



**Universitat de les
Illes Balears**

Facultat de Filosofia i Lletres

Memòria del Treball de Fi de Grau

Analítica del Ente de Razón de Francisco Suárez

Pablo Vera Vega

Grau de Filosofia

Any acadèmic 2017-18

Treball tutelat per Andrés Luis Jaume Rodríguez
Departament de Filosofia i Treball Social

S'autoritza la Universitat a incloure aquest treball en el Repositori Institucional per a la seva consulta en accés obert i difusió en línia, amb finalitats exclusivament acadèmiques i d'investigació

Autor		Tutor	
Sí	No	Sí	No
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Paraules clau del treball:

Suárez, Metafísica, Ente de Razón, Negación, Analogía

Resumen: Los estudios sobre la Metafísica suareziiana se han centrado normalmente en la ontología dejando así de lado otras partes de la misma como pueden ser la Teología Natural, la Angeología o la doctrina del ente de razón. En este trabajo se investiga especialmente el ente de razón. El estudio se centra primero en lo que tiene el ente de razón en tanto que género y se examina con particular atención la cuestión de la analogía del ente de razón y su sentido en los estudios metafísicos. Luego se examina la división del ente de razón y, en particular, su suficiencia y división problematizando la argumentación suareziiana en torno a la exclusión de las quimeras.

Palabras clave: Suárez, Metafísica, Ente de Razón, Negación, Analogía

Abstract: Studies on Suarezian metaphysics have usually focused on ontology and that has meant ignoring other parts as Natural Theology, Angeology or the Doctrine of the Being of Reason. In this work I precisely investigate the Being of Reason. Firstly, I focus on what the Being of Reason has as a genre and I examine with particular attention the analogy of the Being of Reason and its meaning in metaphysical studies. Secondly, I examine the division of the Being of Reason and, in particular, I analyze its sufficiency and distinction problematizing the Suarezian argumentation around the exclusion of the chimeras.

Keywords: Suárez, Metaphysics, Being of Reason, Negation, Analogy

Índice

I. Introducción.....	3
II. La generalidad de la «sombra del ente».....	6
III. La tipología del ente de razón.....	18
IV. Conclusiones.....	26
V. Bibliografía.....	27

Qué diré de los amplios tratados de el
Ente de razon? [...] (El Filósofo) ni
una palabra nos dexó escrita de el Ente
de razon.

Benito Geronimo Feijoo (1676-1764)

Fiat umbra! Brotó el pensar humano.

Antonio Machado (1875-1939)

I. Introducción

Es un tópico desde hace más de medio siglo denunciar desde los estudios suaristas¹ el pobre número de investigaciones que tratan más o menos sistemáticamente la obra de Francisco Suárez (1548-1617). Si incluso, como se lamentaba Sergio Rábade (1960: 15), podemos alarmarnos de la cuasi absoluta carencia de estudios sobre el impacto real de Suárez en la historia de la Filosofía, aún contando en este campo con el notable progreso que Leopoldo Prieto López y Jean-François Courtine han impulsado; cuando se trata particularmente del ente de razón, la tendencia al sistemático olvido de Suárez es de sobra evidente.

En torno al ente de razón en sí se ha escrito poco; lo que más se ha hecho es ponerlo en relación con otros problemas como el de los universales, como hace Daniel Novotný, el del conocimiento en general, como hace Óscar Barroso, el de causa final, como hace Christopher Shields... Una honrosa excepción la constituye el célebre artículo del 1948 «El ente de razón en Suárez» de Juan Francisco Yela Utrilla. A estos se les debe añadir el extenso análisis que Antonio Millán-Puelles realizó en torno al ente de razón de Suárez en su *Teoría del Objeto Puro*, aunque debemos señalar que el análisis de Millán-Puelles se centra en elementos que el mismo Suárez despreció explícitamente: las quimeras.

Como vemos, el estado de la cuestión está realmente despoblado. La tragedia no es tal cuando se le suman las investigaciones sobre la metafísica suareziana. El motivo de incluir estas en la discusión que nos ocupa es que, como veremos, el ente de razón es

¹ En lo que sigue respetaré el siguiente distingo: el vocablo «suareziano» referirá al pensamiento de Francisco Suárez; el vocablo «suarista» referirá a lo perteneciente o relativo al suarismo entendido este último como el movimiento filosófico que más o menos armónicamente se funda en el pensamiento de aquel.

objeto de trato específico en la Metafísica. Además, los conceptos que necesitamos para su análisis nos los provee esta disciplina.

En lo que al pensamiento metafísico de Suárez se refiere, sigue asombrando la dejadez de las investigaciones. Pocas son las que, más allá de la loa, han realizado un análisis detallado. En la propia Historia de la Filosofía no pueden sino mentarse los nombres de Martin Heidegger (1889-1976), quien desarrolló la llamada interpretación noético-objetivista², que afirma la centralidad de Suárez en la conversión de la metafísica en ontoteología; y la de Étienne Gilson (1884-1978), quien desarrolló la esencialista³, la cual afirma la total negación de la existencia en pro de la esencia. Dentro de la academia deben destacarse tanto el monumental estudio de Jean-Paul Conjou, quien sin ser gilsoniano es contrario a las tesis heideggerianas, como también la muy notable, aunque militante, investigación de José Hellín, quien propuso la llamada interpretación existencialista. Deben destacarse también las diversas sistematizaciones de la metafísica suareziana, entre las que destacan las de Lorenzo Peña, Andrés L. Jaume, Jesús Iturrioz y Marcial Solana.

Este estado en el suarismo de la investigación sobre los entes de razón no es accidental: responde, según creo, a la evolución que los propios estudios suaristas han sufrido. La publicación de las *Disputationes Metaphysicæ* en dos volúmenes —el primero dedicado al ser en general (I-XI) y sus causas (XII-XXVII); el segundo, a un conjunto de cuestiones heterogéneas tales como la teología natural (XXXVIII-XXX), el ente infinito, sobre el finito, el creado, el increado y también sobre los predicamentos (XXXI-LIII), para ya al final estudiar el ente de razón (LIV)— confundió a la crítica. Aunque el mismo

2 Esta perspectiva, que aparece relativamente anunciada ya en el §6 de *Ser y Tiempo*, es desarrollada más ampliamente en §14 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* y en el capítulo tercero de la primera parte, «Discusión fenomenológico-crítica de algunas tesis tradicionales sobre el ser», de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Un excelente trabajo de síntesis de las tesis heideggerianas puede consultarse en Noreña, Carlos (1983). «Heidegger on Suárez: the 1927 Marburg Lectures». *International Philosophical Quarterly*, 23: 407-442 y en Barroso Fernández, Óscar (2007). «De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicæ* de Francisco Suárez». Dentro de Sáez, Luis; de la Higuera, Javier y Zúñiga, José Francisco (eds.) *Pensar la nada. Ensayo sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

3 La interpretación gilsoniana puede encontrarse sistemáticamente expuesta por el propio Gilson en el capítulo V «El nacimiento de la Ontología» de su obra *El ser y la Esencia*.

Para un análisis de las distintas interpretaciones contemporáneas de Suárez, véase Barroso Fernández, Óscar (2006). «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología». *Pensamiento*, 232: 121-138.

Suárez avisó de lo accidental de esta división en su *Ratio et discursus totius operis* y la obra, de hecho, se titulaba «*Metaphysicarum disputationem in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*», es decir, «Disputaciones metafísicas, en las que se trata de toda la Teología Natural ordenadamente y se discute acerca de todas las cuestiones que hay en los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles», la práctica totalidad de la atención se centró en la cuestión del ser del ente obviando la centralidad de los temas que aparecían en el segundo volumen⁴. Esta tendencia fue confirmada por la historia. Así, nos encontramos con que se ha querido ver en él, como hace J. Grondin (2006: 172-179), a quien dio origen a la ontología aunque ello implique deformar la Metafísica suareziana.

Suárez no podría reconocer como suya una ciencia como la ontología pues esta para ser rompe la estructura de su Metafísica y cambiado su objeto. La Ontología se convierte en la llamada «*Metaphysica Universalis*» o «*Metaphysica Generalis*» y se identifica con el primer volumen de las *Disputationes* mientras que el segundo se identificará con la «*Metaphysica Specialis*» (Grondin 2006: 176). Contra la supuesta corrección de esta traducción debemos aducir el hecho de que Suárez no separó su ciencia del ser de su ciencia del ser de lo divino. Dios en el sistema suareziano no es un caso especial sino que es el *perfectissimum ens* de la Metafísica y los entes se dicen entes por participación o analogía con lo que él es en grado sumo. Dios es la perfectísima realización de la *comunissima ratio entis* y el estudio de los seres en general no es sino una ampliación de esta particular teología (León Florido 2011: 39).

