unidad del ser como nota transcendental la investigación presente mostrará cómo la unidad, al igual que el ser, se dice de diversos modos, de los cuales la unidad como nota transcendental del ser constituye el tema principal, mas no el único.

La ontología como ciencia tiene un objeto formal, el ser real en general, y un dominio, la totalidad de lo entes reales, con exclusión de los entes de razón y los entes por accidente<sup>2</sup>. La tarea de mostrar las

---

<sup>1</sup> La edición manejada es la bilingüe latino-española que prepararon S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, en la editorial Gredos, Madrid 1960-1966. Cito las *Disputationes Metaphysicae* (DM) de la siguiente forma: el número romano indica la disputación, la primera cifra arábica la sección, la segunda, el apartado de la sección correspondiente.

<sup>2</sup> DM I 1, 26. Según Suárez, sólo el ser en general *per se* puede constituirse en objeto de la ontología o metafísica, porque el ente de razón no puede existir sino en nuestro ingenio, y el ente por accidente no lo es por unión real. Sin embargo, esta posición tiene las suficientes dificultades como para merecer un detenido examen que en el marco de este estudio no puede tener cabida convenientemente. No hay que olvidar que el ejemplo

notas consecutivas a la índole del ser en general no es una cuestión al margen de la cuestión primordial sobre el ser, sino una cuestión que viene exigida por el despliegue de la elucidación de la misma estructura, que no puede ser exhaustivamente esclarecida si antes no se han mostrado dichas propiedades, que, además, se basan en aquélla. Circunscribir o definir es ex-poner su estructura y las notas consecutivas que posee. Con ello no se acabaría tampoco de establecer correctamente lo que diferencia el conocimiento científico del que no lo es. El conocimiento científico es un conocimiento de algo por sus causas<sup>3</sup>. Todo conocimiento científico ha de servirse de principios para demostrar esas propiedades. La ontología es también un saber de las notas esenciales del ser por principios, aunque el saber ontológico de la estructura articulada del ser no hace sino describirla tal como es sin poder emplear principio alguno, porque no hay nada allende el ser. Pero antes de entrar en la cuestión propuesta al comienzo es menester averiguar, en primer lugar, qué es ser propiedad real de algo en general y cómo las propiedades reales así circunscritas son hallables, por vía científica, en la índole del ser real en general. ¿Qué es, pues, ser propiedad real? Suárez enumera los rasgos fundamentales comúnmente asignados a la propiedad real: 1) la propiedad ha de ser algo real y no un mero ente de razón, porque si no es nada no puede convertirse en algo real, dada la oposición primordial entre el ser y la nada; 2) se distingue realmente de aquello de lo cual es propiedad, porque de ser idéntica con la cosa, o bien sería su esencia o un momento de ésta, con lo cual dejaría de ser propiedad en sentido estricto; 3) ha de convertirse con aquello con lo que es propio de modo esencial, aun cuando no sea, como se hizo constar antes, ni esencia ni momento de ésta, pero mediato para que haya lugar a la demostración científica; 4) por último, aquello de lo cual es propiedad no pertenece a la esencia de propiedad misma (DM III 1, 1) ¿Cabe que el ser real en general posea unas propiedades reales con los rasgos distintivos

---

inaugural de esta investigación pertenece a la clase de los entes por accidente. Ese examen exigido por las cosas mismas pasa, indefectiblemente, por la elucidación a fondo de la estructura del ser.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Anal. Post.* I 2, 71 b 9-12

declarados? De un modo contundente responde Suárez negativamente: "*Ens non habere reales passiones positivas, sed omnia illa quae attribuntur enti tamquam passiones eius addere ipsi enti solum negationem aliquam ad respectum rationis.*"(DM III 1, 4).

Conviene, no obstante, aristar más nítidamente los contornos de la sentencia que abraza Suárez, puesto que no basta con atribuir a las notas del ser en general un ser meramente objetivo, esto es, una modalidad de nada. ¿Cómo puede un ente de razón dimanar de la estructura vertebrada del ser real en general?. Sin embargo, el ser sí tiene verdaderas notas o propiedades, pero no a modo de notas que le sobrevienen extrínsecamente, puesto que, como Suárez puntualiza, esas notas no pueden ser realmente distintas del ser mismo en general<sup>4</sup>. Si el ser real en general es un transcendental, que constituye a todos y cada uno de los entes reales y, por ende, a todas las notas reales en general, no puede poseer notas auténticamente reales que sean en realidad distintas de él, porque la distinción real consiste en "*quod una res non sit alia neque e contrario*" (DM VII 1, 1), pero no sólo se da entre sustancias distintas, entre esta mesa y la otra, sino también entre las cosas físicamente unidas. De ahí se seguiría que las notas reales del ser no serían, pues eso supone distinguirse realmente del ser (distinción real negativa), lo cual envuelve, por su parte, una flagrante incongruencia. Comoquiera que las notas del ser en general expresan la índole intrínseca de ésta bajo diversas perspectivas o aspectos, sólo pueden distinguirse de él por la razón: el ser real en general está esencialmente incluido en todo ente real, así también en sus notas, a las cuales se contrae, de tal modo que no puede distinguirse realmente ni de los entes reales ni de sus notas<sup>5</sup>. La distinción de razón es algo que no está en las cosas mismas, sino en nuestros conceptos (DM VII 1, 4). Dentro de la distinción de razón cabe establecer una doble distinción; por un lado, está la *distinctio rationis ratiocinantis*, que procede de una elaboración y operación del entendimiento, opuesta a la *distinctio rationis ratiocinatae*, por otro lado, que sí tiene fundamen-

---

<sup>4</sup> "*Ens ut ens non posse habere veras et omnino passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas*". (DM III 1, 8)

<sup>5</sup> DM II 5 *passim*

to en la realidad y preexiste a toda separación del ingenio humano. ¿Cuál de las distinciones de razón se ajusta más adecuadamente a la cuestión presente?

En segundo lugar, afirma, y de un modo en cierta manera paradójico, que *"ens in quantum ens habere aliquas proprietates se attributa, quae non sunt per rationem conficta, sed vere et in re ipsa de illo praedicatur"* (DM III 1, 10), porque, aun cuando el ingenio no intervenga ni comprensiva ni tensionalmente, todo ente será uno, verdadero y bueno. Tales notas no son entes de razón, ya que anteceden a toda operación del ingenio, que no hace sino descubrirlas en el ser real, lo cual se opone, por completo, al ser de razón, cuyo ser consiste en darse sólo objetivamente al ingenio. Por esta razón, han de distinguirse del ser real en general y también entre sí por la sola distinción de razón con fundamento en la realidad antes de toda intervención del ingenio. La distinción de razón es ya suficiente para que haya ciencia o conocimiento discursivo del ser real en general y auténticas demostraciones u ostensiones en este caso (DM III 1, 12).

La tercera afirmación contiene una paradójica caracterización de las notas: *"Haec attributa entis de formali addunt vel negationem vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum; per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formalem seu essentialem rationem entis"* (DM III 1, 11). Antes de determinar el sentido y el alcance de esta grave tesis de Suárez es necesario mencionar una distinción de pareja relevancia: una cosa es lo que formalmente significa la nota de ser y otra aquello que se pretende mentar mediante tal nota. Las notas del ser denotan formalmente o bien denominaciones extrínsecas, es decir, connotaciones de algo extrínseco, o bien negaciones. La unidad denota la negación de división del ente en general en sí mismo, a modo de privación. Esta nota se denomina absoluta porque no connota en el ser una relación con algo extrínseco a él mismo. Dos son las notas que constituyen denominaciones extrínsecas que se añaden al ser en general. La nota de verdad denota formalmente la aptitud de abrirse a la comprensión, y la nota de bondad la aptitud de abrirse a una inclinación en general. Estas notas se llaman relativas porque envuelven

una relación del ser con algo extrínseco a él. Ahora bien, si la negación de división en uno mismo, la comprensibilidad y la bondad no son otra cosa que entes de razón, entes irreales, ¿cómo puede decirse que hay adición de un ente de razón al ser real en general, cuando, en realidad, la adición se da entre entidades reales? ¿No resulta contradictorio que entes de razón sean notas del ser real en general? ¿Cómo puede la nada describir al ser?.

