

NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS DESDE LA ANALOGÍA DEL SER EN TOMÁS DE AQUINO Y FRANCISCO SUÁREZ

Our knowledge of God from the analogy of being in Thomas Aquinas and Francisco Suárez

Oscar Edmundo Yangali Núñez

Universidad Femenina del Sagrado Corazón. oscar.yangalin@unife.edu.pe.

ID ORCID: 0000-0002-0817-0165

RESUMEN

En el presente trabajo me propongo desarrollar cómo muta la concepción que tiene Francisco Suárez acerca de la analogía del ser desde una reformulación del pensamiento de Tomás de Aquino. De acuerdo con esta hipótesis, el esfuerzo suareciano consistirá en darnos una mejor expresión del conocimiento que podemos alcanzar de Dios por esta reformulación de la analogía. Primero, desarrollo cuál es la concepción de la analogía tomista en relación con nuestro conocimiento de Dios. Segundo, muestro cuáles son las críticas de Escoto a la dicha analogía. Tercero, qué cambios semánticos se dan en los conceptos empleados por Suárez y cuál es su concepción de la analogía. Finalmente, expongo las conclusiones que sostienen que esta interpretación suareciana no es sino una propuesta renovada sobre nuestro conocimiento de Dios y de cómo participar de Él.

Palabras clave:

Ser, analogía, conocimiento, participación, Dios

ABSTRACT

In this paper I propose to develop how Francisco Suárez's conception of the analogy of being mutates from a reformulation of the thought of Thomas Aquinas. In accordance with this hypothesis, the suarecian effort will consist of giving us a better expression of the knowledge that we can attain of God by this reformulation of the analogy. First, I develop what is the conception of the Thomistic analogy in relation to our knowledge of God. Second, I show what are the criticisms of Scotus to the said analogy. Third, what semantic changes occur in the concepts used by Suárez and what is his conception of the analogy. Finally, I present the conclusions that sustain that this suarecian interpretation is nothing but a renewed proposal about our knowledge of God and how to participate in Him.

Keywords:

Being, analogy, knowledge, participation, God

INTRODUCCIÓN

Tratar acerca del conocimiento de Dios por parte del ser humano implica estudiar las diferentes concepciones que han sido trazadas a lo largo de la historia del pensamiento. Sin embargo, dado que esta tarea no puede realizarse sino por partes, considero que podemos concentrarnos en dos episodios de la escolástica, a saber, en Tomás de Aquino y Francisco Suárez. El propósito del presente trabajo consiste en señalar cómo es que se da el tránsito de un teólogo al otro con respecto a su concepción de lo que significa Dios para nosotros y cómo esta concepción repercute en una forma renovada de nuestra espiritualidad. Sostengo que, si bien ambos autores suelen ser comparados, dicha comparación no sólo no debería realizarse al modo en como si se tratase de dos pensadores contemporáneos, sino que Suárez constituye una nueva manera de entender la analogía en donde prima la importancia del individuo. De esta manera, más que obtener con Suárez una posición distinta o contradictoria con la de Aquino, notaremos que se trata de una reformulación dentro del mismo realismo metafísico, a pesar de algunas consecuentes diferencias conceptuales con arreglo a un contexto filosófico más moderno.

1. La analogía del ser y nuestro conocimiento de Dios según Tomás de Aquino

Grave importancia tiene la figura de Tomás de Aquino en el desarrollo de la analogía como medio para conocer a Dios. A Dios sólo lo podemos conocer por una suerte de comparación inexacta con lo que vemos en el mundo extramental. Y esto se debe a que, para él, siguiendo a Aristóteles, todo conocimiento debe

empezar por medio de la experiencia sensible. Así, iniciando con el tema de la analogía como medio para conocer a Dios, es necesario desarrollar su concepción tomista indicando (q. 4 a. 1) que Dios es tenido como el primer principio y perfección en grado sumo, de donde se sigue que, al tenerse así, será el ser perfecto y acto puro (Aquino, 2009, p. 123). Por eso nos dice Aquino (q. 4 a. 2), así mismo:

Dios es el mismo ser que subsiste por sí mismo, por lo cual es necesario que contenga toda la perfección del ser. (...) Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues son perfectos en tanto en cuanto tienen de algún modo ser. De ahí se sigue que ninguna perfección de las cosas le falta a Dios. (p. 125)

Para Santo Tomás, Dios es el ser perfecto, de modo que no puede faltarle ninguna de las perfecciones de la creatura. Esto indica claramente que las perfecciones de las creaturas se dan con relación a Dios como primer principio, el ser en grado sumo. De modo que conviene recordar aquí lo dicho por este teólogo en el *Ente y la esencia*, en donde nos recalca (Cap. 5) que Dios no es sólo ser, sino que al tratarse del ser perfecto es necesario que posea todas las perfecciones "de un modo más excelente que todas las otras cosas, porque [sic] en Él son una sola cosa, pero en las otras cosas son diversas" (2011, p. 290). De ahí que nuestro autor nos diga (q. 4 a. 2 ad. 3) que, aunque nuestro concepto del ser no incluya en sí a virtudes tales como la sabiduría o la vida, pues lo que participa

del ser no necesariamente lo participa en todos sus grados, hay que decir que Dios sí abarcará la vida, la sabiduría, y todo tipo de perfección del ser debido a que al ser subsistente por sí no le puede faltar nada (2009, p. 125); por eso: "hablar de Dios por analogía es [o será] decir, en cada caso, que Dios es cierta perfección en grado sumo" (Gilson, 2002, p. 130).