En este trabajo, justamente, vamos a dedicarnos al segundo volumen aunque no podremos, claro está, dejar de hacer referencia a lo que aparece en el primero. Más concretamente nos ocuparemos de la última *disputatio*, la quincuagésimo cuarta, que tiene por objeto el ente de razón (*ens rationis*). Esto lo hacemos no por la modernidad o actualidad del planteamiento que ahí pueda aparecer expuesto (el juicio sobre la actual aplicabilidad de las tesis suarezianas lo dejamos como tarea para el lector) sino para profundizar en el pensamiento de Francisco Suárez no desde la perspectiva del ser, sino

4 De hecho, tal es la gravedad que asume el pensar sobre el ser de Suárez que su Angeología y su Teología Natural quedan completamente eclipsadas, temas que desarrolla in extenso en las *Disputationes*. Tan siquiera son mencionadas por el célebre historiador de la Teología Martin Grabmann, quien prefiere centrar su comentario en otras obras más rigurosamente teológicas y mencionar las *Disputationes* como obra meramente metafísica (1940: 212-213). Por otra parte, el tratado de Teología Natural de José Hellín de 1950 hace un uso tan extenso de la Teología Natural suareziana que su *Index Onomasticus* omite las páginas en las que se refiere al jesuita sustituyéndolas por un «*passim*» (1950: 905).

desde la del no-ser. No se pretende reivindicar, como ya uno puede imaginarse, la lectura ontológica sino centrarse en la meontología, en la comprensión de la nada y en el trato con ella. Esto lo plantea Suárez desde el ente de razón, que constituye no la nada —pues eso sería netamente imposible— sino el límite, la frontera entre el ser y el no ser. El ente de razón suareciano es el ser que está ya en el no-ser o la nada que se nos presenta como puesta en el ser. Mas no trataré la problematicidad ni de la teoría de la causación del ente de razón ni de la distinción de razón. Sobre ello hay ya bibliografía. Realizaré una investigación analítica de la *Disputatio* LIV de manera que quede algo más claro qué es lo que Suárez propone y hace en ella. Me limitaré al análisis de lo que en sí sea el ente de razón, dejando de lado los caracteres específicos de los tipos especiales de *ens rationis*.

II. La generalidad de la «sombra del ente»

Es, sin duda, un lugar común al hablar del ente de razón (*ens rationis*) en Suárez afirmar que se da una contradicción en el plan o trazo original de las *Disputationes* (Yela 1948: 277-278; Shields 2012: 59-60). El ente de razón, según se afirma en la primera de las *Disputationes*, no es el objeto adecuado de estudio de la Metafísica (I, 1, 26)⁵. La Metafísica debe ocuparse del ente en tanto que ente real (*ens in quantum ens reale*) (I, 1, 26) aunque esta realidad viene recortada por el sumísimo grado de abstracción de la ciencia metafísica: esta no estudia el ente en su omnimoda realidad sino que sólo reflexiona sobre él en cuanto prescinde de la materia según el ser (I, 3, 1). A lo sumo, debe el metafísico detenerse en ellos para constatar que no son verdaderos entes (I, 1, 6). Sin embargo, al llegar ya al final de su obra, justo en la última *disputatio*, Suárez nos sorprende dedicando este último tratado al *ens rationis*: ahora este debe ser estudiado por el metafísico (LIV, 0, 2). El mismo Suárez, perfectamente consciente de esta discordancia, nos indica justo al principio de esa *disputatio* que «aunque en la disputación primera [...] hayamos dicho que el ente de razón no está comprendido bajo el objeto propio y directo de la metafísica [...] esta disciplina [...] exige explicar los puntos generales y comunes a los entes de razón» (LIV, 0, 1).

Y exige esto la Metafísica porque «(los entes de razón) se estudian para explicar las propiedades del ente real» (I, 1, 6). Este estudio podría ser o accesorio o necesario pero

5 Citaré las *Disputationes* siguiendo la edición y traducción de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver: Suárez, Francisco (1960-66). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos. Aparecerá la referencia en el cuerpo del texto entre paréntesis con tres números: el primero, que indicará la *disputatio*, se escribirá en números romanos y los otros dos, que indicarán respectivamente la sección y el párrafo, serán números árabes.

Suárez es en esto perfectamente claro: «el conocimiento y ciencia de los mismos es necesario para las disciplinas humanas (*humanas doctrinas*), ya que sin ellos apenas podemos hablar» (LIV, 0, 1). Los entes de razón llenan, impregnan, el saber humano. Son, de hecho, elementos fundamentales para el conocimiento científico (Barroso 2011: 141). Entes de razón son, por ejemplo, la negación, la relación de identidad y la relación de género. ¿Cómo podría componerse una ciencia que no recurriese a estos conceptos? El *factum* de la ciencia está ahí: la Física requiere tanto del vacío como la Geometría del espacio imaginario como la Teología del concepto de increado; y estos no son sino entes de razón. Esto no implica que tenga que ser la Metafísica la ciencia que los estudie sino que conlleva que en la Metafísica se estudien. La exclusividad de su estudio no se sigue de lo anterior. Esta se debe a la propia constitución del ente de razón que es, como también veremos más adelante, una pura negatividad. El ente de razón es un no-ente (*non ens*), radica en una nada. Su propia constitución los torna incognoscibles pues la inteligencia no comprende la nada sino el ser. Son, por tanto, ininteligibles por sí (*non sunt per se intelligibilia*) (LIV, 0, 2).

Esta ininteligibilidad de los entes de razón constituye una parte ciertamente original de la doctrina suareziana sobre los entes de razón (Yela 1948: 278). Antes no sólo no eran ininteligibles sino que eran objeto de una ciencia no menor: la Lógica, la cual es a veces identificada confusamente por Suárez con la Dialéctica (LIV, 0, 1). Así, por ejemplo, Tomás de Aquino en su *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, más concretamente en el comentario al libro IV, afirma que «los entes de razón son el objeto propio de la lógica» (1999a: 53)⁶. Ello implica su cognoscibilidad, cosa que, como vemos, Suárez niega. Lo cierto es que la opción de Suárez es conscientemente radical. El Eximio insiste en que «ningún artífice o ninguna ciencia pretende esencial y primariamente el conocimiento de los entes de razón» (LIV, 0, 1). Suárez resitúa la Lógica: ya no se ocupa de ente de razón alguno sino que es ahora la ciencia del *modus sciendi*, del modo de conocer. Este desplazamiento de la Lógica no es arbitrario. Tal y como nos informa Marcial Solana en su *Historia de la Filosofía Española* (1950: 477-478), era motivo de disputa en la época cual era realmente el objeto propio de la Lógica. Algunos, los tomistas, consideraban que este era el ente de razón objetivo; otros, los escotistas, pensaban que era el ente ideal; unos creían que se trataba de una ciencia especulativa y otros que en realidad

6 Un excelente estudio sobre el objeto de la Lógica en Tomás de Aquino es el de José Luis Fernández Rodríguez de 1975 «El objeto de la lógica en Santo Tomas» que fue publicado en *Anuario filosófico*, 8: 152-204.

era práctica (1950: 477-478). Suárez, como vemos, niega la primera discusión sobre el objeto, pues el ente de razón no constituye objeto para la ciencia, y, además, sintetiza la segunda en una suerte de tercera vía: la Lógica es especulativa y práctica. Tiene una estructura ciertamente paradójica pues una parte de la misma es *simpliciter* especulativa pero otra es ciencia práctica (XLIV , 13, 54)⁷.

Dado que a la Lógica le ha sido negado el ente de razón como objeto, este queda apresado en su incognoscibilidad. No puede ser objeto propio de nadie y, paradójicamente, debe ser estudiado. Su estudio compete, como ya habíamos anunciado, a la Metafísica y esto es así porque sólo podemos arrojar algo de luz sobre su estatuto y condición mediante un procedimiento de analogía. Los términos analogados no pueden sino ser el ente de razón y el ente verdadero en su máxima generalidad pues la entidad del ente de razón no niega en tanto que nada el ser de los entes físicos, angelicales o especiales del tipo que sean sino que se opone a la totalidad del ser. Sus razones son, como afirma Suárez, aún a su manera cuasi-trascendentales (*quia hae rationes suo modo quasi transcendentales*) y, por ello, no pueden sino comprenderse por comparación con los caracteres trascendentales del ente o, si se prefiere, con los elementos definitorios del mismo (LIV, 0, 1).

Consiguientemente, considero que afirmar que se da en Suárez una contradicción es, sencillamente, una equivocación. En la primera *disputatio* Suárez no niega la importancia del estudio metafísico de los entes de razón sino que señala que la ciencia metafísica no los tiene por objeto propiamente. Ello no impide que pueda ser propio de esta el tratarlos en tanto que, por ejemplo, instrumentos para el conocimiento. El trato que se les dispensará simplemente no será el mismo que al del ente real. El ente de razón será considerado en la Metafísica mediante un procedimiento analógico, mediante una comparación (LIV, 0, 2). El trato que se le dispensará, según nos indica Suárez, no es sino «como indirecto y concomitante» (*quasi ex oblicuo et concomitanter*) (LIV, 0, 2). Quizás, el origen de esta contradicción que se señala se debe a una confusión que radica en la oscura significación del término «objeto propio». Sea como sea, es manifiesto que la Metafísica, al menos en la concepción suareziana de la misma, se las ve con el ente real (I, 1, 26) y, por tanto, el ente de razón será su objeto por la necesidad de explicar precisivamente el ente y esto sólo será

7 La opción suarista no fue especialmente exitosa, lo que significa que su concepción del ente de razón no fue algo seguido en Metafísica. Aún hoy, por ejemplo, las tendencias que podríamos considerar escolásticas, como la de Millán-Puelles, quien sigue en esto a Juan de Santo Tomás (1589-1644), consideran que el objeto de la lógica son entes de razón. En particular la opinión de Millán-Puelles es que la ciencia lógica se ocupa propiamente de las relaciones de razón (1964: 80).

posible mediante la analogía, el método por excelencia de la Metafísica.