Aunque las notas del ser sean formalmente entes de razón, mediante ellas se revela la índole del ser real. La unidad añade una negación al ser, que de por sí no puede encontrarse en su índole, pero sí se explica una perfección del ser real. De igual modo, la verdad y la bondad añaden al ser una concomitancia con la comprensión y la tensión, pero, por otro, explicitan sendas perfecciones de la estructura vertebrada del ser en general. Por consiguiente, y por paradójico que parezca, tales notas, aun siendo formalmente auténticos entes de razón, explicitan la constitución del ser mismo, sus perfecciones. De ahí se sigue que por su propia esencia tales notas no añadan nada realmente distinto al ser en general, pero también porque las perfecciones esenciales al ser no pueden distinguirse, de ningún modo, realmente de su sujeto. También se torna ahora claro que tales notas o perfecciones antecedan a la intervención de la comprensión que los capta, aunque el entendimiento excogite entes de razón para tal menester, porque la simplicidad de las perfecciones resultaría si no, inaccesible. Dichas perfecciones son sólo racionalmente distintas con fundamento en la realidad. La distinción de razón racionante garantiza asimismo que las notas del ser no sean meros sinónimos de éste.

Recapitulando lo dicho anteriormente y considerando los cuatro rasgos fundamentales de ser nota real de algo puede decirse que las notas del ser no son notas reales. No satisfacen enteramente la primera condición, porque son reales no en sí, ya que son negaciones o denominaciones extrínsecas, sino en cuanto mientan perfecciones reales del ser en general. La segunda condición sí la cumplen, porque las notas expresan intrínsecamente la índole del ser mismo, con lo cual sólo hay lugar para una distinción de razón, que evita la sinonimia y el que las notas pertenezcan a la estructura del ser como momentos intrínsecos de ésta. En cambio,

el tercer rasgo se registra en su totalidad en las notas, que se demuestran de un modo mediato, comoquiera que sólo con la condición de los mencionados entes de razón se hacen patentes esas perfecciones. La cuarta se verifica, hecha una salvedad: el ser se predica esencialmente de sus notas, ya que éstas no hacen otra cosa que explicitar la esencia del ser (autopredicación); sin embargo, atendiendo al significado formal de las notas -negación (unidad) y denominación (verdad y bondad)-, el ser real no puede pertenecer, en ningún caso, a la esencia de los entes de razón.

En definitiva, a pesar de que las notas del ser cumplen sólo parcialmente tres condiciones de ser nota real y una de modo completo son absolutamente lícitas y congruentes las predicaciones de ellas respecto al ser. Analicemos, pues, someramente, esta sorprendente autopredicación, que, no obstante, dista de ser tautológica. Para ello recuérdese la división kantiana de los juicios en sintéticos y analíticos, aparentemente, nomenclatura nueva que, en realidad, no hace sino expresar la añeja división de proposiciones en mediatas o inmediatas, que el propio Suárez menciona al hablar justamente de las propiedades mediatas e inmediatas (DM III 1, 1). Indudablemente las predicaciones: el ser es uno, el ser es verdadero, y el ser es bueno, son auténticos juicios sintéticos *a priori*, puesto que no se extraen de la experiencia tras comparar muchos entes y, además, las notas no están contenidas en el concepto de ser y sin embargo, dimanar de la estructura ontológica, aunque no sean esenciales. Y, además, el sujeto está contenido intrínsecamente en las notas, de modo que se da una cuasi-identidad entre el sujeto y predicado, que salva la tautología. Son propiedades mediatas porque se hacen ostensibles con el concurso de entes de razón.

Si la ontología es verdadera ciencia, debe proceder por demostración<sup>6</sup> Suárez distingue una doble demostración: la ostensiva, que procede de las causas a los efectos o de la esencia a las propiedades de una cosa, una deducción *a priori*, porque va de lo universal a lo particular o de lo más general a lo singular; y la demostración que procede por reducción al imposible y que consiste, supuesta la tesis contraria, en extraer de ahí dos

---

<sup>6</sup> Aristóteles, op. cit., I 2, 71 b 18 y cfr. III 3, 2.

partes absolutamente contradictorias de la conclusión, a fin de corroborar el principio que se quería probar. Esta última demostración se apoya en el principio metafísico: "es imposible que una misma cosa sea y no sea" (DM III 3, 8).

La demostración de las notas del ente tiene que tener un principio no demostrable a partir de otro (DM III 3, 2-3). Suárez distingue dos clases de principios: unos complejos, que sirven para realizar la demostración, o principios del conocimiento; los otros simples o principios del ser, que hacen de medios en la demostración *a priori*. ¿Cuál es el primer principio de la ontología? ¿Qué condiciones ha de cumplir? Debe ser primero en un sentido ontológico y no cronológico, porque aunque se adquiera con mucho esfuerzo ha de ser el primero según el ser para fundar los demás principios. Pero, además, debe fundarse directa e inmediatamente en la estructura del ser real en general (DM III 3, 7). Sin embargo, para llevar a cabo las demostraciones de las notas transcendentales se requiere ese principio y luego otro medio tomado de la primera nota para poder deducir las otras dos, el principio de contradicción, que no sólo no puede partir de premisas, sino que ha de constituir un juicio absolutamente primitivo y no tautológico que exprese la naturaleza del ser. El primer principio lo formuló Aristóteles de modo muy preciso: "pues es imposible que lo mismo sea y no sea a la vez por sí mismo y según el mismo" <sup>7</sup>. Prescindiendo de los complementos "es imposible", "por sí mismo", y "según el mismo", el primer principio expresa la estructura simple y no definible, en sentido estricto, del ser; y, por otro lado, se funda en ella misma, porque el ser real se opone fundamentalmente al no-ser (DM IV 3, 10). Este principio, que podría reducirse en su formulación a: el ser no es no-ser, es un juicio que compone el ser real con el no-ser en una irreconciliable oposición y que expresa así el concepto de ser, que consiste en existir fuera de la nada. Por tanto, se trata de un principio ontológico, que, además, funda el hecho de que dos conclusiones puedan contradecirse, que es el resultado a que llega la reducción al absurdo, y, a la vez, de un principio lógico (DM III 3, 8).

---

<sup>7</sup> *Met.* 1005 b 19.

Sin embargo, en este nivel ontológico de demostraciones ha de hablarse de genuinas mostraciones del ser y de sus notas, porque con las demostraciones del principio de contradicción se llega, a lo sumo, a una circunscripción negativa de la entidad, cuando lo que, en realidad, se pretende es circunscribir el ser real mismo explicitando su estructura esencial y las notas que de ella se derivan. Suárez reduce con acierto el número a tres (DM III 2, 3) alegando varias razones: 1) por ser sentencia común de los filósofos; 2) por la propia significación de las tres notas aducidas; 3) porque las tres notas contrarias correspondientes significan asimismo cosas muy distintas; 4) y, además, porque los demás candidatos o bien se reducen a estas tres o bien son sinónimos del ser: así "algo" o equivale a ser, por significar la oposición a la nada, en lo cual consiste la índole de ser negativamente considerada, o bien a la unidad transcendental (DM III 2, 5-6), y cosa es un claro sinónimo de ser (DM III 2, 4).