Sin embargo, ¿qué significa que podamos predicar **lo mismo** de Dios y de la creatura por analogía? Dios, al ser perfecto, sólo puede ser referido por nosotros de acuerdo con un modo de significar que sea limitado por esta infinita perfección que Él posee. Así, Dios y la creatura se diferenciarán esencialmente en el **ser**, debido a que el ser perfecto y necesario de Dios no puede ser comparado al ser imperfecto y contingente de la creatura a no ser por cierta semejanza. Empero, esta semejanza debe ser entendida del modo siguiente (q. 4 a. 3):

(...) son llamadas semejantes aquellas cosas que se comunican en la misma forma, pero no por la misma razón. Esto resulta evidente en los agentes no unívocos. (...) Así pues, si el agente pertenece a la misma especie de su efecto, habrá semejanza de forma entre el que hace y lo hecho por la misma razón de la especie. Ejemplo: El ser humano engendra un ser humano. En cambio, si el agente no pertenece a la misma especie, habrá semejanza, pero no por la misma razón de la especie. Ejemplo: Las cosas que son generadas por la fuerza del sol, tienen alguna semejanza con el sol, pero no porque reciban la forma del sol por la semejanza en la especie, sino por la semejanza

en el género. Así, pues, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán todavía una semejanza más remota con la forma del agente. Sin embargo, no participarán de la semejanza de la forma del agente por razón de la misma especie o del mismo género, sino por una cierta analogía, como el mismo ser es común a todos. (p. 126)

De esta manera, queda expuesto el motivo de fondo de por qué Santo Tomás considera a la analogía como medio para llegar al conocimiento de Dios. Se dice que Dios no pertenece a ningún género, de modo que al ser creada la creatura sólo recibe el ser de Dios y todas aquellas perfecciones concomitantes con el ser de modo participado. De ahí que explicita (q. 4 a. 3 ad. 3): "No se dice que la criatura sea semejante a Dios por su correspondencia en la misma forma por razón del género o de la especie, sino sólo por analogía, es decir, en cuanto que Dios es el ser por esencia, y todos los demás lo son por participación" (p. 126). Por eso Copleston ha precisado que, de hecho, es la participación de las creaturas en las perfecciones divinas y su reflejo la base objetiva ontológica para la predicación analógica (1995, p. 115).

Sin embargo, si bien esto es importante para la concepción tomista de la analogía porque se nutre de dos cosas arriba mencionadas: a saber, que la comunicación y comprensión de Dios por parte de las creaturas se da (1) bajo la misma **forma**, pero (2) bajo diferente razón, hay que desarrollar cómo así entender esta relación de misma **forma** y diferente **razón**. Y es que, si lo predicado de Dios y de la creatura fuese no sólo bajo la misma forma sino bajo la misma razón entonces todo ello se diría unívocamente

de Dios y de la creatura, tal y como ocurre con los predicados al nivel de especie o género, v. gr., hombre, perro, caballo, etc. Pero esto sería imposible respecto de lo predicado de Dios y de las creaturas ya que existe una diferencia no de **forma**, pero sí de **razón** cuando representamos a ambos objetos en nuestra mente tratando de asemejar sus perfecciones, a saber: que en la creatura se dan grados de ser o perfección, mientras que Dios no puede entrar en dicha clasificación de los grados debido a que es el ser en grado sumo y perfección absoluta. De ahí que justamente toda predicación entrambos sea dicha sólo por medio de la analogía: v. gr., Dios es ser, la creatura es ser, *i. e.* en cierto modo semejante (misma forma), y en cierto modo desemejante (diferente razón). La analogía del ser en Santo Tomás descansa, entonces, bajo (1) una **misma forma** y (2) una **diferente razón**¹.

Ahora bien, ¿qué es lo que funda precisamente la infinita distancia entre la creatura y sus grados de ser *versus* Dios el ser en grado sumo? Parece obvio que preguntarnos aquí por qué la creatura no puede igualar el grado de perfección de Dios sería prácticamente innecesario porque es lógico que Dios sea el ser perfecto y la creatura un ser imperfecto. No obstante, considero que hay que detenernos específicamente en esta comprensión del problema ya que en ello radicará la posterior diferencia que encontraremos con Suárez. Y es que, ¿qué pensador cristiano no ha sostenido cosas tales como que Dios sea

el ser por esencia, el ser infinito, el ser perfecto, etcétera? Las diferencias entre Aquino y Suárez no están por supuesto en estas solas nociones que usamos para hablar de Dios, sino que estarán en los distintos presupuestos ontológicos y epistemológicos los cuales, dicho sea de paso, no son sino correlativos a tiempos y a horizontes distintos tanto de la filosofía cuanto de la teología. Es menester, por tanto, examinar al detalle cómo Aquino sostiene la analogía y luego ver por qué Suárez asume de él algunas cosas, pero otras ya no.

Consecuentemente con lo desarrollado arriba según Santo Tomás, hay que añadir (q. 6 a. 4) que la participación de las creaturas para con Dios, debido a que es el ser en grado eminente, se da de manera deficiente y sólo con cierta semejanza en su razón, aunque reconociendo la inherencia formal de lo que se pueda predicar de ambos, por ejemplo, la bondad como algo formal en los dos, mas no bajo una misma razón (2009, p. 138). ¿A qué se debe, por tanto, esta diferencia en la **razón** o distancia infinita que hallamos en nuestra comprensión de la bondad entre Dios y la creatura? Si es la misma **forma** de bondad, ¿por qué nuestra comprensión de la bondad en Dios no puede jamás llegar a ser la misma que la que hay en una creatura? Respondo que para ello es necesario examinar cuál es el concepto de Dios como **ser infinito** de acuerdo con la doctrina de Aquino (q. 7 a. 1):

1 Es prudente recordar cómo esto también va fundando el por qué para Santo Tomás la analogía preserva tanto a la **teología afirmativa** (por haber una misma forma o significado) como a la **teología negativa** (una diferente razón o modo del significar). En su *Suma contra los gentiles* (I, 30) nos dice: "(...) todo lo que nuestro entendimiento concibe como subsistente lo expresa en concreto, y lo que concibe como simple no lo expresa *como lo que es, sino por lo que es*. Y así, en todos los nombres que decimos, hay una imperfección en cuanto al modo de significar, que no conviene a Dios, aunque le convenga en un grado eminente lo significado por el nombre, (...). Estos nombres como enseña Dionisio pueden afirmarse y negarse de Dios; afirmarse, en cuanto a la significación del nombre, y negarse, en cuanto al modo de significar" (2007, pp. 121-122).

Hay que tener presente que se llama infinito a aquello que no tiene limitación. (...) La materia se perfecciona por la forma que la delimita; por eso la infinitud material que se le atribuye es imperfecta, pues acaba siendo casi una materia sin forma. La forma, en cambio, no sólo no se perfecciona por la materia, sino que ésta, la materia, delimita más bien su amplitud. Así, la infinitud de una forma no determinada por la materia contiene razón de lo perfecto. Lo sumamente formal de todo es el mismo ser, como quedó demostrado en (q. 4 a. 1 ad. 3). Como quiera que el ser divino no es un ser contenido en algo, sino que subsiste en sí mismo, como también quedó demostrado (q. 3 a. 4), resulta evidente que el mismo Dios es infinito y perfecto. (2009, p. 139)

¿Qué es, entonces, el **ser infinito** de acuerdo con Santo Tomás? La respuesta es el ser que es absolutamente necesario, subsistente en sí mismo, el ser perfecto, y, sobre todo, **el acto puro de ser**. De ahí que el ser sea lo sumamente formal de todo: "El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es" (p. 124). Dios será, por lo tanto, el **ser infinito** en tanto que es quien otorga el **acto de ser** a toda creatura, la cual es a su vez un ser finito. Por eso Gilson decía que la afirmación del Éxodo: "Yo soy el que soy", debe ser entendido en Aquino como un Dios que es el acto puro de ser, el que solo es (2009, p. 49), el Hacedor.