La cuestión de la *analogia entis* rodea toda la filosofía medieval y llega hasta bien entrada la Modernidad⁸. Si bien hay autores que remontan el descubrimiento de la analogía a Aristóteles, su enunciación corresponde propiamente a Tomas de Aquino, quien muestra su división en su *Commentum in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (2002: 600-601). La división del Aquinate, que es aún muy oscura, fue refinada por Tomás de Vio (1469-1534), conocido como el cardenal Cayetano, en su obra *De nominum analogia*. En ella Tomas de Vio afirmaba que son tres los modos en los que puede darse la analogía: la analogía de proporcionalidad, la analogía de inequidad y la analogía de atribución (2005: 45-49). La primera, que es la única que según Cayetano se dice propiamente analogía, se da cuando un término se dice de diversos elementos que guardan entre sí una cierta semejanza —sea esta semejanza fingida, metafórica o real—; v.g.: la analogía del «ver» que se da entre la «visión» que se dice del ojo y la que se dice del entendimiento (2005: 59-64). Hay analogía de inequidad cuando un término se dice en diversos entes y en ellos significa lo mismo pero en distinto grado de perfección; v.g. la analogía de la «amistad» que se da entre la del perro y el hombre y la del hombre con otro hombre (2005: 45-49). Finalmente, la analogía de atribución se da cuando los entes de los que se dice la analogía se relacionan con otro ente, que se dice el primer analogado (2005: 49-58); v.g.: la salud del hombre se dice análoga de atribución respecto de la salud de la orina pues ambas se dicen así por referencia al un primer analogado que es la «sanidad».

Suárez, de quien se puede decir que aún siendo él un hombre del siglo XVI vivía en una concepción medieval, no es en modo alguno ajeno a esta discusión como no es tampoco desconocedor de la obra del cardenal Cayetano. De hecho, tal y como nos informa J. Iturrioz (1948: 40) lo cita en no menos de doscientas veintinueve ocasiones, siendo el sexto autor más citado por él. No son pocas las veces en las que Suárez entra en la discusión sobre el carácter de lo analógico aplicado al ente. Para Suárez el modo en que se dice el ser es también analógico y esto, ciertamente, va en sintonía con su autocomprensión como tomista. El ser se dice analógicamente, sí, pero no como sostienen los tomistas ortodoxos, sino que esta analogía es la de atribución intrínseca (Jaume 2014: 474). Esto se evidencia cuando se logra la primera división del ente, que es la del ser en finito e infinito. La aparente inconmensurabilidad de estos sentidos del ser fuerza la reflexión sobre el ser analógico dado que debe evitarse ante todo la equivocidad del ser (Coujou 1999: 27). Su

⁸ Para un trato sistemático de la *analogia entis* aún en la comprensión medieval de la misma, véase la lección VIII «Método de la Metafísica» de las *Lecciones de Metafísica* de Eudaldo Forment.

concepción, que al igual que Cayetano niega el carácter analógico de la analogía de inequidad, repudia la analogía de proporción, la cual era la fundamental en Cayetano, negándole el carácter de analogía adecuada o propia pues la considera como un mero uso metafórico del lenguaje (XXXVIII, 3, 11). El modo fundamental en que se da lo analógico es el de la atribución. Para Suárez la analogía de atribución tiene una estructura doble pues puede ser extrínseca, que es la que más o menos exactamente la propone Cayetano, o intrínseca, que es la propuesta original suareziana. La primera se da «cuando la forma denominante está intrínsecamente en uno solo de los extremos, mientras que en los otros está solo por relación extrínseca» (XXXVIII, 3, 12). La segunda, «cuando la forma denominante está intrínsecamente en ambos miembros, por más que en uno esté de modo absoluto y en otro, por relación a él» (XXXVIII, 3, 14). Un ejemplo de la última sería la que se da en el «ser universitario» entre el estudiante, el pupitre y la exposición de un trabajo donde el estudiante, por ser el sujeto de aquellos, es el primer analogado de la analogía en la que se halla.

Esta última forma de analogía es para Suárez, justamente, la propia de la *analogia entis*. Con ella logramos el concepto formal, el acto o razón común de un algo para el entendimiento, del ente en su generalidad. El concepto objetivo del mismo, que es el ente como cosa, logra la coincidencia o síntesis con su concepto formal gracias a esta particular analogía y, así, el concepto de ente se nos presenta en toda su generalidad (II, 2, 8). Todo lo que es, se dice como siendo ente y no se dice ente por participar del Creador en tanto que criaturas sino por ser, aún siendo, claro está, en un distinto grado de perfección que el que ostenta Dios, es decir, por analogía de atribución intrínseca (XXXVIII, 3, 15)⁹. Antes de avanzar hasta el concepto de ente de razón, por requisitos de analogía, deberemos estudiar el primer analogado, el ente real.

Lo primero que a este respecto debemos aclarar es que «ente» se dice propiamente del ente real y solo subsidiariamente de su contrario que, aún con muchas precisiones, podríamos identificar con el ente posible. Conviene recordar aquí la célebre distinción que Suárez hace en torno al uso del término «ente». En un primer lugar, si es comprendido como nombre (*ens ut nomen*), refiere a la posibilidad de existencia, a la esencia real, es decir, que no se opone al ser en acto sino a la irrealidad absoluta. Si lo es como participio

9 Esta opción, como señala Eudaldo Forment en su *Metafísica*, conduce a Suárez a una pendiente que le lleva a afirmar si bien veladamente la univocidad del ser, es decir, a comulgar con la tesis escotista (2009: 188). Contra esta interpretación, *vide* Aubenque, Pierre (2015). «Suárez y el advenimiento del concepto de ente». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48: 11-20.

(*ens ut participium*), refiere al ser que es en acto, a la existencia actual (II, 4, 9). El ente que interesa a la Metafísica no es el ser en tanto que participio sino en tanto que nombre; interesa la sustancia, el ente real en su máxima extensión. La existencia ejercida repugna a la definición del ente no porque el ente no pueda existir, lo cual sería absurdo, sino porque en su generalidad este no observa la existencia más que como algo que lo define, que pone límites o delimita, y que lo concreta. Por tanto, en el ente la existencia actual es algo posible, inhiere en él pero la consideración del ente no obedece a la razón de «posible». Debemos notar, que la razón o nota de ser «ente potencial» implica «ente que no se da», es decir, refiere a un noente. Un ente meramente posible es en Suárez, como apunta J. Roig i Gironella, una pura nada (1948: 192)

No obstante, la existencia en el ente se concibe como algo constitutivo, como algo esencial (1956: 165). La existencia debe darse en el ente pues existir denota abstractamente lo mismo que el ser (II, 4, 1; XXXI, 3, 7)¹⁰. Si al ser existente se le abstrae su ser concreto, es decir, si del ente concreto sólo se considera su ser comunísimo; se nos presentará sólo su aptitud para existir. La existencia, que nosotros entendemos como actual, es concebida como aptitud o posibilidad. Así, esta refiere a cualquier modo: creado, increado, simple, complejo, parcial, total, etc. En su decirse real el ente se abstrae completamente de su situación: se enajena de él el modo en que este se da. No afecta a su realidad de ente si su ser es potencial o actual; si es, es del modo que sea y siendo lo que es, es real¹¹. Afirma Suárez que «la existencia como existencia corresponde al ente como tal, y pertenece a su razón intrínseca, sea en potencia o en acto» (L, 12, 15). En él, en el ente, se da la existencia y la esencia a la vez; su ser y su existir coexisten en el ente. La insistencia suareziana en este aspecto tiene, de hecho, una explicación muy clara, aunque, por desgracia, poco desarrollada en la bibliografía. Suárez niega tajantemente la posibilidad de una distinción real, es decir, de una distinción que obedezca a la estructura de la realidad, entre esencia y

10 José Hellín reproduce en la segunda página de su artículo «El ente y la existencia en Suárez» publicado en *Espíritu* (1980) un listado con textos que expresan esta doctrina (1980: 46).

11 La interpretación que del concepto de ente estoy dando no es, claro está, la única posible. Una diametralmente opuesta es la que nos da L. Prieto López en su libro *Suárez y el destino de la Metafísica* donde considera que en la filosofía de Suárez se da lo que denomina «actualismo» pues Suárez rechaza abiertamente que el ente posible sea objeto de la Metafísica (2013: 302). Contra esta interpretación aduzco el párrafo que seguidamente refiero, donde Suárez juzga satisfactoria su consideración de que el ente se dice como siendo ente tanto en si está en potencia como en si está en acto. De ello se sigue que la Metafísica, al estudiarlo como su objeto propio, estudie tanto el ente en potencia como el ente en acto (pues no estudia propiamente ninguno de ellos).

existencia. Considera el Eximio que así fue como Tomás de Aquino pensó su célebre distinción y por ello le dedica la *disputatio* XXXI entera. Esto se debe, según señala É. Gilson (1965: 136), a que Suárez se basaba en los comentarios y aclaraciones a la doctrina de Tomás de Aquino que realizó Egidio Romano (*ca.* 1247-136), quien justamente pensó la diferencia entre ser y esencia como la diferencia entre cosas, es decir, como una diferencia real, no de razón o modalidad, que es a lo máximo a lo que Suárez podría asentir (1965: 136). Esta concepción suareziana del ente se mantiene equidistante de las discusiones medievales en torno a qué debe primar en la definición del ente si la esencia o la existencia. J. Hellín considera que Suárez se distancia de las tradicionales posiciones en relación con esta discusión pues niega la primacía de la esencia en el ente (posición esencialista), la de la existencia sobre la esencia (posición existencialista) y la del ser como su existencia (posición existencial). Suárez asume una posición que puede considerarse como «ontista» dado que se centra en el ser propio del ente, el cual coincide en su abstracción con su existencia (1956: 160-162; 1957: 36-37).