## 2. La unidad transcendental.

El primero de los transcendentales es la unidad, no porque se la nombre en primer lugar, sino porque tiene una prioridad ontológica sobre la verdad y la bondad, puesto que, a diferencia de estos transcendentales, le conviene a cada ente de por sí y no por una denominación tomada de algo extrínseco: comprensión y tensión. Por eso recibe la caracterización de transcendental absoluto.

Cotidianamente veo entes, trato con ellos, me sirvo también de ellos, tengo contacto con mis semejantes. En mi estar en el mundo me las he con entes en general, cualesquiera que sea su índole específica. Tengo noticia, aunque no expresa y tematizada, de esos entes con los que me las he. Comprendo asimismo que este ente es uno, y que el otro es también uno, sin confundir uno con otro, pero no tengo conocimiento científico de lo que es ni el ser en general ni la unidad transcendental, por más que no ceje de habérmelas con cada uno de los entes que se asoman al horizonte de mi mundo. Es en la filosofía donde la pregunta por la unidad debe de ser planteada.

Suárez se plantea esta cuestión en la disputación IV. Por un lado, da una definición de unidad, por otro, trata de hacer compadecer y de

explicar la aparente discordancia entre la definición de unidad y lo que ella es realmente, porque el lenguaje no se pliega a la textura de la realidad. ¿Qué es, pues, la unidad que le corresponde a cada uno de los entes por el mero hecho de ser en general? La unidad es la negación de la división del ente en sí mismo, es decir, la indivisión del ser en sí mismo, de modo que cada ente es uno y no varios en sí mismo, independientemente de la constitución peculiar de su ser. La razón de esto estriba en que cada ente se convierte en multitud por medio de la división en sí mismo (DM IV 1, 13). Pero si la unidad es una nota transcendental y verdadera del ser real en general, y la negación no es sino un ente de razón, ¿cómo puede decirse que la unidad es una negación? ¿Cómo puede afirmarse que la unidad no añade nada positivo al ser en general cuando no es algo facticio? Suárez responde negativamente a esta pregunta: "*unum nihil positivum addere supra ens, nec rationis, nec reale, neque ex natura rei, neque sola ratione ab ente distinctum*"( DM IV 1, 6); lo único que añade al ser real en general es una cierta negación a modo de privación (DM IV 1, 12).

Antes de declarar lo que positivamente significa la unidad, es menester mostrar lo que no es la unidad. No puede confundirse la negación de división del ser en general en sí mismo con la negación de división respecto de sí mismo, comoquiera que esta negación, a diferencia de la unidad, sí implica una relación o comparación entre ente y ente, con lo cual ya no tenemos una nota auténticamente propia del ser, sino un ente excogitado por la reflexión del ingenio. En el caso de la unidad o negación de división en sí mismo no interviene el ingenio. Igualmente ser diferente de otro no es lo mismo que ser uno, no sólo por el modo de la locución, sino porque el estar dividido de otro es una negación basada en la relación -en este caso de diversidad- de un ente con otro, mientras que la unidad es un rasgo íntimo de cada ente. La unidad consiste solamente en la negación de multitud de entes en cada ente (DM IV 1, 11 y 23), pero no excluye ni el que no pueda tener partes integrantes que lo constituyan ni el que haya otros semejantes a él.

¿Qué es una negación? La negación pertenece al ente de razón, que en franca oposición al ser real se define como "*illud quod habet esse obiective tantum in intellectu*"(DM LIV 1, 6). Con esta delimitación del

ser irreal en general sólo se ha conseguido excluir la negación de los entes reales y acentuar la paradoja de definir una nota del ser real, que debe expresar una perfección en su estructura, mediante un ente irreal; pero aún no se ha logrado distinguir la negación misma de las relaciones de razón y las privaciones. Mientras que la relación de razón explica algo positivo en la cosa, tanto la negación como la privación expresan la mera carencia en la realidad. ¿Dónde reside, pues, la diferencia entre la negación y la privación?: "*Privatio dicit carentiam in subiecto apto nato, negatio vero dicit carentiam in subiecto absolute et simpliciter*" (DM LIV 3, 8), es decir, sin tener en cuenta si a lo negado le corresponde o no de suyo al sujeto. Ahora bien, si consideramos la negación y, a la vez, la unidad como negación de división en sí mismo, ¿mentará la negación ésta una carencia en el ser en vez de una perfección? La negación puede clasificarse en verdadera, cuando el ingenio refleja en un juicio algo tal y como es realmente, a modo de remoción, y ficticia, cuando el juicio negativo no refleja algo tal y como es (DM LIV 5, 2). Así pues, la negación puede fundarse en la realidad, tanto en un sujeto considerado absolutamente, prescindiendo de cualquier aptitud para recibir ésta o aquella forma, como en una raíz próxima al sujeto mismo (DM LIV 5, 4).

En el caso de la unidad, la negación es una verdadera negación con fundamento en la realidad, porque remueve de un sujeto tomado absolutamente el ser real en general, la división en sí mismo. Esta negación tiene su fundamento real en la naturaleza del ser y, además es necesaria, puesto que la negación contraria es de todo punto imposible (LIV 5, 11). De esta exposición somera e incompleta de la teoría general de la negación se sigue que la negación pese a ser un ente de razón sí puede tener un fundamento real o bien en la naturaleza del ser o en una raíz próxima a él. Sin embargo, la negación que consiste en la indivisión en sí mismo no es una pura negación, sino una negación a modo de privación. Comoquiera que la privación exprese carencia de una forma en un sujeto apto para tenerla, pudiera incurrirse en un error, dado que la unidad transcendental determina también a entes simples que carecen por completo de la aptitud para dividirse en sí mismos y que, por lo tanto, la indivisión no expresa carencia, sino perfección en su

naturaleza, como en el caso de Dios y los entes incorruptibles. Con todo, se dice que es a manera de privación, porque así como la privación está como adherida a un sujeto real, también la indivisión se añade al ser real en general como su sujeto real. Y es a modo de privación porque no se atiende a que el ser en general sea o no capaz de división (DM IV 1, 19). Por otro lado, en un sentido estricto, la privación siempre se dice de una cualidad, y en este caso se trata de un transcendental que sobrepasa el nivel predicamental, y supone, además, en nuestro caso, que el ser en general sea divisible, pero la divisibilidad no es un rasgo común a cada uno de los entes, sino sólo a los afectados por la cantidad. No debe pasarse por alto que la indivisión de cada ente en sí mismo no implica necesariamente la indivisibilidad.