Sin embargo, lo que quiero hacer notar aquí es que cuando hablamos de Dios como **ser infinito** en Aquino, no se trata entonces de una esencia infinita exactamente al modo en como la entenderán posteriormente Escoto y, junto con él, Suárez, sino que, para Aquino, el **ser infinito** se define esencialmente por ser **acto puro de ser**, el ser simple y necesario absolutamente; en otras palabras, el ser en el cual **la esencia y la existencia no se distinguen realmente** (q. 3 a. 4), como sí sucede en las creaturas, de donde Dios es el ser por esencia y la creatura lo es por participación (2009, p. 118)²; lo reafirma Pieper al interpretar: "Yo soy aquél cuya esencia es existir" (2012, p. 156). Con todo, el **ser infinito** en Aquino debe ser entendido por encima de todo como el ser carente de potencialidad, el ser que es **acto puro**.

Y es que he mencionado que esta doctrina se diferenciará de la de Escoto y la de Suárez puesto que partirán de ontologías y epistemologías distintas. Es decir, si bien para todos Dios es un ser infinito, en el caso de Escoto y posteriormente de Suárez no habrá de entenderse dicha infinitud ante todo como el acto puro de ser. Sabido es que ni Escoto ni Suárez admiten la distinción real entre esencia y existencia en la creatura, lo que conllevará a ambos a reformular cómo entender nuestro conocimiento de Dios a partir de las creaturas. En lo que respecta a Suárez lo explicaremos más adelante, pero es prudente indicar cómo es que éste beberá de la doctrina de Escoto para diferenciarse de la de Aquino. Claro,

2 Es importante notar cómo Santo Tomás asevera claramente este punto del ser infinito como acto puro en la *Suma contra los gentiles* (I, 43): "Un acto en tanto es más perfecto en cuanto tiene menos mezcla de potencia. De donde todo acto con mezcla de potencia tiene una perfección limitada; y, en cambio, el que no tiene mezcla de potencia no tiene límites en su perfección. Pero Dios es acto puro sin potencialidad alguna, como arriba se ha probado. Es, por tanto, infinito. El ser considerado en absoluto es infinito, porque puede ser participado de infinitas maneras" (2007, p. 149).

como ya dije arriba, no es pretensión mía indicar que Suárez rompa en el fondo con Santo Tomás, sino indicar que su concepción de la analogía será una reformulación de lo heredado bajo el mismo realismo metafísico de Aquino, a pesar de las diferencias conceptuales propias de un nuevo horizonte filosófico.

2. En torno a una crítica de la analogía del ser en favor de la univocidad

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia que mantiene Escoto con Aquino en torno a nuestro conocimiento de Dios? No pretendo discutir la doctrina de Escoto cuanto desarrollar los puntos clave que nos servirán para entender por qué Suárez no podrá defender la analogía con las mismas descripciones de Santo Tomás. Primeramente, hay que recordar que Escoto en su *Ordinatio* no admite la analogía del ser como el medio principal para predicar de Dios y de la creatura algo, sino que postula la univocidad del ser.

(...) todo estudio metafísico de Dios procede considerando la razón formal de algo y removiendo de esa razón formal la imperfección que tiene en las creaturas y manteniendo esa razón formal y atribuyéndole la mayor perfección absolutamente, y atribuyendo así eso a Dios. Ejemplo: la razón formal de sabiduría o voluntad: se la considera en sí y por sí [en lo que comporta]; y fundándonos en que tal razón encierra formalmente alguna imperfección o limitación, se remueven de ella las

imperfecciones que la acompañan en las creaturas y, manteniendo invariada la razón de sabiduría o de voluntad, se atribuye a Dios en grado perfectísimo. Luego toda investigación sobre Dios supone que el entendimiento posee el mismo concepto unívoco que obtuvo de las creaturas... (Fernández, 1979, pp. 864-865)

Como puede verse, la diferencia con Aquino está en que para Escoto esa misma razón formal que está en Dios y en la creatura, v. gr., la bondad, exige que produzcamos con nuestro intelecto un mismo concepto unívoco de dicha bondad, a partir del cual nosotros atribuimos a Dios la bondad perfectísima e infinita, mientras que a la creatura una bondad participada o finita. Lo mismo pasará con cualquier concepto unívoco dado entre Dios y las creaturas, v. gr., el concepto unívoco del ser. De hecho, es sobre la base del concepto unívoco del ser de donde brotará toda posible comparación entre Dios y la creatura: "para Escoto, si ha de ser posible un conocimiento natural de Dios, es imprescindible aceptar el concepto unívoco del ser" (León, 2015, p. 176).

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia de fondo entre Aquino y Escoto? Hay que responder que para Aquino dicha razón formal no tiene ningún tipo de subsistencia que la soporte de manera separada a modo de una *natura communis*, lo que sí se da en Escoto³. De donde se sigue consecuentemente que se pueda conseguir por medio del intelecto una suerte de concepto unívoco, es decir, una

3 Esta opinión de Escoto acerca de una naturaleza común separada puede leerse en el siguiente pasaje: "(...) no sólo la naturaleza es de por sí indiferente a estar en el entendimiento y en el estado particular, y con eso, al ser universal y al ser particular (o singular), sino que también, cuando tiene el ser en el entendimiento, no tiene de por sí primariamente la universalidad. Pues, aunque se la piensa bajo la universalidad como modo de pensarla, sin embargo, la universalidad no es parte de su concepto primero, ya que no forma parte de su concepto metafísico, sino del lógico (el lógico, en efecto, considera las segundas

misma razón conceptual, sobre la base de una misma razón formal. Para Aquino, no hay ninguna entidad común a Dios y a la creatura de la que ambos participen⁴, sino que Dios es la bondad suma por ser el acto puro, mientras que la creatura es buena por participación debido a su ser mezclado de potencia y acto⁵. Para Escoto, en cambio, Dios es la bondad infinita, por ser ilimitado en esencia y perfección, motivo por el cual la creatura participa de Él en mayor o menor grado de intensidad. Y es que, para Escoto, lo primero que concebimos cuando hablamos del ser es, no su carácter de acto puro, sino su carácter de infinitud:

(...) el concepto más perfecto a la vez y más simple, a nosotros posible, es el concepto del ser infinito. En efecto, tal concepto es más simple que el concepto del ser bueno, del ser verdadero, o de otros semejantes, pues «infinito» no es a modo de atributo o propiedad del ser, o del sujeto de quien se dice, sino que implica un modo intrínseco de aquella entidad,

de suerte que cuando digo «ser infinito», no tengo un concepto como por unión accidental, de sujeto y pasión, sino un concepto verdaderamente uno en cierto grado de perfección, a saber, de la infinitud, (...). Se prueba la perfección de ese concepto: primero porque este concepto entre todos los conceptos concebibles por nosotros incluye virtualmente muchas cosas -pues, así como el ser incluye virtualmente en sí a la verdad y a la bondad, así el ser infinito incluye la verdad infinita y la bondad infinita, y toda perfección simple como infinita-; (...) (Fernández, 1979, pp. 865-866)

Para Escoto, es patente que el **ser** en cuanto tal implica como modalidad principal la de la **infinitud**, debido a que todo lo que es, participa del ser intrínsecamente. Es decir, todo lo que es, lo **es con propiedad** y no accidentalmente. Es más, se trata del mismísimo **ser** en cuanto tal, tanto en Dios como en la creatura. Ya posteriormente,

intenciones, aplicadas a las primeras). La primera intelección es, pues, de la «naturaleza» en cuanto que no es simultáneamente entendido o pensado algún modo (de ser de ella), ni el que tiene cuando está en el entendimiento, ni el que tiene fuera del entendimiento, aunque el modo de entender ese objeto sea la universalidad, pero ese modo de universalidad no es entendido” (Fernández, 1979, p. 907). De modo que, para Escoto, hay una naturaleza común separada que no es ni universal (intelectual) ni singular (existente en la cosa), sino que se da con realidad antes de estos dos modos, y que más bien posibilita que puedan las cosas participar de dichas naturalezas comunes, así como para nuestro intelecto el que podamos pensar un concepto unívoco relativo a cada uno de esos modos.

4 Por el contrario, en el *Ente y la esencia* Santo Tomás nos dice (Cap. 3) que la naturaleza o esencia puede considerarse: “De un modo, según su noción propia, y esta es su consideración absoluta de la misma y en este modo nada es verdadero de ella, sino lo que le conviene en cuanto tal; por eso, todo lo que se le atribuye de otros es una falsa atribución. Por ejemplo, al hombre en cuanto es hombre le conviene racional y animal, y las otras cosas que entran en su definición; (...) Por eso, si se pregunta si esta naturaleza, así considerada, puede decirse una o múltiple, ni lo uno ni lo otro debe concederse, porque ambas están fuera del concepto de humanidad, y ambas pueden pertenecerle. (...) De otro modo se considera según el ser que tiene en esto o aquello; y así se predica algo accidentalmente de ella, en razón de aquello en que está, como se dice que el hombre es blanco, (...)” (2011, pp. 279-280). Con lo que vemos que, para Aquino, no hay ninguna naturaleza común separada excepto el mismo orden de la quiddidad o esencia de las distintas realidades configuradas por ella. De donde la esencia como tal sólo existe o bien en los mismos entes singulares o bien en la mente como un concepto abstraído.

5 Recuérdese que esto viene sobre todo de lo que enseña Santo Tomás en el *Ente y la esencia* (Cap. 5) donde dice: “Él [Dios] posee todas las perfecciones, que se encuentran en todos los géneros, por ello se dice de Él perfecto simplemente (...). Y esto porque todas aquellas perfecciones le convienen según su ser simple; (...)” (2011, pp. 289-290). De donde se desprende que Dios posee su simplicidad no sólo por no tener accidentales sino porque en él no hay distinción entre ser y esencia.

podemos derivar los trascendentales del ser como la bondad o la verdad de manera infinita si se trata del ser infinito, y de manera participada o finita si se trata de las creaturas. En otras palabras, proferir que 'Dios **es bueno**' y que 'la creatura **es buena**', no es marcar una diferencia en la bondad en sí, ya que ambos **son buenos intrínsecamente**, sino más bien en los grados de perfección, siendo Dios evidentemente la bondad en grado sumo, y la creatura en grado menor, así como se da el mismísimo **ser** tanto en Dios como en la creatura, en grado sumo y en grado menor, respectivamente.

He ahí por qué Escoto no sostiene la famosa distinción real entre esencia y existencia que sostuvo Aquino. Y es que una metafísica donde se identifican el ser y sus modalidades en la creatura y se las distingue tan sólo formalmente o por grados de ser, es una metafísica donde la esencia de un ente y su ser son sólo dos formalidades distintas de una misma y sola realidad: el ente concreto y su esencia individual. Por ello, nos dice Merino acerca de esta metafísica que este nuevo modo de presentarla "se atiene más a la presencia que a la esencia. Este hecho filosófico determinará definitivamente la metafísica de los pensadores franciscanos con su fuerte sentido de lo concreto y la gratuidad de lo existente, en cuanto efecto de una Presencia creadora amorosa" (2004, pp. 93-94). Bajo este espíritu, la **entidad de la singularidad** como tal, para Escoto, **y la entidad de la naturaleza** en cuanto tal, no pueden ser vistas como dos realidades en tanto que cosa y cosa, sino que son realidades de una misma cosa, sólo **formalmente distintas** (Fernández, 1979, p. 922). Por consiguiente, la distinción entre forma y ser, o entre esencia y existencia, no sería una **distinción real** como sostuvo Aquino, sino tan sólo una **distinción formal**.