Volviendo al ente de razón, podemos ya generar una primera definición que nos permita deducir y desarrollar los caracteres principales del ente de razón. Lo primero a lo que debemos atender es que el ente de razón es un ser privado de existencia comunísima, es decir, le ha sido negada la aptitud para existir. En caso de que la tuviese, sería un ente posible pero no puede darse el caso de que el ente de razón sea un ente posible dado que, entonces, el ente de razón no sería de razón, no se opondría al ser real sino que sería parte del mismo. Por tanto, el ente de razón ha de ser una negación de la entidad, un defecto, una falta de lo que al ente le hace ser ente. Así lo expresa Suárez ya en la *disputatio* primera al afirmar que el ente de razón es, justamente, defecto de entidad (*defectus entium*) (I, 1, 7). Hay aquí una reflexión metalógica que, según creo, debe hacerse y que la bibliografía suarista ha ignorado sistemáticamente: el hecho de que el ente de razón sea concebido como una negación de entidad implica que el ente de razón cae bajo el dominio de su propio concepto pues, como veremos, la negación es un tipo de ente de razón. El ente de razón se incluye como género dentro de una de sus especies. Así, al decir que «el ente de razón es un ente de razón» lejos de enunciar una tautología, estamos enunciando un problema de lógica intensional. Al no pronunciarse Suárez sobre las paradojas que este enunciación puede generar, por ejemplo, en el ámbito de la definición de sus especies, no podemos sino suspender el juicio sobre la corrección de la totalidad de la doctrina suareziana.

Se sigue de lo anterior que el ente de razón no tiene un ser en sí, pues no es un ser. A

lo sumo tiene un ser por concesión. Es por ello por lo que sus notas o razones son mentadas por Suárez siempre de manera como brumosa, poco clara, sin una determinación estricta. De hecho, en un arrebato poético Suárez define los *entia rationis* como una «cuasi sombra de los entes» (*quasi umbræ entium*) (LIV, 0, 1). Este «quasi», que en la edición castellana se suele traducir por un «como», abunda en el vocabulario que Suárez utiliza para el caso. Ello nos indica el proceder analógico que hemos señalado. Este ser «quasi» evidencia que se está restando el ser al ente y se está intentado describir el resultado: una nada.

El ente de razón, al ser no-ente, carece de esencia y existencia. No obstante, para Suárez, los entes de razón, se dan (LIV, 1, 4). ¿Cómo pueden darse si no son? Se nos adviene aquí la doble estructura del ente de razón: la *pars negativa*, que es la que hemos expuesto hasta ahora, consiste en el «ser» propio del ente de razón —la nada—; la *pars positiva*, en lo que ahora entramos, consiste en el «ser» que le ponemos a esa nada y que constituye al ente de razón. Como una nada no define, esa parte negativa de la definición ha sido sistemáticamente ignorada por los estudiosos. Sin embargo, es fundamental, según creo, atender a la realidad que como nada tiene el ente de razón en el mundo pues es, como hemos visto, uno de sus puntos fundamentales y, aunque puede elaborarse una explicación suficiente de esta a partir de la teoría de la causalidad del ente de razón, como propone L. Martínez (1989: 130), ello no obsta que pueda describirse el ente de razón como siendo en sí apelando a la nada en que consiste y que evidencia su relación con el ente verdadero.

Avanzando ya hacia la *pars positiva* podemos afirmar que lo positivamente constitutivo del ente de razón es que es concebido como ente y por ello se le llamada ente. Afirma Suárez que «al ente de razón no se lo ha llamado ente más que por ser fingido o pensado a modo de ente» (LIV, 1, 9). Y esta consideración del ente de razón como de razón obedece a la reflexión sobre su falta de entidad propia. El ente de razón es tratado¹² como ente porque nos es imposible lidiar con la nada. Suárez considera que tratar con la nada es formalmente imposible dado que «nuestro entendimiento no concibe algo como existente en las cosas si no lo concibe a modo de ente» (LIV, 3, 4). La noción de entidad ya en Suárez está justo en la base de nuestra capacidad intelectual (Barroso 2011: 144) y esto es lo que constituye el ser positivo del ente de razón. De ello se sigue que el decirse ente del *ens rationis* no es, como afirma L. Peña (1985: 186), una denominación extrínseca sino

12 Debo aquí aclarar que aunque empleo en ocasiones el vocabulario que castellano puede referir también a la práctica no se da ningún tipo de practicidad en la concepción del ente de razón. Estos son un objeto intelectual, no de uso.

que es, quizás y si se le debe juzgar bajo esa perspectiva, un tipo especial de denominación pues aunque no es ente, no se le puede concebir más que como ente.

Al ser comprendido, anunciado o mínimamente percibido en su infinita negatividad, esta es automáticamente reconvertida en positiva pero no porque su esencia sea positiva sino porque para que de él pueda pensarse una esencia este tiene que ser pensado como teniéndola. El trato entizante del entendimiento con las cosas es también el que se tiene con la nada y, al «entizar» la nada, se generan entes de razón, se les pone ser, es decir, esencia. Afirma Suárez que el ente de razón «es pensado por la razón como ente, aún cuando en sí no posea entidad» (LIV, 1, 6). Es por ello por lo que de la nada se deriva un ser que es una suerte de ente, un ente de razón que puede ser considerado por su trato como cuasi ente.

Esta posición de la esencia del ente de razón por parte de nuestra inteligencia significa también, resumidamente, su causación. Es evidente que el ente de razón no es necesario. Volviendo al ejemplo anterior: una persona puede devenir muda pues la mudez no es un algo en modo alguno necesario. Alejándonos de las distintas causas fisiológicas que puedan causar esta dolencia e ingresando en lo conceptual, observamos que la conceptualización de la mudez obedece a una acción intelectual de puesta de esencia. Allí donde no hay voz, ponemos mudez y la mudez consiste en la ausencia de voz. Esta puesta es, justamente, la eficiencia que genera al *ens rationis*, es decir, su causa eficiente (que es la única causa real que puede tener por su definición) (LIV, 2, 2). De ello, como corolario, puede colegirse que el ente de razón se dice del constructo, más que del fundamento. Este debe estar ahí para sostener al ente de razón pues este se funda en algo y por ese algo viene «como a brotar» (LIV, 3, 2).

Este trato entizante para con aquello que será ente de razón se origina, según Suárez, en una cierta fecundidad del entendimiento, que quiere comprender lo ininteligible (LIV, 1, 8). En este aspecto, Suárez atiende a la inteligencia divina para esclarecer la originaria imperfección del ente de razón: Dios, que conoce perfectísimamente, no forma entes de razón, pues estos se originan en un mal que es la imperfección del intelecto humano pero los conoce; algo semejante puede ocurrir con los ángeles (LIV, 2, 23). La causa reside pues en la imperfección del entendimiento y este el que pretende el conocimiento de lo incognoscible. Es un objeto deseado por el intelecto, no por la voluntad. Ese querer no es un querer emocionado, sino una apetencia intelectual. A. Millán-Puelles considera que el razonamiento de Suárez en este aspecto es manifiestamente insuficiente dado que no prueba que en último término sea la inteligencia la causa del ente de razón sino que señala que el entendimiento produce un espacio de libertad en el que se presenta la posibilidad de

síntesis del *ens rationis*. Es decir, el entendimiento es razón necesaria pero no suficiente en la explicación de la posibilidad del ente de razón (1990: 463-464). Considero que esta tesis, que obedece a la necesidad postkantiana de hacer residir la libertad en algún lugar de la razón, es errónea o, si se prefiere, confundente. Suárez no plantea la causalidad del ente de razón como algo unidireccional y ya prescrito. Suárez, claro está, no es mecanicista. La eficiencia del entendimiento no implica la carencia de libertad del mismo y que se le atribuya o no explícitamente libertad no añade o quita nada a la caracterización de la causa eficiente del *ens rationis*. En definitiva, tan vacío o incompleto resulta señalar que su causa es un cierto espacio de libertad intelectual como decir, sin más, que lo es la fecundidad entendimiento.