Después de considerar lo que es la indivisión en sí en cuanto negación a modo de privación, se ha visto que este ente irreal puede apoyarse en algo real, en la misma estructura vertebrada del ser real en general. Aunque la unidad no añada una perfección al ser real, puesto que al ser no se le puede añadir nada positivo, sino una negación, ésta sí hace ostensible una perfección en el ser real. La unidad significa formalmente una negación, pero mienta una perfección en el ser real en general: por medio de la negación se explicita una nota transcendental que se sigue de la naturaleza del ser (DM IV 1, 25). La unidad expresa la misma estructura del ser bajo el aspecto de la indivisión o negación en sí mismo (DM IV 2, 6--7): "*unum vero dicit de formali eandem entitatem ut indivisum*" (DM IV 2, 8), de modo que en su significación formal ha de incluirse al ser mismo en general. Pero no hay sinonimia. En consecuencia, la unidad expresa la perfección del ser, aunque no de manera absoluta, porque la coloca en el transfondo de la indivisión. El ser real en general como término sí denota, por contra, la perfección misma de su estructura articulada, sin mediación de negación o de denominaciones extrínsecas. El ser consiste o se vertebra en la existencia, su sentido más propio, (DM II 2, 24), significa ser fuera de la nada y de las causas, y en esencia real, que es aquello en que consiste algo en orden al existir (DM II 4, 1-8). ¿Qué relación hay entre la unidad y esta estructura articulada del ser sucintamente bosquejada? ¿Cómo puede basarse la unidad en la existencia y en la esencia de cada ente? ¿Dónde radica la perfección del

ser expresada por la unidad? La perfección del ser que expresa la unidad es la indivisión de la estructura del ser, es decir, la integridad de la esencia y la existencia, que, según se modulen en cada ente, así se modificará la unidad transcendental, ya que ésta se atribuye tanto a los entes simples como a los compuestos, todos los cuales tienen esencia y existencia, que determinan su estructura particular, como a continuación se examinará. Esa integridad de la esencia y de la existencia de cada ente es lo que significa la unidad.

Ahora bien, la nota transcendental se predica ciertamente de la estructura del ser, sin ser una parte de ella, pero, por otro lado, expresa una perfección de la propia naturaleza del ser, con que parece pertenecer a su esencia y, por lo tanto, amenaza con convertirse en un sinónimo. Hay que distinguir la perfección propia del ser real en general, que, sobre todo, se expresa en la existencia como el estar fuera de la nada y de sus causas, y que, por lo tanto, consiste en una oposición a la nada, al no-ser<sup>8</sup>, y las perfecciones expresadas por las notas transcendentales<sup>9</sup>. La unidad transcendental presupone esta perfección del ser real en general constituido fuera de la nada en su esencia y existencia, pero es anterior a la división primordial del ser en ente infinito y finito, que responde a la diversidad de las perfecciones esenciales (DM IV 8, 1-2).

Para delimitar aún mejor el concepto de unidad transcendental es menester ahondar no sólo en el objeto de la metafísica y los entes de razón, opuestos radicalmente al ser real, sino también a los entes *per accidens*, que constan o se componen de cosas realmente distintas sin unión física de las partes integrantes entre sí, sin una sola esencia y existencia, puesto que constan de tantas cuantos entes reales los integren. Entre los entes *per accidens* se cuentan los siguientes géneros: 1) el conjunto de entes *per se* sin unión física (amontonamiento); 2) los que constan de entes *per se* íntegros en cierto orden (ejército, estado,

---

<sup>8</sup> *"Itaque formalissime dividi a non ente nihil aliud est quam esse ens"* (DM IV 1, 18).

<sup>9</sup> *"Omne ens reale necessario habet aliquam perfectionem, qua in suo esse constituitur, quae in re nihil aliud est quam ipsamet entitas qua perficitur, ipsa enim entitas rei vel forma, materia, aut natura quibus res in suo esse constituitur, dicantur perfectiones rei, quia illis perficitur in suo esse."* (DM X 3, 4). Cfr. DM X 1, 11 y 14.

artefectos); 3) los que sí tienen unión física (compuesto de sustancia y accidente (DM IV 3, 14). De ahí se desprende que la unidad trascendental no sólo es real, ya que expresa una perfección bajo el aspecto de la indivisión, sino que también ha de ser una *per se* (DM IV 9, 14). De este modo se excluye del ámbito de los transcendentales al ente accidental, cuya unidad sería precaria y deficiente. ¿Es esto realmente adecuado cuando la nota trascendental debe aplicarse al ser en general, al ser real en general?

El ente *per se* es aquel que posee lo requerido para constituir la esencia íntegra de cada ente. La perseidad se basa, por lo tanto, en la integridad de la esencia y la existencia del ente. Y, sin embargo, se dice que ese montón de trigo es uno en cuanto montón, mas no en cuanto a cada uno de los granos que lo constituyen, es decir, en cuanto a la multiplicidad de unidades<sup>10</sup>. Con todo, es de todo punto difícil de sostener la tesis anterior también en relación con los artefactos y utensilios, porque en ellos se da una cierta unión y coordinación entre las partes integrantes, pero, sobre todo, porque los artefactos toman la unidad de su estructura ontológica de la integridad de su existencia y esencia, que estriba en un paraqué en vez de en un qué, de manera que su unidad resulta absolutamente inexplicable a partir de las unidades de las partes integrantes respectivas. Es justamente la finalidad, el paraqué, lo que hace que las partes de los artefactos se coordinen de tal forma que constituyen una unidad tan real como la unidad de las sustancias naturales. ¿Qué razón se puede argüir entonces contra la integridad de la esencia y la existencia de los artefactos? Aunque una detallada exposición de la cuestión aquí suscitada requeriría un estudio aparte, el ejemplo que inauguraba esta investigación venía a mostrar la tesis que sostenemos contra Suárez, quien, por otro lado, afirma en otro pasaje que la unidad

---

<sup>10</sup> Suárez distingue la negación de división en sí mismo, que es lo que constituye la razón formal de la unidad trascendental, de la división con respecto a sí mismo (*negatio divisionis a se ipso*), pues ésta conviene tanto al ente por accidente, que es uno, por ejemplo, un montón de piedras y no varios. Esta negación de división con respecto a sí mismo expresa, antes bien, una relación de razón de una cosa consigo misma y, por tanto, a juicio de Suárez, supone la idea de unidad (DM IV 1, 13). Pero esto es, a mi juicio, una evasiva para negarle al ente accidental la unidad.

transcendental se atribuye a todo ente, y no en cuanto *ens per se* en contraposición al *ens per accidens*: "*qui modus unitatis in omni ente eo modo quo ens est, reperitur, ut etiam ens per accidens, eo modo, quo unum est per se, et non per aliud, habeat eam unitatem, et ideo haec unitas est qua per se convenit enti ut ens*" (DM IV 3, 19), puesto que la "*unitas transcendentalis est maxime intrinseca unicuique enti et convenit ex vi solius entitatis adiuncta negatione*" (DM IV 9, 8). En cualquier caso, se muestra en el propio Suárez una vehemente pugna interior por conjugar, por un lado, una unidad que se dice de todo ente opuesto a la nada y, por otro, una unidad transcendental que sólo se aplica a los entes *per se* excluyendo a otros entes reales como los accidentales.

Esta última puntualización de Suárez resulta enormemente esclarecedora. Así como es necesario distinguir la unidad transcendental de las demás unidades, es necesario ver cómo aquella se predica de las cosas caracterizadas por esas unidades. Ahí transparece su índole trascendental. La unidad transcendental puede ser o simple o compuesta. La unidad simple responde al ente que carece de mezcla y de composición de partes integrantes, no sólo dice indivisión en sí misma -razón formal de la unidad transcendental-, sino también indivisibilidad, nota que no está contenida en la unidad transcendental. En cambio, la unidad compuesta, que es propia, consecuentemente, del ente compuesto de partes integrantes cualesquiera, con unión física, expresa, a la vez, la susodicha indivisión en sí misma y la divisibilidad en partes, la cual nota no está excluida por la unidad transcendental, que, en su abstracción metafísica, prescinde de que el ente sea simple o compuesto (DM IV 4, 3).}. La unidad simple es la propia de Dios de las sustancias espirituales, la compuesta, de las sustancias materiales y accidentes (DM IV 3, 8-9) y de las heterogéneas vivientes (DM IV 3, 11).