Ahora, ¿cuál viene a ser la diferencia entre una **distinción real** y una **distinción formal**? En este caso los parecidos son más que las diferencias, si bien los compromisos ontológicos y epistemológicos son variados en ambas filosofías. Para Santo Tomás, una cosa es la esencia o quiddidad de la cosa, v. gr. "hombre", y otra su existencia en el mundo extramental, porque la esencia siempre es algo general, i. e. una estructura o acto que puede ser entendida sin que se entienda su ser en la realidad, de modo que la esencia de una creatura es distinta de su ser (2011, p. 285). En otras palabras, que la esencia de una creatura no es en absoluto su existir, y por eso no es imposible que no exista; mientras que en Dios su esencia sí es su existencia, porque no puede no existir. En conclusión, la distinción real entre esencia y existencia en la creatura apunta en Aquino al hecho de comparar **dos naturalezas distintas**, donde la creatura es un compuesto de **potencia y acto**, mientras que Dios es el **acto puro de ser**. Por otra parte, en el caso de Escoto, la distinción formal no quiere decir que en la creatura sólo haya una mera distinción de razón o mental bajo la cual se pudiese decir algo así como que la creatura no ha sido creada y siempre haya existido. Lo que Escoto quiere decirnos con este tipo de distinción propia de su metafísica es que la diferencia entre Dios y la creatura está en los modos de ser o intensidad, ya que lo que se compara son **dos realidades individuales**, a saber, Dios y la creatura, mostrando que ésta es una **esencia finita** en perfección, mientras que Él es una **esencia infinita** y absolutamente perfecta. De ahí que Gilson haya dicho: "La función de vínculo de las esencias que cumplía el esse en el tomismo, va a ser cumplido por consiguiente una vez más en el escotismo, *en el nivel de la*

esencia divina, por la 'infinitud'." (2007, p. 252). Sin embargo, como puede verse, ni Aquino negaría que la creatura en cierto modo manifiesta al creador, ni Escoto negaría la distinción entre ser contingente y ser necesario. Y es que la llamada **distinción formal** es algo que sólo tiene sentido dentro de un tipo de sistema metafísico: en el caso del sistema escotista, está comprometida con la aceptación de una *natura communis* la cual se individualiza contrayéndose junto con todas las formalidades propias de un singular⁶. Probablemente para Aquino esta distinción formal escotista cabría por ser una distinción real menor, ya que simplemente se afirmarían que en un mismo ente singular se distinguen su esencia y su existencia, pero no de manera separable, como si una pudiera subsistir sin la otra⁷; de la misma manera, en Escoto jamás se dirá que porque hay distinción formal entonces la creatura no sería contingente.

Podemos concluir esta parte señalando que por todas estas razones es que nuestro conocimiento de Dios para Santo Tomás se da por medio de un concepto análogo, mientras que para Duns Escoto se dará

por medio de un concepto unívoco. Para ambos nuestro conocimiento debe partir de las creaturas, pero cada uno ha entendido su sistema de modo diferente. Nos dice Aquino (q. 13 a. 5):

Es imposible que algo se puede decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único. (...) Así, pues, cuando algún nombre que se refiera a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas. Ejemplo: Cuando damos al hombre el nombre de sabio, estamos expresando una perfección distinta de la esencia del hombre, de su capacidad, de su mismo ser y de todo lo demás. Pero cuando este nombre lo damos a Dios, no pretendemos expresar algo distinto de su esencia, de su capacidad o de su ser. (...)

- 6 Recuérdese que el principio de individuación para Escoto no es la forma, ni la materia, ni siquiera el compuesto como tal, porque en su sistema metafísico todos los componentes de la realidad son **formalidades** que se contraen desde una naturaleza común obteniendo sus determinaciones y grados de perfección. Por eso, con respecto al ente singular nos dice: "Si se me pregunta qué entidad es esa «entidad individual» de la cual se toma la diferencia individual, si es la materia, o la forma, o el compuesto, respondo: No es «esa entidad» la materia, ni la forma, ni el compuesto, en cuanto que cada uno de esos es «naturaleza»; sino que es la última realidad del ser que es la materia, o que es la forma, o que es el compuesto: de suerte que todo lo que es común, y, sin embargo, determinable, todavía se puede distinguir (aunque sea una única cosa), en muchas realidades formalmente distintas, de las cuales ésta formalmente no es la otra; y ésta es formalmente la entidad de la singularidad, y aquélla es formalmente la entidad de la naturaleza" (Fernández, 1979, p. 921). De modo que decir que el individuo como tal se distingue formalmente de su propia naturaleza, significa que no hay distinción real alguna posible en ambos, ya que la naturaleza común es la misma realidad formalmente primero como común y también contraída como individual. Por lo cual, es lógico que dicha **distinción formal** sólo tenga cabida luego de aceptar el postulado de la *natura communis* como una realidad separada, ya que para hablar de **distinción formal** habrá que hablar siempre de **individuación** como **contracción** en este sentido escotista.
- 7 Por eso, en cambio, para Santo Tomás, en el *Ente y la esencia* (Cap. 2) se dice que el principio de individuación de las substancias compuestas reside en la materia (2011, p. 273). Esto, pues la forma o esencia es algo general que se individualiza con la materia, pero dicha esencia humana podría decirse que es la misma **quiditativamente** en Pedro o María, pero sin tener una existencia separada. De ahí que la forma o esencia sea el acto de la materia (p. 271), pero con relación a la existencia sea potencia (Cap. 4) pues recibe su acto de ser de algo ajeno a ella (p. 286). Por ello, se requiere de una **distinción real**.

Por todo lo cual se ve que el nombre sabio no se da con el mismo sentido a Dios y al hombre. Lo mismo cabe decir de otros nombres. De donde se concluye que ningún nombre es dado a Dios y a las criaturas unívocamente. Pero tampoco equívocamente, (...). Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto es, proporcionalmente. (2009, pp. 187-188)

De donde es evidente por qué para Santo Tomás debe darse toda predicación de la creatura con relación a Dios por medio de la analogía: ya que en Dios su esencia y existencia son la misma realidad, por ser el **acto puro**, todo lo que pueda darse en la creatura, al ser dos cosas distintas su esencia y su existencia, deviene en una participación deficiente. Y es que véase cómo al tratarse de dos seres dispares, no es posible un concepto unívoco, ya que siempre presentaremos una misma forma, pero bajo distinta o **dispar razón**: el **ser acto puro** *versus* el **ser** como mezcla de **potencia y acto**.