Sea como sea que quiera solucionarse la antedicha cuestión, si sintetizamos la *pars negativa* y la *pars positiva* del ente de razón, logramos una definición del mismo que ya nos es familiar. El ente de razón no puede existir, es una nada pues es distinto del ente y distinto del ente sólo resta ser nada; y esta nada es conceptualizada como ente y tiene su residencia no en la cosa sino en la inteligencia, que produce su ser y lo objetiva más allá del fundamento real que pueda tener ese ente (en la mudez la inteligencia no modifica, claro está, la laringe del mudo). De la suma de ambas partes logramos comprender que el ente de razón es de razón no sólo porque sea por la razón producido sino porque es en ella donde se encuentra exclusivamente su objetividad. Es perfectamente conocido que en Suárez, el ente no se comprende en sí enteramente, es decir, el conocimiento de la cosa no es el conocimiento de la cosa en su pureza, en su estado de cosa en sí. El ente de razón es, como hemos visto, hecho por la razón. Es una ficción, un constructo. Su ser de razón expresa referencia a la razón en tanto que hacedora de los mismos (I, 1, 5); pero no menos construido lo es el ente. Este nos es inconcebible tal cual es (XI, 2, 11). La razón pone o quita al ente en sí algo y así lo convierte en comprensible para la humana inteligencia, lo convierte en la cosa para el entendimiento. Es evidente que es en este punto en el que la trasnochada acusación de criptoidealismo toma fuerza: el sujeto del conocimiento es en Suárez siempre activo. Este ser activo de sujeto, que hoy ya sólo nos evoca a Immanuel Kant y al idealismo que le siguió, puede encontrarse de hecho formulado con asombrosa claridad en Tomás de Aquino (*ca.* 1224-1274) (Burlando 2005: 329-330). Más allá del carácter construido del ente real, debemos atender a que el carácter construido mentalmente que comparte el ente de razón con el ente verdadero es para el primero la única objetividad que puede llegar a tener. Esta pura objetividad es la que justifica el llamado objetualismo de la concepción suareziana del *ens rationis* (Novotný 2014: 253).

Así, la definición del ente de razón como aquello que «*tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*, o que es aquel *que es pensado por la razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad*» (LIV, 1, 6) deviene perfectamente comprensible. Así, el hecho de que el ente de razón, aún careciendo de ser, tiene un concepto objetivo, es decir, una objetividad determinada (LIV, 2, 2) queda perfectamente probado en la argumentación suareziana.

En este punto tenemos ya suficiente noción del ente de razón como para preguntarnos por la analogía que permita su estudio desde la Metafísica. Es ya por lo dicho evidente que la analogía no podrá ser de atribución intrínseca pues el ente de razón consiste en una nada y esta analogía exige que entre el ser del ente y la nada del ente de razón medie un algo como dado existencialmente. Como no hay concepto común que permita su estudio en ese aspecto, la analogía de atribución intrínseca pierde en esta parcela de la Metafísica su primacía metodológica (LIV, 1, 10). Sin embargo, ¿qué analogía la sustituye?

Es esto motivo de disputa pues el propio Suárez oscurece la cuestión. Ch. Shields, por ejemplo, asume plenamente que la analogía que debe plantearse en torno a la cuasi entidad del *ens rationis* es la de proporcionalidad (2012: 68-72). También lo hace así J. F. Yela, aunque este señala que esta analogía será, literalmente, muy *sui generis* pues la proporcionalidad que se da es entre un «como ente» y un ente real (1948: 290). Considerar que la analogía que se da es la de proporcionalidad es una opción perfectamente razonable y, de hecho, el mismo Suárez usa en no pocas ocasiones el vocabulario que se asocia comúnmente a este tipo de analogía. Podemos encontrar, por ejemplo, como habla el Eximio de «proporción» (LIV, 1, 10) o de «proporcionalidad» (LIV, 1, 9). Suárez mismo, por tanto, considera que la analogía de proporcionalidad es la que propiamente se da respecto del *ens rationis*.

Sin embargo, debemos recordar que Suárez había desechado este tipo de analogía como algo meramente metafórico. El ser «como ente» del ente de razón podría ser ciertamente una metáfora. Sin embargo, al decir del *ens rationis* que es un cuasi ente no estamos señalando ni generando una metáfora sino que estamos describiendo justamente lo que es: un algo que es no-ente pero que tratamos como ente según la caracterización que hace el mismo Suárez. Podría ser que el ente de razón fuese un ser en el que para su expresión fuese necesario el uso de las metáforas pero para poder afirmar esto requeriríamos un apoyo textual del que carecemos pues no está claro en qué sentido la relación de los términos proporcionados sería metafórica. Además, para su estudio deberíamos determinar el grado de realidad de lo metafórico o, en otros términos, la

proporción que guardan los términos de la comparación, lo cual parece poco más que imposible. Debido a esto afirma Suárez que «el ente de razón tampoco puede guardar proporción con el ente real» (LIV, 1, 10) y ello porque el ser analogado del *ens rationis* es tan fingido como el *ens rationis* mismo. No obstante, Suárez dice a continuación que esta proporción se da en el trato como de ente que se le brinda al *ens rationis* (LIV, 1, 10), que la proporcionalidad que este guarda se debe a que «lo pensamos como si tuviera proporción» (LIV, 1, 10). Este «pensarse como» puede ser el fundamento de lo metafórico en el ente de razón, sin embargo, aunque necesario para la proporción esto no es suficiente pues otros modos de analogía pueden darse en su lugar.

Es por de pronto evidente que esa razón es insuficiente porque sirve de igual fundamento para la analogía de atribución extrínseca. En ella, todo el ser está de un lado, pero se logra un factor común por la extrínseca atribución de ente al no-ente. Volviendo al ejemplo anterior: la orina se dice sana no porque ella goce de una salud excelente sino por la relación que guarda con el sujeto sano. La entidad del *ens rationis* se nos da como dada por referencia a la entidad real. No se dice de ella que es como tampoco se dice de la orina que sea sana. Son expresiones que atribuyen su entidad a otra cosa. Si es el estudio del ente de razón fuese sustantivo, esto no podría sino ser falso, sin embargo, al ser un estudio relativo, en escorzo y con la mirada fijada en la entidad de lo real, esta tesis gana peso. Debemos recordar que «(los entes de razón) se estudian para explicar las propiedades del ente real» (I, 1, 6). Si consideramos que la analogía que nos ocupa es la de atribución extrínseca, no se podrá decir del ente de razón que se de sustantivamente, cosa que con la de proporcionalidad, aunque sea metafóricamente, tiene que decirse. De esta manera, respetamos su ser a la vez no-ente y como ente y aseguramos la imposibilidad de su estudio en sí y, consiguientemente, la concomitancia de la investigación que se haga cargo del *ens rationis*. Además, como la ficción de realidad es ya suficiente para la mención del ente de razón como ente (LIV, 1, 9), si afirmamos la atribución extrínseca, no nos resulta necesario problematizar el carácter metafórico del decirse ente del ente de razón. Ahora bien, debemos notar que esta analogía sería tan ficcional como la anterior. Sin embargo, gracias a esta perspectiva podríamos determinar en cada caso cómo de real se supone el ente de razón y, así, señalar la proporción fingida de realidad que se da en lo entizado en la nada dado que no requeriríamos la dilucidación, al menos en principio, del ser metafórico del *ens rationis*.

Preguntémonos ahora, antes de pasar a la división y concreción del ente de razón, si esta definición es, en general, correcta. Actualmente podría objetarse que, en realidad, el

ente de razón se debe a un entuerto lingüístico. Ello implicaría aceptar la mediación del lenguaje sobre el concepto y, aún si lo aceptamos, la crítica cae pues el ente de razón puede originarse en un entuerto lingüístico y no por ello dejaría de ser ente de razón: podemos concebir lo fundamentalmente erróneo como un ente. El trato entizante podría darse en una metáfora. Nada hay en Suárez que niegue esta posibilidad. De hecho, como hemos visto, el ente de razón puede sin problema ser una metáfora pero ello no eliminaría su ser como tampoco desplazaría la urgencia de su estudio. ¿Cómo podría pensar alguien sin negar, sin generar ficciones, sin vérselas con entes cuya constitución es imposible?

III. LA TIPOLOGÍA DEL ENTE DE RAZÓN

El modo en que deba dividirse el ente de razón no es, por de pronto, ni inmediato ni evidente. Vemos que en la extensión del concepto de ente de razón caben elementos absolutamente dispares y que, justamente, caben en él por distintos motivos. Así, tanto puede decirse, por ejemplo, ente de razón la invidencia de Stevie Wonder como la orfandad absoluta de Heidi.

Por una parte, la ceguera de Stevie Wonder es un ente de razón dado que la carencia de videncia no señala más que una nada a la que se trata o concibe como ente pero que está de alguna manera ahí, como una carencia que se da en él. Este podría ser el fundamento del ente de razón que ahí se nos aparece: al decir «Steve Wonder es ciego» afirmamos una carencia y, por tanto, señalamos un algo que en realidad no es pero que conceptuamos como si fuese.

Por otra parte, tenemos como ente de razón la orfandad absoluta de Heidi, la cual se nos adviene como mucho más complicada de analizar. La relación de orfandad (sea o no absoluta) significa una relación, no una cosa. Esta relación es, podríamos decir, negativa: al decir «orfandad» se está significando la negación de «paternidad (actual)». Es evidente que al decir «ella es huérfana» se está diciendo algo aunque, de seguro, se está apuntando a una relación que consiste en una carencia y que, por tanto, tiene en uno de los polos una nada. Esta nada hace de la relación ya un ente de razón pues no puede ser real aquella relación cuyos polos no se den realmente. Esta sería, quizás, una manera de justificar el sentido en que se dice de esta orfandad que es un ente de razón.