Las notas transcendentales no sólo dicen perfecciones en el ser real en general, sino tienen también opuestos. En la propia definición de unidad se expresa la indivisión de cada ente en sí mismo en una multitud de entes, por lo tanto, la oposición a la multitud, que es es negada. ¿Pero en qué sentido se oponen?. La *multitudo* no es un término unívoco: o bien significa pluralidad de cosas o bien un conjunto de entes a modo de uno. Es decir, la multitud entendida como uno significa los entes en sí mismos

indivisos, puesto que son entes íntegros en sí, aunque entre sí sean diversos. Por consiguiente, esta multitud encierra una doble negación: la multitud como indivisión en sí misma, que niega que contenga en sí otras multitudes de entes (la negación de división de cada multitud en otras multitudes) y las negaciones de indivisión en sí inherentes a cada uno de los entes que componen la multitud. Si se toma en su primera acepción, la multitud en cuanto todo de entes o partes integrantes también incluye la razón de unidad absoluta, que se da en cada uno de los entes que contribuye a constituir la multitud, de modo que la unidad compone la multitud (DM IV 6, 3), que, al definirse como negación, de indivisión en sí mismo resulta de que haya varios entes con unidad real absoluta entre los que impera la diversidad (DM IV 1, 16).

¿Cómo se oponen multitud y unidad? De modo contradictorio, no porque sea necesario que uno de los dos sea no ente, sino que ambos se niegan del no-ser. Tampoco se oponen relativamente porque ambos son absolutos. Si bien puede concebirse la unidad como medida y la multitud como lo medido, la relación de cantidad no entra en el concepto de unidad trascendental, que está allende las especies y los géneros (DM IV 6, 4). Tampoco impera entre ellos una oposición negativa porque son reales y participan de un cuasi-género. Antes al contrario, la oposición es al modo de una privación porque mientras el concepto de multitud entraña dos notas esenciales: la unidad que es ella misma frente a las otras multitudes y la indivisión de las unidades que la constituyen, exigiendo así, en cierto modo, la propia unidad, la unidad en sentido estricto, en cambio, se delimita como la carencia de pluralidad en sí misma (DM IV 6, 2).

De ahí resulta igualmente clara la prioridad ontológica de la unidad trascendental respecto a la multitud (DM IV 7, 1), aunque *quoad nos* sea la multitud sea anterior a la unidad. A medida que se fue desplegando la circunscripción negativa de la unidad trascendental se mostraron otros fenómenos con que ésta solía confundirse. Se trata, en realidad, de propiedades de la unidad trascendental, que tienen en ella su fundamento y que, por consiguiente, tienen una razón formal diversa a la de aquélla, caracterizada por ser relación de razón. Como la unidad consiste en ser una negación, ésta y sus propiedades son formalmente entes de razón.

La identidad consiste en la negación de división de cada ente respecto a sí mismo, es un predicado de razón excogitado por el entendimiento, que primero forma el concepto del ente uno y completo y luego lo repite comparando ambos conceptos como términos de la relación de identidad (DM IV 1, 14 y VII 1, 4-5). La identidad es una negación que sigue necesariamente a la negación de cada ente en sí mismo. Sin embargo, la identidad le conviene tanto al ente *per se*, como al ente *per accidens*, porque un montón de granos a modo de uno es, al menos idéntico consigo mismo y diverso de aquel otro.

La diversidad consiste en el estar dividido cada ente de otro ente, o sea, en la negación de unión de cada ente con otro (DM IV 1, 14). Por tanto, la alteridad requiere en primer lugar que a los dos entes de la relación sean respectivamente uno solo (negación de división en sí) e idénticos (negación de división respecto de sí) y que haya una multitud de dos entes como mínimo, cuyo concepto depende de la unidad en el sentido arriba explicado. La diversidad es una negación de identidad entre los entes, por tanto, una negación de la negación. Si la negación se refiere a un término existente o a un término en consideración absoluta, prescindiendo de si existe, tal diversidad conviene a la unidad del ser real, que abraza al ser en acto y al ser posible (DM IV 1, 17). Pero también se refiere a uno o dos términos, de los cuales uno o los dos pueden ser entes de razón o meramente posibles. Se trata de una propiedad o nota consecutiva del ser uno, en cuanto que a cada ente por ser uno le corresponde la aptitud de ser diferente de otro.

De igual modo acontece con la semejanza, que constituye un atributo derivado de la unidad porque todo ente en general es semejante a otro, aunque sea por accidente (DM III 2, 14). Así pues, cada ente tiene la aptitud no sólo de ser diferente, sino también de ser semejante a otro en algún respecto, sea éste fundamental o no. La similitud media entre la diversidad o negación de la unión de un ente con otro y la identidad o negación de división del ente respecto de sí, porque lo semejante, aun siendo diferente de lo otro, muestra, en cambio, una identidad parcial en

algún respecto. De ahí que la similitud se funda, como relación, en la alteridad, identidad y unidad del ser real<sup>11</sup>.

### 3. Las modulaciones de la unidad transcendental.

El ser real en general tiene, por consiguiente, como nota transcendental, la unidad. Sin embargo, el ser real no es uno solo e indivisible como la esfera del ser parmenídeo, como si importara una negación de multitud en general. La indivisión del ser real en sí mismo no es una nota esencial o propia de la naturaleza del ser que implicara la negación de la multitud en sí mismo, sino una nota de la estructura ontológica de cada ente real. Como esta unidad no excluye la existencia de una pluralidad de entes, sino que incluye la pluralidad misma y, además, como la pluralidad, muestra también una diversidad de modos de ser real irreductible a un único ente, la unidad del ser real habrá de ajustarse a cada uno de los modos de ser real (DM IV 9, 14). Las unidades resultantes de las respectivas constituciones ontológicas de cada ente de los modos diversos de ser han de acoplarse a éstas sin desechar la negación de división en sí mismo, el rasgo fundamental de la unidad transcendental, sino concretándola según el caso. Como ya vimos, la nota de la unidad descansaba en la integridad de la esencia y la existencia de cada ente real en general, ¿cómo se comportan las diversas unidades con sus respectivos modos de ser? ¿Se da la misma situación?

En la realidad sólo encontramos, de acuerdo con Suárez, individuos o singulares (DM V 1, 4): los entes individuales sensorialmente perceptibles, Dios y los ángeles (DM V 1, 6-7)<sup>12</sup> ¿En qué consiste la unidad individual? En la negación de comunicabilidad a otros entes

---

11. Sobre las clases de semejanza cfr. J. Urráburu, *Institutiones Philosophiae*, vol. III: *Ontologia*. Valladolid 1891, p. 328-330; y también DM VIII *passim*. Aquí se habla de la semejanza transcendental distinta de la semejanza propia de la analogía, de la similitud genérica y específica y de la semejanza entre el ejemplar y lo ejemplado, así como de la semejanza intencional entre la cosa tal como es en sí y la cosa en tanto que representada en el entendimiento.

<sup>12</sup> J. M. Alejandro, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*. Comillas 1948, pp. 300-322.

semejantes (DM V 1, 2), o mejor, ajustándose a la definición de la unidad en general, en la negación de división en sí en multitud de entes semejantes, la cual unidad, además, importa la nota de la semejanza y su negación, lo cual asimismo tampoco impide que el ente individual no conste de partes integrantes, pues la razón de lo singular no encierra en sí la de simplicidad, por más que los singulares espirituales sí la tengan. También se niega la identidad de lo singular con otro, pero no la alteridad o estar dividido de otro.