De otro lado, Escoto plantea que todo aquello que sabemos de Dios puede predicarse a partir de conceptos unívocos sobre la base de una misma **naturaleza compartida** por Dios y la creatura, diferenciándose del Aquinate. Nos dice Escoto en su *Ordinatio*:

(...) digo que Dios es conocido no sólo en un concepto análogo al concepto de la creatura, es decir, que sea completamente distinto del concepto que se predica de la creatura, sino en un concepto unívoco a Dios y a la creatura. Y para que no haya disputa sobre el nombre de univocación, llamo

unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera, que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo y negándolo del mismo sujeto; es suficiente también para constituir un término medio en el silogismo, de suerte que se pueda concluir que los extremos unidos en ese medio que presenta tal unidad se identifican entre sí. (Fernández, 1979, pp. 860-861)

Así, es evidente que para Escoto nuestro conocimiento de Dios se da con arreglo a las perfecciones que encontramos en las criaturas escalando por medio de los grados del ser hacia la esencia pura e infinita de Dios. De donde se sigue que presentamos una misma forma, pero también bajo una misma razón: el **ser** como **esencia infinita** y su *continuitas* por el **ser** como **esencia finita**, aunque, recuérdese, sobre la base de una *natura communis*.

3. Francisco Suárez en torno al concepto del ser como análogo y no unívoco

Dicho todo esto, podemos desarrollar cuál es la tesis de Suárez respecto de la analogía del ser. Y es que podremos ver muchas similitudes aparentes con Aquino, así como con Escoto, de modo que podría resultar confuso desentrañar cuál es finalmente su posición y de quién está bebiendo principalmente, en caso lo hubiera. Si bien es harto conocido que Suárez aceptará la analogía y, en desacuerdo con Escoto, rechazará la univocidad, va a criticar la noción de analogía esbozada por Aquino. Nos dice en sus *Disputaciones Metafísicas* (XXVIII, III, 5):

(...) cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa, el nombre que le sea común a ambos no

se dice unívocamente de ellos, sino analógicamente; ahora bien, las criaturas son efectos de Dios que no igualan su virtud; por consiguiente, no son entes unívocamente en comparación con Dios, sino analógicamente. Se prueba la mayor, porque cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa no recibe en sí la semejanza de ella según la misma razón; en consecuencia, tampoco puede tener un nombre común según la misma razón; luego no puede tener un nombre unívoco, por ser éste de tal naturaleza que se predica según la misma razón. (1962, pp. 223-224)

Como puede verse, pareciera que se acepta la tesis tomista de que aquí se da (1) una misma forma, pero (2) bajo distinta razón. De modo que queda claro que debe aceptarse la analogía del ser para hablar de Dios y de la creatura; sin embargo, ¿es acaso esta exposición de la analogía tomista suficiente para Suárez? Pues no (XXVIII, III, 6):

Este argumento, empero, parece débil y de poca eficacia. Pues cuando se dice que el efecto no iguala la virtualidad de la causa no le es semejante según identidad de razón, esto es verdad respecto de la razón específica y última, pero no lo es respecto de la razón común genérica o trascendental, según se ve en todas las causas equívocas, respecto de las cuales es verdad que los efectos no igualan la virtualidad de sus causas por no recibir una semejanza específica con las mismas, pudiendo, sin embargo, descubrirse en ellos semejanza unívoca en algún predicado común; (...). (p. 224)

Luego, es patente que Suárez no acepta finalmente la analogía tal y como la postuló Aquino, ya que, si bien es cierto que no habría una razón semejante en torno al ser de Dios y de la creatura, esto debe entenderse en relación con una razón específica, mas no con una razón común o confusa, cual es el concepto de **ser**. He ahí, por supuesto, la influencia escotista en Suárez, en tanto que vemos cómo se reconoce que nuestro intelecto sí es capaz de encontrar una **razón común** a pesar de las múltiples diferencias en los grados de ser que pudiera haber entre Dios y la creatura. Aunque también es preciso indicar que dicha razón común para Suárez es sólo algo que el intelecto logra abstraer desde sí, ya que no existe ninguna naturaleza común real en tanto separada aparte de los mismos entes individuales, siendo fiel aquí al tomismo de acuerdo con lo expuesto arriba por Santo Tomás.

Ahora bien, ¿podría decirse que Suárez es tomista verdaderamente? ¿Qué significa esto de que pueda haber una razón común y al mismo tiempo una analogía del ser? A simple vista la respuesta parece obvia: a saber, porque somos capaces de elaborar un concepto único acerca de Dios y de la creatura, y al mismo tiempo notar la diferencia en los grados de ser entre los dos. Sin embargo, la verdad es que esta respuesta presupone una toma de posición en torno a las posturas medievales de Aquino, Escoto, Ockham y muchos otros más que Suárez logra sintetizar.

En lo que viene, voy a concentrarme primero en comparar las analogías esbozadas por Aquino y Suárez a partir de una revisión general en torno a sus concepciones del ser y la esencia en relación con el conocimiento. Pero lo

que considero más importante decir aquí, aunque parezca obvio, es que ambos autores no son totalmente comparables justamente porque no son contemporáneos. Quiero decir, en la medida que ha pasado mucha agua bajo el puente no podemos esperar que incluso quienes defiendan que Suárez es tomista éste tenga que serlo con arreglo a una fiel defensa de Santo Tomás. Y es que una actitud errada con respecto al pensamiento del Doctor Angélico sería la de fundar una y otra suerte de neotomismos que en el fondo no son sino formas regresivas que imposibilitan una reinterpretación de su realismo metafísico, lo que sería peor aún si queremos adecuarlo a nuestro horizonte filosófico y teológico del siglo XXI. Así como de no decir cosas que uno no piensa, Suárez no tiene la más mínima intención de contradecir a Santo Tomás a no ser en aquellos puntos que no le convencen. Y, como veremos, muchos de estos puntos obedecen a un marco filosófico que ya no es el de Aquino y, por tanto, es necesario reformular. Ante todo, Suárez parte de una distinción cognoscitiva que Aquino desconoció: nos referimos a la distinción entre **concepto formal** y **concepto objetivo**. Y es que, como dice Gamba, es sobre la base de esta distinción que se entenderá el epicentro de por qué Suárez y los diversos escolásticos han sostenido visiones diferentes acerca de la analogía y su interpretación desde Aquino (2002, p. 196), y esto, pues los compromisos ontológicos y epistemológicos resaltan claramente.

¿Qué son, pues, estos dos tipos de conceptos para Suárez? Son dos momentos del proceso de conocimiento que todo ser humano realiza al momento de aproximarse a las cosas del mundo extramental. De acuerdo con Suárez (II, I, 1), el **concepto formal** viene a ser el acto de entender y verbo con que la mente concibe una cosa y que luego le servirá para entender una razón común; mientras que el **concepto objetivo** es la cosa o razón representada por medio del concepto formal (1960, p. 361)⁸. Así, cuando conocemos un hombre, nuestro acto de entender produce un verbo o intención de dicha forma de ese hombre, y luego nuestro concepto objetivo produce la razón común "hombre", amén del universal.