No obstante, en este caso, el otro polo de la relación tampoco existe: Heidi es un personaje de ficción, ¿cómo negarlo? Por ello mismo, podríamos considerar que cualquier cosa que se diga de ella, sea atribuida como cosa o relación, es ya un ente de razón dado que sin ser propiamente ella un algo real hablamos de ella como si verdaderamente fuese,

es decir, que como ella, Heidi, es un ente de razón, y que, por tanto, lo que se diga de ella no puede no serlo también.

¿Cómo podemos sistematizar la tipología del ente de razón? Suárez considera que nos ha sido legada rectamente (*recte tradita est*) la división que establece como especies del ente de razón la privación (*privatio*), la negación (*negatio*) y la relación de razón (*relatio rationis*) (LIV, 3, 1). La rectitud de esta tradición no se dice, según creo, en relación al proceso histórico que la ha mantenido sino a la rectitud o corrección del objeto que la historia nos trae. Así, correcta es la división que, según Suárez, puede hallarse aún con importantes diferencias en Tomás de Aquino y cuyos remotísimos fundamentos pueden rastrearse, como no puede ser de otro modo en el Eximio, hasta la *Metafísica* de Aristóteles¹³. En la «*Responsio*» del artículo primero de la vigesimoprimera cuestión del *De Veritate*, podemos leer que «lo que es sólo de razón no puede ser sino doble, a saber, o negación o alguna relación» (1999b 59). Esta división, como vemos, es binaria, en ella hay dos elementos, mientras que en la que Suárez nos presenta como correcta hay tres. Podría ser que la negación de la que habla Tomás sea el género en el que se subsumen tanto la negación como la privación pero Suárez no aprobará esta propuesta tomista.

No obstante, esta división que nos presenta Suárez no es evidente. Ello no implica que Suárez la fundamente. Operando según la lógica que imprime en su obra el género de la *disputatio*, resolverá las dudas que esta división pueda originar y negando la viabilidad de las otras formas de dividir el ente de razón, considerará, por una suerte de *tollendo tollens*, suficientemente justificada su propuesta. Las dificultades con las que se las habrá de ver la propuesta suareziana son de dos tipos. El primer tipo es el de las dificultades que atañen a la distinción de sus elementos. Más concretamente, consisten estas en tres hipotéticos casos: en la posibilidad de que todos los entes de razón sean negaciones, en la posibilidad de que no pueda efectuarse una distinción de razón entre la privación y la negación; y, finalmente, en la posibilidad de que no puedan distinguirse entre sí ninguna de

13 Estos fundamentos los ubica Suárez en dos lugares muy determinados. El primero, en el capítulo segundo del libro Γ , ahí donde habla de las negaciones y de las privaciones como cosas de las que se dice que son: «Podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante [...] ‘algo que es’ [...]: de unas cosas (se dice que son) por ser entidades, de otras por ser afecciones de entidad [...], o bien corrupciones o privaciones [...], o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad» (1997: 106) (1003b). El segundo lugar es el capítulo séptimo del libro Δ , donde podemos ver cómo el Filósofo nos refiere que «‘ser’ y ‘es’ significan que algo es verdadero» (1997: 167) (1017a), lo cual, podría interpretarse como una apelación a la entidad de las relaciones de razón, aunque está sería, como veremos, una entidad muy reducida para la acepción suareziana.

las especies de ente de razón. El segundo tipo de dificultades, el que trata en conjunto sobre la suficiencia de la división, se corresponde básicamente con el problema de si pueden o no incluirse nuevas especies. En lo concerniente a la primera cuestión, la de la total indiscernibilidad, debo advertir que el enunciado de esta misma es ya problemático¹⁴. Tanto la negación como la privación consisten en carencia. Su fundamental diferencia es que mientras la segunda afirma la aptitud del sujeto para algo de lo que carece y, por tanto, se opone al hábito (*habitus*) o tenencia en tanto que posible, la negación «expresa precisamente la carencia sin la aptitud del sujeto» (LIV, 5, 7). A ambas formas o especies del ente de razón les une, aún con una notable diferencia en su conceptualización, un fundamento en cierto modo común: la carencia (*carentia*). Este fundamento, por radicar en una carencia, es decir, en una nada, consiste en una cierta negatividad: es un fundamento negativo.

La noción de fundamento negativo es central pero Suárez no dedica ni una sola línea a aclararla. De hecho, la expresión «*fundamentum negativum*» aparece una sola vez en toda la *disputatio*: en el párrafo séptimo de la sección tercera. No es esa una ocasión especialmente feliz pues la argumentación suareziana se torna entonces más y más oscura. Según creo, aún omitiendo el término, Suárez siempre supone el concepto del mismo pero no lo explicita. A partir de su suposición podemos elaborar aunque sea muy sucintamente una caracterización de aquello a lo que este término refiere.

En un primer lugar, debemos afirmar que, por más paradójico que pueda resultarnos, es verdaderamente un fundamento. Por ser fundamento es un fundamento real, es decir, está en la realidad. El fundamento negativo es y sirve para fundamentar un algo. Sobre él se yergue o forma un ente de razón. En segundo lugar, en lo que a su negatividad atañe debemos señalar que se trata más concretamente de una nihilidad, de una nada. Sobre la

14 De hecho, la enunciación del problema es ya para nosotros problemática. La edición castellana traduce la expresión suareziana «*denique etiam negatio et privatio non concipiuntur ut entia rationis sine habitudine ad aliud; non ergo recte distinguuntur a relatione rationis*» por «finalmente, tampoco a la negación y a la privación se las distingue legítimamente sin referencia a otra cosa; luego no se los distingue legítimamente por la relación de razón» (LIV, 3, 3). Los traductores optaron por expresar el «*distinguuntur a*» con un «se distingue por». Esta traducción, que es, claro está, perfectamente correcta, puede resultar algo oscura pues conservando la forma gramatical latina parece atribuir a la relación de razón la autoría, la agencia, de la acción del verbo, que está en su forma pasiva. Se torna así la relación de razón en un complemento agente en la oración cuando, en realidad, tiene en ella la función de suplemento. Por tanto, debe entenderse no como un «se distingue por» sino como un «son distinguidas de».

falta o ausencia de ser que se nos adviene en un algo sintetizamos un ente. De esta suerte, por ejemplo, operamos con agujeros, boquetes u hoyos cuya referencia es, en verdad, una falta.

Contrariamente, la relación de razón no consiste en un algo sustantivo. La naturaleza de la relación de razón es, justamente, la de ser una relación, es decir, un ser relativo. Su ser de razón se debe a alguna imperfección en su constitución como relación. No es erróneo considerar que para Suárez la relación de razón es una relación defectuosa. La presencia en la relación de un defecto que la convierta en irreal es ya suficiente como para que esta sea de razón: «relación de razón es toda relación que no es real» (LIV, 6, 1). No obstante, debe tenerse en cuenta que la relación no es en sí misma defectiva, es decir, no evidencia ella su defecto dado que la inteligencia que la comprende añade «lo que falta en la realidad para la verdadera razón» (LIV, 6, 2). Es evidente que la extensión de este concepto es realmente inmensa. Tanto da si en la relación solo falta uno de los términos, si es el sujeto el que comprende erróneamente la relación o si es la relación la carece simplemente de fundamento; en todos esos casos la relación será ya de razón. La definición absoluta de esta especie del ente de razón es la siguiente: «la relación de razón es aquella a la que falta alguna condición necesaria para la relación real, o a la que le faltan todas, aunque por el entendimiento es pensado o fingido algo que le es proporcional» (LIV, 6, 2).

De esta última definición se sigue una tajante división de la relación de razón que, justamente, tiene como criterio la referencia a un fundamento. En este preciso momento se entiende por fundamento «las condiciones necesarias para una relación real» (LIV, 6, 3). Así pues, la primera parte de la definición nos da el criterio para analizar las relaciones de razón fundamentadas, como serían las de amo y el esclavo, pues así se dicen no por algo real sino por una denominación extrínseca, las de las intenciones lógicas o las relaciones de género o especie, pues, como afirma Suárez, aunque con frecuencia sus extremos son reales su distinción no es suficiente (LIV, 6, 8). La segunda parte nos señala la posibilidad de que sean relaciones de razón aquellas que son absoluta e inequívocamente fingidas, como sería la relación de semejanza entre un caprociervo y un antropotauro o la relación de sucesión de Atenea respecto de Zeus.

Con esto ya es suficiente para mostrar la evidente distinción que se nos presenta entre las relaciones de razón y las privaciones y las negaciones: mientras que estas tienen un fundamento negativo, aquellas o bien lo tienen positivo o bien no lo tienen. Esta diferencia en el carácter del fundamento responde o puede pensarse como respondiendo, según

considera Suárez, a una constitución o diferencia esencial (LIV, 3, 8). Siendo esto así, no puede sino aceptarse la nítida separación que se percibe en su división. Queda, por tanto, zanjada la primera dificultad respecto de la división propuesta.