Sumamente instructivo resulta el corolario que extrae Suárez de la unidad propia del ente individual: así como la unidad transcendental no añade nada positivo al ser real en general, así tampoco la unidad individual, que expresa una perfección del ser individual en su esencia y existencia bajo la razón de negación de comunicabilidad, es decir, de multiplicarse en distintos entes. De ahí se desprende que "*illa entitas per seipsam est fundamentum huius negationis, et hoc sensu dicitur ab illa opinione seipsa esse, principium individuationis*" (DM V 6, 1). Si el principio por el cual lo singular se individúa hubiera que buscarlo fuera de la propia entidad individual, la unidad respectiva, que es una nota de la estructura ontológica de lo individual, basada en la integridad de la esencia y la existencia singulares, sería extrínseca, lo cual contradice la circunstancia de que la unidad individual exprese la perfección de lo singular fundada en la integridad de su estructura ontológica, porque cada ente es perfecto en su modo de ser y sólo con esa medida puede ser medido. Del análisis ontológico de la entidad singular en sí misma tomando como medida a ésta y no, por ejemplo, a la entidad universal, habrá de seguirse una elucidación radical del propio principio de individuación. ¿Qué tiene que ver la unidad singular con el principio de individuación? Sólo hemos indicado que la unidad singular es una nota de la entidad singular; si ésta es o no el buscado principio de individuación, no afecta, en principio, a que la unidad se funda en la entidad singular.

Aunque en la realidad no haya más que individuos realmente existentes dotados de la unidad singular que les niega su multiplicación en otros, tales individuos no son sólo numéricamente uno, sino también poseen esencia y quiddades por las cuales son también esencialmente

uno (DM VI 1, 8), porque la entidad singular se articula en existencia y esencia, caracterizada por una unidad formal, que considerada en sí misma, en cuanto que prescinde de los individuos, tiene una unidad, y sin esa unidad formal no puede entenderse en absoluto la esencia. Por otro lado, "*hanc unitatem formalem ratione saltem distingui ab unitate individuali*" (DM VI 1, 9). Si no existen más que individuos singulares, lo universal no podrá nada más que existir en la realidad, en los individuos (DM VI 1, 10), de tal modo que, en cuarto lugar, la unidad formal en tanto que existe en las cosas, en la naturaleza en cuanto realizada, antes de toda operación intelectual, no puede ser común a muchos entes individuales, es, en definitiva, algo inmultiplicable (DM VI 1, 11) y, por tanto, será unidad individual incomunicable, que sólo mediante la razón se distinguirá de la unidad singular del ente individual, pero que se repite, porque la unidad formal en consideración absoluta no existe ni puede existir como tal fuera de los individuos: la esencia existe siempre individualizada. Como la unidad formal no es común a muchos individuos, sino que es en la esencia de cada uno, la esencia individual entraña una negación de comunicabilidad, esto es, de división en entes inferiores. La unidad formal es una nota de la esencia de cada individuo, del cual toma la negación de multiplicación. Ahora bien, si la unidad singular consistía precisamente en la negación de comunicabilidad a otros entes singulares, y la unidad formal en cuanto que existe en cada ente individual se presenta también como singular, ¿dónde radicará la diferencia entre ambas? La unidad formal, que existe en la realidad, es singular, pero, además, expresa la indivisión en los predicados esenciales, es decir, no admite una ulterior diferenciación por adición sucesiva de diferenciaciones específicas, de tal modo que equivale a una negación de división en su esencia y no en su existencia, y esto último obedece a que los individuos de un mismo universal tienen distintas unidades formales propias de cada uno: la unidad formal se multiplica en la existencia según los individuos (DM VI 1, 14). Pero a diferencia de la mera entidad individual y la subsecuente unidad singular, que es fundamento de distinción, la unidad formal de la esencia individuada hace de fundamento de la similitud entre los individuos de una misma especie -ahí se confirma de nuevo que la semejanza se sigue de la unidad-. A partir de

este fundamento de semejanza se excogita el fundamento de comunicabilidad, según el entendimiento. Así pues, la unidad formal es como un universal en potencia, contrapuesta a la unidad singular, que es precisamente negación de comunicabilidad. Resumiendo, la unidad formal expresa la perfección de la esencia común individuada y consiste en la negación de división en esencias específicas y genéricas y en la negación de comunicabilidad, atenuada por ser ella misma, paradójicamente, fundamento de semejanza con otros individuos y de comunicabilidad.

Suárez discierne en la entidad individual no sólo una unidad formal, sino también la universalidad misma con la consiguiente unidad. Lo universal es una entidad común a varios individuos o especies de éstos. Lo universal es real y existe en las cosas mismas (DM VI 1, 1) y no está realmente separado de lo singular (DM VI 2, 2). La cuestión es: ¿qué clase de unidad le corresponde a lo universal? Lo universal se convierte en acto por obra del entendimiento, que descubre un cierto fundamento por parte de las cosas. Lo universal expresa la comunicabilidad. Si la comunicabilidad no significa negación, ¿en qué consistirá la unidad de lo universal?

Es menester distinguir, sistemáticamente, la unidad formal de la unidad universal. La unidad formal está intrínsecamente unida a la esencia individualizada, y expresa, consiguientemente, la incomunicabilidad; mientras que lo universal no conviene a lo singular en cuanto tal, porque expresa comunicabilidad (DM VI 2, 9). En segundo lugar, la unidad formal se multiplica en cuantos individuos la posean, mientras que lo universal considerado en sí mismo no es multiplicable, sino que reúne en sí mismo a todos sus individuos. Por último, la unidad formal significa la indivisión de lo singular, la universal, en cambio, la indivisión de varios individuos<sup>13</sup>. Pese a esta oposición, la unidad formal sirve de fundamento a la unidad universal (DM VI 2, 10). ¿Qué unidad le corresponde a lo universal? Lo universal en cuanto concebido por el entendimiento tiene una unidad de precisión o producto de la actividad abstractiva, que estriba en la obtención de un universal sin individuos reales reteniendo lo común a éstos, con un fundamento real en las cosas

---

<sup>13</sup> Cfr. J. M. Alejandro, *op. cit.*, p. 354 y sig.

(DM VI 3, 8). De esta manera lo universal no es un mero producto del ingenio humano. Si lo universal tiene una unidad y toda unidad ha de expresar una negación o indivisión, ¿de qué indivisión se trata? Lo universal es uno, indiviso en sí mismo según la razón, como uno frente a los individuos que caen bajo él: la unidad universal expresa, además, negación de división en otros universales. Sin embargo, también expresa, por otro lado, una unidad de semejanza entre los singulares en la unidad formal (DM VI 3, 10). Esta similitud no puede ser una unidad real, pues equivaldría tanto como a decir que la unidad universal es algo distinto de las unidades singulares según la realidad. La comunicabilidad de lo universal no conviene a lo universal tal como existe en los singulares, sino tal como existe en el entendimiento (DM VI 4, 2) y porque consiste en una indiferencia de los singulares a tener otros semejantes, por lo que incluye una negación de división respecto a otros.

#### 4. La unidad de analogía.

La pregunta por la unidad transcendental del ser en general condujo a la estructura articulada del ser en qué ser y modo de ser, en cuya integridad y perfección descansa la unidad del ser, por la que puede decirse que cada ente es intrínsecamente uno. La unidad, la verdad y la bondad constituyen las tres notas transcendentales del ser en general; sin embargo, no son notas de la esencia del ser en general, supuesto que subsiguen a la esencia y a la existencia como momentos de la estructura propia del ser, de modo que se establecerá la diferencia de razón entre la estructura ontológica del ser y sus notas, así como la pertenencia necesaria de éstas a aquélla. Con todo, no quiere decirse que el ser en general pueda concebirse alguna vez como privado de ellas, puesto que son consecuencias necesarias de su estructura. Así se entiende, en su justo sentido, que la ontología o ciencia del ser no se agote en la elucidación de las notas transcendentales, sino que ha de desentrañar la estructura del ser en toda su riqueza.