Ahora bien, ¿qué diría Aquino sobre esta doble clasificación de concepto formal y concepto objetivo? Siendo el concepto formal la abstracción de la forma de la cosa singular, y el concepto objetivo la razón aprehendida finalmente por nuestro intelecto, habría que decir que en realidad este doble aspecto tampoco es absolutamente ajeno a Santo Tomás. Sin embargo, hay que especificar cómo es que él lo entendería, de modo que podamos resolver por qué si bien ambos autores sostienen la analogía del ser, la sostendrán bajo marcos teóricos diferentes. Y es que Aquino ciertamente considera que nosotros abstraemos las esencias o formas de las cosas para llegar a su conocimiento. No obstante, debe recordarse que la **abstracción** en Aquino no es otra cosa que la **desmaterialización**

8 Es importante notar que la *intentio* escolástica refiere tanto a la **intencionalidad** o a ese "apuntar hacia afuera" como también a la **intención** susceptible de estar entendida. Así, nos a la razón subyacente o forma intencional de una cosa la cual puede ser aprehendida y objetivada en la mente. De modo que la intencionalidad escolástica es un tender hacia una intención o razón esencial entendida por nosotros. A propósito, podemos agregar lo dicho por Gracia en su glosario: "*intentio* can be taken for the extension or mode of the entity of a form subject to intensification and remission, by reason of which it is capable of that change which is called *intentio*" (1982, p. 227).

de la forma por medio del intelecto⁹. Esto ha hecho que diferentes estudiosos como García López en sus trabajos de metafísica tomista hayan usado esta clasificación posterior para adaptarla al pensamiento de Aquino. De ahí que García López conceda que el concepto formal es el propio concepto de la mente, mientras que el concepto objetivo sea la cosa representada o concebida por él (1976, p. 204)¹⁰. De donde se sigue que el concepto formal para Aquino sería la forma en tanto imagen que refiere a la estructura quiditativa o semejanza de la cosa extramental, mientras que el concepto objetivo sería la representación de la naturaleza de dicha cosa bajo una razón común. Así, según García López (p. 216), el concepto objetivo sigue al concepto formal, de modo que conocemos las cosas en su esencia y no sólo ideas, salvando el realismo de nuestra ciencia. García López (p. 215) usa un pasaje de Santo Tomás de su *De Veritate* (4, 2, ad 3):

(...) el concepto intelectual es medio entre el intelecto y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa: y por ello la concepción del intelecto no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que

la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual. (2001, p. 51)

Y es que, en efecto, si vamos a hablar de concepto formal en Aquino habrá que decir que ello consiste en aquella forma o semejanza primordial de las cosas, la cual es desmaterializada para poder conformarse un concepto objetivo o razón común. Sin embargo, nótese que al considerar a todo el proceso de conocimiento como una **desmaterialización** lo que estamos diciendo es que la razón común producida al final debe coincidir con una **esencia** o **quididad** de las cosas del mundo extramental, ya que sólo ella es acto e inteligible, no así la materia.

No es el caso por igual el de Suárez, ya que, si bien este autor también usará esta doble clasificación de **concepto formal** y **concepto objetivo**, no les dará el mismo sentido que encontramos en Aquino o en otros escolásticos anteriores. El motivo de ello está en que para Suárez el tránsito del concepto formal al concepto objetivo no se da por medio de un proceso de **desmaterialización** de la forma o esencia, sino que el concepto formal para Suárez (II, I, 1) es siempre un concepto

9 En efecto, para Santo Tomás lo que se conoce de las cosas singulares no son formas singulares en sí mismas, sino las formas en tanto que nos brindan la especie inteligible **desmaterializada** de dichas condiciones individuales, ya que la forma es en sí acto, y, por tanto, universal: "Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, (...). Lo abstraído de la materia individual es universal" (2009, p.786); así mismo, nos dice: "Por lo tanto, hay que afirmar que la especie inteligible con respecto al entendimiento es como el medio por el que entiende. (...) Por eso, en conformidad con la imagen del objeto visible ve la vista, y la representación de lo entendido o la especie inteligible, es la forma según la que el entendimiento conoce" (p. 777).

10 No es casual que autores tomistas posteriores a Aquino como Cayetano hayan ya utilizado esta doble clasificación antes que Suárez: "Concepto formal es una cierta imagen (*idolum*) que el entendimiento posible forma en sí mismo y que representa objetivamente (*obiectualiter*) a la cosa entendida, la cual llaman los filósofos intención o concepto, y los teólogos, verbo. Concepto objetivo (*obiectualis*) es la cosa representada en él y que es término del acto de entender. Por ejemplo, el concepto formal de «león» es aquella imagen que el entendimiento posible forma de la quididad del león cuando la quiere entender, y el concepto objetivo del mismo es la naturaleza misma del león representada y entendida. Ni hay que pensar que, cuando se dice que el nombre significa el concepto, significa sólo al segundo, pues el nombre de «león» significa ambos conceptos, si bien de diversa manera; en efecto, es signo del concepto formal como medio, o *quo*, y es signo del concepto objetivo como último, o *quod*." (Fernández, 1986, p. 40).

o forma intencional que refiere a un singular (1960, p. 361) pero dicha imagen o semejanza no excluye a la materia en el proceso de abstracción, sino que la abstracción se produce de todo el singular como tal¹¹ para luego dejar la **producción** del concepto objetivo al solo intelecto. Prieto López por eso nos precisa una cierta influencia escotista en este proceso: "la *materia prima* [para Suárez] no es pura potencia, sino algo que posee una actualidad propia, que, aunque inferior a la que aporta la forma, sin embargo, es suficiente para que el entendimiento pueda acceder a ella" (2013, p. 114).