Mayor es la dificultad que nace en torno a la posibilidad de distinguir formalmente la negación de la privación pues, ciertamente, si de ellas abstraemos lo que esencialmente son, se nos presentan como idénticas carencias (LIV, 3, 2). La descripción de la cosa privada o negada en sí no permite la diferenciación de aquellas dos especies. Sólo si se apunta al sujeto puede determinarse su carácter. La ceguera es ceguera tanto en el topo, sería entonces negación, como en el hombre, sería entonces privación. Esta es una cuestión que no podemos dar por solucionada en la *disputatio* pues Suárez, inexplicablemente, para solucionarla nos da simplemente las definiciones de privación y negaciones. De esta insuficiencia podemos concluir que formalmente la negación y la privación se sintetizan en lo que podemos llamar la negación absoluta, idéntica a la negación de la distinción tomista.

Una justificación que podría lograrse y que se halla *in nuce* ya en Suárez es una explicación genética: el ente de razón no nace desconectado de su fundamento sino que se yergue sobre él. Primero tenemos el topo y luego su invidencia como negación; primero tenemos al hombre y luego su mudez como privación. El fundamento objetivo, el sujeto, tiene que estar ahí ya dado para que en él, sobre la carencia que manifiesta, se vuelque un *ens rationis*. Así, tendríamos justificada la diferencia más no sería propiamente desde su forma sino desde el origen de esta, desde su fundamento o causa.

Pero resta la segunda dificultad, que concierne a la suficiencia de la división propuesta, puede enunciarse como sigue: como el ente de razón puede generarse proporcionalmente por todos los predicamentos, el ente de razón no está suficientemente contenido en esos tres miembros (LIV, 6, 8). Tal y como afirma Suárez, el antecedente es manifiesto: ¿acaso no podemos formar desde la cualidad (*qualitas*) un ente de razón? Si digo de Heidi estoy afirmado una cualidad de razón dado que el sujeto del que se dice es de razón. Esto puede recrearse en todas y cada una de las categorías.

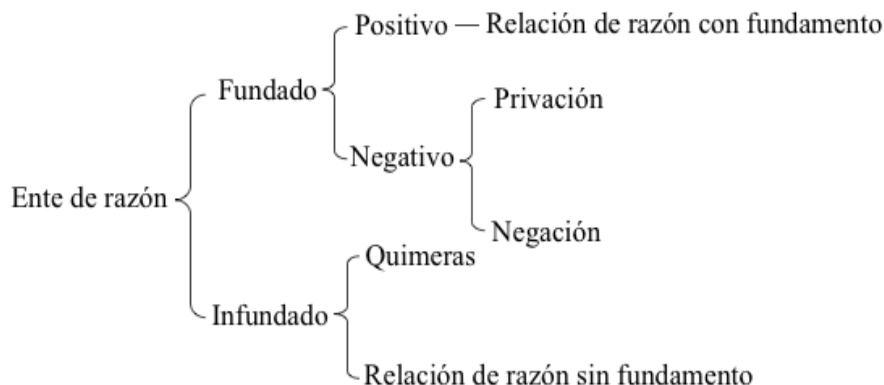
Ante esta dificultad Suárez nos señala dos modos de explicar la suficiencia de la división propuesta. El primer modo implica una resituación de la misma. Ahora ya no se habla del ente de razón absoluto en su generalidad sino solo de una parte de estos: de aquellos que sirven de alguna manera para las ciencias y los conocimientos de la realidad. Aquellos que no sirven para ello son los que se subsumen bajo el género de la quimera (*chymera*) o de los entes prohibidos o imposibles (*entia prohibita, entia impossibilia*), es decir, de las entidades meramente fingidas por el entendimiento sin fundamento en la

realidad (LIV, 4, 2). Este ente de razón infundado es el que se replica infinitamente por las distintas categorías. Asumido que este no sirve para el conocimiento, es descartado como ente de razón o, al menos, ignorado. Así, se prueba la suficiencia de la división propuesta: solo las negaciones, las privaciones y las relaciones de razón con fundamento en la realidad sirven para el conocimiento, solo estas son objeto de estudio metafísico, solo estas cuentan como entes de razón.

Aún así, es evidente que la caracterización que se ha dado los entes prohibidos o quimeras o, como le gusta llamarlos a A. Millán Puelles, quididades paradójicas no es satisfactoria. Ello es así desde el momento en que su definición ignora los distintos grados de aptitud de existencia. Es cierto que la ineptitud es absoluta y que, de hecho, se predica sin ningún género de duda, de los antedichos tipos de ente de razón pero con las quimeras no es la cuestión tan evidente. Estos pueden confundirse con el ente posible dado que son generados por la imaginación (LIV, 2, 18). Es evidente que un círculo cuadrado no puede existir pues su esencia es un imposible pero, ¿qué ocurre con Heidi o con el célebre monte de oro suareziano (LIV, 2, 18)? El monte de oro concreto, con su áurea flora y fauna, con su dorado sendero y su áurica expresión no es más que un engendro mental negado absolutamente de realidad. Pero si este monte no es pensado tan radicalmente, tan concretamente; si su concepto se piensa con la abstracción e indemnización que el pensamiento suele producir su concepto resultará más flexible y así podrá darse el caso de un monte siendo de oro. ¿No se puede ampliar esta gradualidad de manera que la aptitud para existir sea algo que no se de como supuesto o negado en el concepto que se proponga? Es esta una cuestión que no ha sido tratada por Suárez. Ello implica que la división del ente que se nos está planteando resulte insatisfactoria pues no podemos concretar cuándo un ente es quimérico. Además, la utilidad para el conocimiento del ente es en sí algo relativo y muy tenue pues lo paradójico y o contradictorio puede servir para evidenciar *via negativa* las notas propias del ente. Consiguientemente, la división propuesta no es satisfactoria a efectos de claridad y distinción.

Aún así, si aceptamos este modo de referir la suficiencia del ente de razón, la división del ente viene primero orientada en relación con la tenencia o no de fundamento y, posteriormente, en el caso del ente de razón con fundamento, se separarán los entes de razón cuyo fundamento es positivo de aquellos que lo tienen en negativo. Como es evidente por lo anterior, Suárez atiende con total transparencia solo a esta última parte y se refiere al ente de razón infundado solo por el carácter problemático de su análisis. De hecho, considera que la división entre positivo y negativo es la primera (LIV, 3, 8). Sea

como sea, siguiendo esta opción su división se nos presenta como sigue:



Millán-Puelles, quien estaba principalmente interesado en el ser de razón de las quimeras, negó la validez de ese razonamiento. Al negar Suárez, dice Millán-Puelles, la científicidad del estudio de los entes de razón sin fundamento presupone la sola científicidad del estudio del ente de razón con fundamento. Ello implica que la división del ente de razón en con y sin fundamento no sea científica, de lo que se sigue el absurdo de la afirmación que negaba el carácter científico del estudio de las quimeras (1990: 510-511). A ello se debe responder que aunque Suárez habla explícitamente de científicidad no se refiere ni puede referirse a una científicidad *stricto sensu* dado que el ente de razón es en sí mismo incognoscible (LIV, 0, 1) y por ello repugna a una ciencia de sí mismo, como ya se ha dicho. Su estudio no puede sino ser analógico, es decir, referido por comparación con el ser (LIV, 0, 2). Además, su estudio en general, como hemos visto, corresponde a la Metafísica y es para esclarecer o poder estudiar el ente por lo que desde ella se estudia el ente de razón (LIV, 0, 1). ¿De qué manera podría lograrse una analogía que fuese suficiente para justificar el estudio de los entes de razón sin fundamento en la Metafísica? Aquí es donde creo que la argumentación de Suárez toma fuerza contra la de Millán-Puelles: esa analogía es imposible que sirva a los intereses de la Metafísica a menos que se tome la irrealidad de aquellos entes de razón como negaciones de realidad, como negaciones del ente. Si el estudio del ente de razón pudiese tomar en Suárez la forma propia de la ciencia, que es lo que Millán-Puelles pretende, entonces la crítica sería atinada pero es evidente que no es ni puede ser el caso.

El segundo modo de dividir el ente de razón consiste, justamente, en reducir la totalidad del ente de razón que es pura ficción a alguna de las dos especies de la negación en general, pues se le está negando de entrada a la cosa fingida cualquier tipo de entidad, cualquier tipo de realidad, que no sea meramente puesta, fingida o construida (LIV, 4, 10). A esta reducción se le puede atribuir igualmente la indeterminación por la que hemos

invalidado la anterior —las quimeras siguen igual de indeterminadas pero, dejando esto de lado, podemos profundizar en esta cuestión.

Suárez utiliza dos argumentos para operar esta reducción. El primero afirma que las quimeras son quimeras por ser, precisamente, no-entes dado que en caso contrario, no serían ficciones sino realidades y si fuesen realidad, no serían quimeras. A. Millán-Puelles considera que para que este argumento pueda ser válido, deberíamos presuponer la identidad de la carencia del sujeto con el sujeto que carece. Si este argumento fuese correcto el ojo sería tan ente de razón como su ceguera. Para solucionar este entuerto, debe distinguirse el fundamento del ente de razón, del ente de razón mismo (1990: 506-507). El problema es que las quimeras carecen de fundamento según la consideración del Eximio por lo que en este caso, le guste o no a A. Millán-Puelles, no puede dissociarse el sujeto de la carencia pues el sujeto se da como pura carencia. Otra cuestión, como ya hemos señalado, es que las quimeras tengan que darse exclusivamente como privaciones absolutas de entidad. No obstante, desde la perspectiva de Suárez, este primer argumento no puede sino ser perfectamente correcto.