El ser no es solamente la indivisión en sí mismo, opuesta a la multitud en el sentido anteriormente declarado, sino que expresa también la unidad en que convienen todos y cada uno de los entes y que es como

una forma intrínseca que se da en ellos y que se compadece con la unidad transcendental del ser; es más, es fundamento de ésta. Antes de esbozar el objetivo de este apartado hay que examinar cómo se compagina esa unidad intrínseca del ser real frente a la pluralidad o totalidad de cada uno de los entes y sus respectivos modos de ser.

Suárez aborda esta cuestión principalmente en la disputación II, una de las más señaladas de las cincuenta y cuatro. Como introducción baste indicar que el ser en general ni se circunscribe a la sustancia ni al accidente, ni al ente finito e infinito, sino que abarca a la totalidad de los entes como si fuesen uno solo (DM II 2, 8), siendo radicalmente indiferente a los distintos modos de ser arriba indicados, ya que si albergara alguna diferencia en sí mismo que lo vinculara especialmente a un determinado modo de ser los demás modos se verían *eo ipso* excluidos de él. ¿No resulta paradójico que el ser sea uno y que, además, abarque a cada uno de los entes, que de por sí son uno, en su totalidad? ¿Cuál es la índole de esa unidad?

Esa unidad es un producto de la abstracción o de la precisión que consiste, en general, en obtener algo prescindiendo de objetos y notas. En la abstracción del ser se retienen las notas comunes a todos los entes. ¿Cómo es posible que la unidad del ser real sea un producto de la razón? ¿No equivale a sostener que el ser real en general es, en definitiva, irreal, un ente de razón? Para responder a esta cuestión es preciso estudiar qué es la abstracción y luego ver qué es el ser de cada ente.

Suárez distingue la abstracción formal, que consiste en retener la forma prescindiendo del sujeto o de otra forma, de la abstracción total, en virtud de la cual se obtiene un todo sin prescindir de las partes. No es otra la distinción total que aquella por la que se obtiene el ser (DM II 2, 15-17). Para aclarar cómo el ser real es uno por abstracción es menester analizar el concepto de todo y sus clases. Aunque esta cuestión corresponde, sobre todo, a la dialéctica, la ontología no puede rehusar tratarla. Todo es lo que se divide, y la parte es el miembro de esa división. Como la división es una "*distributio in suas partes*", tantos serán los todos cuantas formas haya de distribución de la partes<sup>14</sup>. El

---

<sup>14</sup> Cfr. Urráburu, op. cit., vol II. *Lógica*, p. 215; DM II 2, 16.

todo actual es aquél que incluye en sí las partes en acto, mientras el todo potencial es aquél cuyas partes integrantes están en potencia. El todo actual es esencial, cuando las partes constituyen la esencia de algo, y puede dividirse en físico, que se compone de partes realmente distintas (el hombre se compone de cuerpo y alma), y metafísico, que consta de partes racionalmente distintas (humanidad: animalidad y racionalidad). El todo integral se dice respecto a las partes que no son esenciales, así el cuerpo humano es un todo integral respecto a la cabeza porque se completa con ella. El todo se divide en homogéneo, cuando las partes integrantes así lo son (cuerpos inorgánicos), y en heterogéneo (cuerpos orgánicos)<sup>15</sup>. El todo potestativo se dice con relación a facultades o potencias, y cuyas partes son potenciales, de modo que el todo está virtualmente en las partes. El todo potencial es aquél que incluye en sí las partes en potencia, como lo universal a los individuos. Este es el todo a que llega la abstracción del ser<sup>16</sup>. El todo ontológico no incluye en acto inmediatamente a los entes reales en su totalidad y a los diversos modos de ser, precisamente por ser uno (DM II 2, 21). Pero esa unidad no consiste en una indivisibilidad o negación de distribución en partes distintas, sino también en una indivisión con divisibilidad de partes en potencia.

Precisamente por eso el ser en su abstracción puede compararse con los diversos modos de ser y los individuos, sin perder por ello su unidad. Esta unidad de precisión pertenece al concepto objetivo de ser. Al acto en que el entendimiento concibe algo se le denomina con propiedad concepto formal; en cambio, el concepto objetivo se define como lo conocido, la cosa conocida en el concepto formal (DM II 1, 1). Mientras que el concepto formal es siempre un ente real individual como producto

---

<sup>15</sup> Cfr. Urráburu, *ibidem*. Cfr. J. M. Ramírez, *De analogía* (4 tomos). C.S.I.C, Madrid 1970; en especial, tomo II, pp. 995-999.

<sup>16</sup> Cfr. Urráburu, *ibidem*, p. 216. Ramírez niega que el todo ontológico sea un todo potencial, porque no todos los entes participan por igual del ser, lo cual tiene que ver con el tipo de analogía que atribuye al ser. Por esta razón habla de un todo potestativo, ya que el ser tiene una preeminencia respecto a las partes, pero sin ser unívoca respecto a las partes como en el todo universal (op. cit., t. II, p. 1071 y sig.)

del entendimiento, el concepto objetivo puede ser o bien un universal o bien un ente de razón. ¿Dónde radica, pues, la unidad del concepto objetivo? ¿Qué es en definitiva abstraer? Para Suárez el fundamento de la unidad del concepto objetivo de ser es la semejanza (DM II 2, 14). La unidad del concepto objetivo consiste en la unidad formal de semejanza o de comunidad, que no es sino la existencia o forma intrínseca de todo ente a la que se remite toda esencia. Por consiguiente, la unidad del ser en general es una unidad basada en la conveniencia real entre los entes individuales.

Si el ser se predica de todo ente porque todo ente en general es, ¿por qué no se va a predicar el ser unívocamente de los entes como animal del hombre y del caballo? La univocidad se dice del género, que es una naturaleza universal que significa una razón común a muchos, por ejemplo, el género animal se dice unívocamente de hombre y caballo; sin embargo, ambas especies del mismo género surgen porque a éste le sobrevienen sendas diferencias específicas que no están contenidas en él. Si una sola estuviera contenida en el género, el género animal tendría una sola especie excluyendo a las demás; así, por ejemplo, si contuviese la nota de racionalidad, los únicos animales serían los hombres; pero si estuvieran las dos, el género albergaría en sí propiedades absolutamente contradictorias; luego han de venirle de fuera. Así, la diferencia específica de la racionalidad produce la especie última hombre y la irracionalidad la especie última caballo. Con todo, el ser real en general es, en primer lugar, un concepto transcendental de orden superior a los géneros y a las especies. Pero aun entendiendo el concepto en un sentido más amplio en contraposición a las especies, el ser no se comporta como un género respecto a los demás modos de ser: finitud, infinitud, sustancia y accidente, porque "*ratio entis includitur in omnibus substantiis et omnibus partibus earum, et in omnibus accidentibus et omnibus modis positivis realis; nam haec habent aliquo modo essentiam veram, id est, non fictam nec imaginariam, sed realem, aptam ad existendum extra nihil*" (DM II 5, 16). Es tal la generalidad del ser que todos los modos de ser y las diferencias que lo contraen son y no pueden no ser, lo cual

no ocurre con el género<sup>17</sup>. Por consiguiente, el ser infinito, el ser finito, el ser por sí (perseidad), el ser en otro (inherencia) en cuanto modos de ser no se configuran porque al ser se le añada algo, ya que la adición supone agregar algo real a algo real, lo cual no puede darse en este caso por no haber nada real fuera del ser real, sino por explicitar o concretar más la estructura del ser (DM II 6, 7).