El segundo argumento supone que en las quimeras se opera una síntesis que genera que estas sean, propiamente, negaciones compuestas. Son compuestas precisamente porque su ser es generado por composición. Cuando decimos «Sócrates no es un pájaro» generamos la representación del ente de razón Sócrates-pájaro, el cual es, como es evidente, compuesto y responde a una negación. Así, si tenemos aisladamente al Sócrates-pájaro podemos revertir el proceso y mostrar cómo esa quimera responde en realidad a una negación compuesta por lo que la reducción sería, según Suárez, correcta. Sin embargo, este razonamiento no es del todo admisible dado que el sentido de Sócrates-pájaro no es el mismo que el de «Sócrates no es un pájaro». Que la representación de Sócrates-pájaro provenga de aquella no es más que una contingencia que nada explica dado que la esencia de aquella quimera no puede ser el contenido proposicional de aquel enunciado. Además, es muy improbable que otros entes de razón quiméricos como sería por ejemplo el caso de Walter White, un personaje de ficción, pueda operarse una disgregación de elementos que evidencie su ser compuesto dado que los elementos por los que este es ficcional y o no-existente no se dan en su entidad. Es un ser posible pero completamente ficticio. Podría ser apto para existir y, aún así, carece completamente de fundamento en la realidad. Esto evidencia la necesidad de analizar más en profundidad la relación entre el ente posible y el quimérico.

Hasta aquí, la división del ente y la justificación de su suficiencia en términos

suarezianos. No es esta, claro está, la única manera de sistematizar o analizar la propuesta suareziana. El Prof. Barroso Fernández, por ejemplo, considera que el ente de razón en su totalidad obedece a la razón de la negación especial y, consiguientemente, subsume en ella a la relación de razón (2011: 142).

Justificada ya la división de ente de razón, quizás sea interesante ahora explicar para concluir la relación de las especies del ente de razón con su género, que es el propio ente de razón. Desgraciadamente, no es este un tema al que Suárez le prestase especial atención. De hecho, parece despreciar bastante el tema dado que despacha la cuestión en un mero «*dubitolo*», esto es, en una dudita, que es el modo en que acostumbra a tratar las cuestiones menores en sus *Disputationes*. La solución a cómo se significa esta división, de si es unívoca, análoga o equívocamente referida, es presentada por Suárez en términos de univocidad. La equívocidad se descarta de raíz dado que el ente de razón se dice correctamente en sus especies como siendo ente de razón. La analogía es desechada dado que, en palabras del propio Suárez, «no hay ninguna razón suficiente de analogía» (LIV, 3, 9). Esto es así porque la diferencia entre las distintas especies de ente de razón no es suficiente en lo que concierne a su ser de razón. Todas ellas se encuentran objetivamente en la razón y en todas ellas su ser niega esencialmente su ser extramental. Por tanto, el ser ente de razón se dice de las relaciones de razón, de las privaciones y de las negaciones unívocamente.

IV. Conclusiones

Del anterior análisis podemos extraer las siguientes conclusiones:

1. El proceso analógico por el que se deducen las razones del *ens rationis* no ha sido suficientemente explicado por Suárez dado que la caracterización del ente de razón permite que este sea estudiado tanto mediante la analogía de proporción como mediante la analogía de atribución extrínseca. Sin embargo, parece que comprender este procedimiento desde analogía de atribución puede ser beneficioso para comprensión suareziana del *ens rationis*.

2. El ente de razón, al ser defecto de entidad y al caer este defecto bajo el concepto de las negaciones, se incluye como género dentro de una de sus especies. Se dota así de sentido a la afirmación del carácter no tautológico de «el ente de razón es un ente de razón». Esto como corolario fundamenta el carácter binario de nuestro análisis y da nueva cuenta del carácter sintético y unificador de la Metafísica suareziana pues en ella se despliega el dualismo ontológico del *ens rationis* para acabar generando un único concepto no contradictorio que abarca esa realidad.

3. La división del ente de razón que propone Suárez no es suficientemente distinta pues los entes prohibidos o imposibles, las quiddades paradójicas y las quimeras no son definidos con la suficiente precisión. Se señala con esta objeción uno de los puntos más oscuros de la argumentación suareziana. Como corolario y a la vez premisa de esta conclusión debe señalarse la probada insuficiencia de la reducción de las quimeras a negaciones.

4. Esta división tampoco es distinta pues, como mínimo, dos de sus elementos (la negación y la privación) son formalmente indistinguibles. Ello se debe a que la abstracción de la esencia que tendrían estas dos especies implica la negación del sujeto concreto al que hacen referencia y, por tanto, estas se tornan indistinguibles. De ello se sigue que la negación absoluta puede ser ente de razón común siendo a ambas. No obstante, la explicación genética que se ha propuesto podría salvar la distinción suareziana.

5. De las conclusiones 2 y 4 se sigue la preeminencia de la negación absoluta como ente de razón lo cual, junto con la reducción de las quimeras a negaciones que efectúa Suárez en el párrafo décimo de la sección cuarta de la última *disputatio*, justifica la necesidad de una futura investigación que estudie el caso concreto de la negación como ente de razón.

V. Bibliografía

de Aquino, Tomás (1999a). *Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles*.

Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico.

— (1999b). *De veritate, cuestión 21. Sobre el bien*. Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico.

— (2002). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo I/1: El Misterio de la Trinidad*. Barañáin: EUNSA.

Aristóteles (1997). *Metafísica*. Planeta-DeAgostini: Madrid.

Aubenque, Pierre (2015). «Suárez y el advenimiento del concepto de ente». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48: 11-20.

Barroso Fernández, Óscar (2006). «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología». *Pensamiento*, 232: 121-138.

— (2007). «De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las Disputationes Metaphysicæ de Francisco Suárez». Dentro de Saez, Luis; de la Higuera, Javier y Zúñiga, José Francisco (eds.) *Pensar la nada. Ensayo sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- (2011). «Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28: 135-161.
- Burlano, Giannina (2005). «Recepción suareciana de Aristóteles: percepción, representación y verdad». *Revista Filosófica de Coimbra*, 28: 323-348.
- Coujou, Jean-Paul (1999). *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*. Lovain-Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- Fernández Rodríguez, José Luis (1975). «El objeto de la lógica en Santo Tomás». *Anuario filosófico*, 8: 152-204.
- Forment Giraldo, Eudaldo (1992). *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp.
- (2009). *Metafísica*. Madrid: Palabra.
- Gilson, Étienne (1965). *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer.
- Grabmann, Martin (1940). *Historia de la Teología Católica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Grondin, Jean (2006) *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2014). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hellín Las Heras, José (1950). *Theologia Naturalis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1956). «Existencialismo escolástico suareciano». *Pensamiento*, 46: 157-178.
- (1957). «Existencialismo escolástico suareciano II: la existencia es lo principal en el ente». *Pensamiento*, 49: 21-38.
- (1980). «Ente y existencia en Suárez». *Espíritu*, 81: 45-54.
- Iturriz, Jesús (1948). «Las fuentes de la Metafísica de Suárez». *Pensamiento*, Número extraordinario: 31-89.
- Jaume Rodríguez, Andrés Luis (2017). «Algunas notas sobre el tomismo de Suárez y sus principales tesis metafísicas: un intento de clarificación». *Estudios Filosóficos*, 66: 463-487.
- León Florido, Francisco (2011). «Estudio Preliminar». Dentro de *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Tecnos. 15-65.
- Martínez Gómez, Luis (1989). «Suárez y las raíces espirituales del barroco español». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 16: 127-146.
- Millán-Puelles, Antonio (1962). *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp.
- (1990). *Teoría del Objeto Puro*. Madrid: Rialp.

- Noreña, Carlos (1983). «Heidegger on Suárez: the 1927 Marburg Lectures». *International Philosophical Quarterly*, 23: 407-442.
- Novotný, Daniel (2014). «Suárez on Beings of Reason». Dentro de Salas, Victor & Fasticci, Robert (eds.). *A Companion to Francisco Suárez*. 248-273.
- Peña y Gonzalo, Lorenzo (1985). *El ente y su ser*. León: Universidad de León.
- Prieto López, Leopoldo (2013). *Suárez y el destino de la Metafísica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rábade Romeo, Sergio (1960). «Introducción». Dentro de Suárez, Francisco (1960-1966). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos. 7-16.
- Roig i Gironella, Juan (1948). «La síntesis metafísica de Suárez». *Pensamiento*, Número Extraordinario: 169-214.
- Shields, Christopher (2010). «Shadow of Beings: Francisco Suárez's *Entia Rationis*». Dentro de Hill, Benjamin & Lagerlund, Henrik (eds.) *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford: Oxford University Press. 57-74.
- Solana González-Camino, Marcial (1940). *Historia de la Filosofía Española: Época del Renacimiento (Siglo XVI)*. Madrid: Aldus Editorial.
- Suárez, Francisco (1960-1966). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos.
- de Vio, Tomas (2005). *Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente*. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno.
- Yela Utrilla, Juan Francisco (1948). «El ente de razón en Suárez». *Pensamiento*, Número Extraordinario: 271-303.