Véase cómo entiende Suárez la analogía. Esta se puede determinar, a modo de indicación formal, como la conveniencia o semejanza que guardan entre sí objetos de por sí diversos. Se dan dos modos de analogía: la de atribución y la de proporcionalidad. Advierte Suárez que algunos autores invierten los nombres para designar los mismos tipos de analogía, lo cual enrevesa todavía más la cuestión<sup>18</sup>. La analogía de proporcionalidad es la que se toma de la semejanza o proporción de varias cosas en relación con un término y consiste en que "*principale analogatum denominatur tale a sua forma absolute considerata*" (DM XXVIII 3, 4)<sup>19</sup>. Por ejemplo, el ser risible se dice del hombre como accidente propio e intransferible. Cuando el acto o la capacidad de reír se le atribuye a un prado no se hace porque el prado posea la capacidad de reír, sino porque su frondosidad o su color verde guardan una cierta proporción con la alegría del hombre que se expresa en la sonrisa.

La analogía de atribución se toma, por el contrario, del orden a una forma, que existe propiamente en un solo analogado o analogado principal, mientras que en el otro de modo impropio. El concepto sano se dice del animal, de la medicina como arte y de la orina, pero sólo de modo propio se atribuye al animal, porque la salud es un estado de armonía entre las partes del viviente. Así pues, lo sano se dice por

---

<sup>17</sup> DM II 5, 17: cfr. Ramírez, op. cit., t. IV, p. 1717.}

<sup>18</sup> Así, por ejemplo, Tomás de Aquino, Cayetano y otros conspicuos tomistas, como Ramírez en el siglo XX, quien en la ya citada obra, en su tomo III, repasa la división de analogía en su historia. Cfr. Thomas de Vio Cayetano, *De nominum analogia*, en *Scripta philosophica*. ed. P. N. Zammit O. P., Roma 1934.

<sup>19</sup> Cfr. J. Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947. p. 96-98. Aunque Suárez rechaza la analogía de proporcionalidad extrínseca, Hellín la aborda (p. 107 y sig.).

analogía de atribución de la medicina, no porque ella misma sea ese estado, sino en cuanto que lo produce. Pero se trata de una atribución extrínseca, porque la forma (la salud) está intrínsecamente en el analogado principal (animal) y en los demás analogados en virtud de un orden a la forma basado en la relación de causalidad.

Se da una analogía intrínseca cuando la forma está intrínseca y propiamente tanto en el analogado principal cuanto en los secundarios, si bien puede establecerse un orden de prioridad entre todos. La forma se predica de todos y cada uno de los analogados, propia e intrínsecamente, pero de tal modo que cada uno la diversifica según su propia índole, de donde surge el orden de prioridad entre los distintos analogados. Es precisamente la analogía de atribución intrínseca la que se da entre el ser en general y los entes (DM II 2, 14). Por tanto, no es Dios o el ente infinito el que es en sentido propio por coincidir en El esencia y existencia, mientras que el ente finito sólo sería por una cierta proporción a esa forma, de igual modo la salud de la medicina con respecto a la salud del animal como analogado principal y fundamental, porque "*Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil et aliquid actualitatis habet, ... sed simpliciter quia in se aliquid est et non omnino nihil*" (DM XXVIII 3, 11). No es de atribución extrínseca porque en este caso no hay un tercero en la comparación entre el ente finito y e infinito, sino que se trata de una atribución de uno a otro, en la cual le conviene al ente infinito una prioridad ontológica. En esta analogía de atribución intrínseca el ser está en el ente infinito de modo absoluto, en el ente finito, de modo relativo, esto es, en orden al ente infinito del que dependen en última instancia (DM XXIX 3, 7). Lo mismo puede aplicarse al accidente y a la sustancia, porque el accidente es ente por sí y no en orden a la sustancia, aun cuando en tanto que determinado modo de ente en sí quede definido por el estar referido a una sustancia (DM XXXII 2). Sin embargo, tanto el ente finito como el accidente en la medida en que convienen en ser son entes en cuanto tales por existir fuera de sus causas y de la nada (DM XXVIII 3, 11). No es, pues, unívoco el ser, porque se niega que el ser real sea completamente idéntico en ambos analogados, ya que el ente infinito existe en virtud de

sí mismo y el ente finito tiene la relación transcendental con respecto al ente infinito. Esta unidad relativa modera la identidad del ser en general (DM XXVIII 3, 21).

Pero para aquilatar mejor esta unidad del ser es necesario tomar en consideración que el ser en general consiste en estar fuera de las causas y de la nada, que no es otra cosa que la existencia misma. Esta oposición radical entre el ser y la nada es, según Suárez, producto del entendimiento y sirve, a la vez, para definir lo que es la propia existencia o significado formal de ser en general por conveniencia entre todos los entes, y luego forja el de la nada absoluta por negación sin fundamento real alguno, para luego establecer una comparación entre sí, de lo que resulta la oposición primordial (DM IV 1, 18 y VII 1, 2), en la cual transparece con mayor brillo la unidad de analogía entre todos y cada uno de los entes, que coinciden en distinguirse del no-ser. Es una oposición real negativa en que se enfrentan un término positivo, el ser, y otro negativo, la nada. Refuerza asimismo los contornos de la unidad analógica del ser.

La unidad de analogía expresa negación de división del ser en sí, porque si el ser real fuese dividido en partes reales habría que hallar la diferencia entre ellas que no podría ser, lo cual se rechaza taxativamente (DM II 3). Pero sí incluye divisibilidad en partes potenciales, como ya se indicó. Mientras la unidad de analogía procede de la abstracción, tomando la totalidad de los entes, la unidad transcendental corresponde no a la totalidad en cuanto tal, en virtud de una cierta semejanza, sino a la "cadaunidad" del ente real en cuanto tal en su respectiva estructura ontológica, porque la unidad transcendental no es un rasgo del concepto objetivo del ser, el ser en cuanto pensado, sino del ser de cada uno de los entes como forma intrínseca de éstos. Conviene parar en mientes que *"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"* (DM II 2, 14). Si rememoramos lo que es la unidad formal, podrá entenderse mejor que la unidad de analogía es una indivisión de la naturaleza del ser en general, considerada en sí mismo, y como tal es racionalmente distinta de los entes (diferencia ontológica). Esa unidad de analogía o formal -no debe olvidarse que la unidad formal de lo universal lo es de una entidad, que se dice unívocamente de los

individuos, mientras que el ser no es un género- se basa en una semejanza entre los entes, pero tal semejanza no es sino una relación, entidad meramente de razón. ¿Se reduce el ser, pues, a una irrealidad? Al igual que ocurría con la unidad trascendental, esa semejanza o conveniencia lo es necesariamente en algo, que constituye lo común a todos los entes, y esto no es otra cosa que la existencia -también la esencia por ser siempre en orden a la existencia- del ser, aquel miembro de la articulación del ser en general que hacía estar al ente fuera de la nada y de sus causas. En definitiva, tanto la unidad de analogía como la formal, la trascendental y la numérica se basan en una perfección de la estructura o naturaleza del ser que es la articulación fundamental en cuanto integrada, que es lo realmente positivo. Esa es la "unidad" de las unidades, "la unidad positiva" de las unidades por negación de multitud. Sin embargo, la consideración tradicional de los trascendentales sólo apunta el problema más radical que aquí sólo se ha esbozado. Ver esa unidad de ser como fundante de las demás unidades es tarea propia de la investigación ontológica acerca de la articulación fundamental del ser.