Todo esto conlleva una diferencia entre lo que significa el **ser** tanto para Aquino como para Suárez. Y es que, para Aquino, por **ser** entendemos básicamente a la substancia y todo lo perteneciente a los diez géneros (2011, p. 267); en otras palabras, **ente real** es el **ente existente** en el mundo extramental. De ahí que la célebre distinción escolástica de **ente como nombre** y **ente como participio** se dé en Aquino, de acuerdo con García López (2001, p. 27), diciendo que **ente como nombre** es el ente en tanto sujeto o individuo, junto con su esencia real individualizada o **esta esencia** (p. 28), porque se nombra ente a todo lo que es algo; mientras que **ente como participio** se dice al ente en cuanto posee el **acto de ser**, en cuanto participa de la existencia, de donde se funda que entre el sujeto del ser (o **esta esencia**) y el **acto del ser** se da una estrecha unidad en el seno de todo ente, ya que se encuentran indisolublemente unidas la esencia y la existencia (p. 29).

Para Suárez, en cambio, esta doble distinción de **ente como nombre** y **ente como participio** no va a ser entendida por igual. Y es que, para él (XXXI, I, 13), sabido es que la distinción entre esencia y existencia desde la misma creatura no es una distinción real (1963, p. 21). El motivo es que, al tratarse toda esencia real de algo concomitante con su sujeto individual, la esencia y la existencia sólo se distinguen por la razón con un cierto fundamento en la realidad, a saber, en que una cosa es proferir la razón esencial de algo y otra proferir que existe. Pero en la realidad esencia y existencia son una y misma cosa, puesto que suponer dicha distinción como real nos comprometería a establecer cuál sería el estado ontológico de dicha esencia antes de pasar a la existencia, lo cual es imposible. Suárez señala que (XXXI, II, 1) las cosas antes de ser creadas por Dios no son sino absolutamente nada (1963, p. 21), de manera que afirmar la esencia como una realidad aparte de la existencia nos comprometería a explicar qué tipo de realidad o existencia tendría, pues debería tener algún tipo de realidad con la existencia para hablar de distinción real. De ahí que, para Suárez (V, I, 4), todo lo que exista en la realidad o pueda existir inmediatamente es singular e individual (1960, p. 566), porque entiende **ente real** como el ente que no se distingue realmente de su propia **esencia individual**, ya sea que exista en acto o sólo pueda ser pensado potencialmente. Y es así como Suárez subsume el **ente como participio** al **ente como nombre** (II, IV, 12), distinguiéndose de Aquino:

11 Conviene recordar como pertinentes aquí las siguientes palabras de Suárez: "Nuestro entendimiento conoce el singular material mediante su especie propia. (...) No existe contradicción alguna en la existencia de una especie impresa que sea representativa del objeto singular material en cuanto tal. El entendimiento agente puede, por tanto, producir tal especie. Luego el entendimiento posible conoce el singular mediante su especie apropiada" (1991, p. 109).

De donde se comprende, finalmente, que el ente, considerado con precisión, en cuanto significado con valor de nombre, puede dividirse con propiedad en ser en acto y en ser en potencia, y que ser en acto es lo mismo que ente significado por dicha palabra considerada como participio, y que ambas cosas significan la razón de ser, ya precisa, ya determinada a la existencia actual, (...); el ser en potencia expresa también un ente real, en cuanto a la esencia real, contracto y determinado no por algo positivo, sino por la privación de existencia actual. (1960, p. 423)

Así, el ente es la esencia real, singular e individual, que no se distingue de su existencia como si su esencia tuviera alguna realidad separada que se contrajera desde un orden quiditativo distinto realmente. Sólo hay ente o esencia individual en potencia¹², que no existe todavía, y ente o esencia individual en acto, la que ya existe.

De esta manera, Suárez se distingue de Aquino en que las esencias no son formas o quididades al modo de una estructura universal pre-conceptual y realmente distinta de la cosa, sino que todo lo que existe es singular y lo que llamamos esencias son abstracciones de nuestros conceptos formales hacia nuestros conceptos objetivos. En otras palabras, un concepto objetivo es una **producción** de la mente, aunque refiera a la realidad, no una **desmaterialización**. Suárez sostiene, pues, tesis diferentes a las de Aquino,

pero también porque pertenece a otro horizonte filosófico el cual ha asimilado ya los análisis del escotismo y del nominalismo, sin dejar de buscar fundamentos para una nueva metafísica.

Esta distinción real entre esencia y existencia para Suárez tiene también sus repercusiones en torno al concepto de Dios, ante todo, como **ente infinito** más que como **acto puro**. Y es que, siguiendo a Escoto, en una metafísica donde el ente y la esencia son una misma realidad individual, Suárez sostiene (XXVIII, I, 4) que la división **ente finito-ente infinito** es la más adecuada al ente porque fuera de la creatura y de Dios no hay entidad alguna, y estos miembros guardan la distancia máxima entre sí (1962, p. 193). De ahí que se diga (XXVIII, I, 18) que ente finito es aquel que está limitado por un grado de perfección, prescindiendo de las demás perfecciones que no logra contener; así, ente infinito será aquel que contenga toda perfección posible en el ámbito del ente, formal y eminentemente, huelga decir que será infinito no en extensión, al modo en como lo es la materia, sino en intensidad, i. e., como el grado máximo y la totalidad de las perfecciones (pp. 205-206). Así también, se dice (XXVIII, I, 19) 'in-finito' entendiendo la **negación** de lo finito, es decir, en tanto indica una perfección **sin límite y sin aptitud para ser limitada** (p. 207), con lo que se preserva sin duda alguna la teología negativa.

Ahora bien, ¿qué diferencias tendrá Suárez con la analogía tal y como la entendía Aquino? Para éste, la analogía entre Dios y la creatura en cuanto al ser

12 Esa noción de **ente en potencia** significa para Suárez (XXXI, II, 2): "(...) es en esto precisamente en lo que se distinguen las esencias de las criaturas de las cosas ficticias e imposibles, como la quimera, y éste es el sentido en el que se dice que las criaturas poseen esencias reales, aunque no existan; y se dice que las poseen no de modo actual, sino potencial, no en virtud de su potencia intrínseca, sino de la potencia extrínseca del Creador, y de este modo se dice que las poseen no en sí, sino en su causa, (...)." (1963, p. 23)

admite tanto una analogía de atribución intrínseca como una de proporcionalidad propia¹³. Así lo cree al menos García López, en la medida que sabemos que la de atribución intrínseca es una analogía **vertical**, es decir, una donde el ente se compara en aras de una prioridad y posterioridad, una jerarquía, pues Dios sería el ser en grado sumo, y la creatura lo es por participación; mientras que la de proporcionalidad propia es una analogía **horizontal**, pues permite comparar cuatro términos, a saber, el ser y la esencia en Dios, así mismo en la creatura, aunque no entrañe prioridad ni posterioridad (2001, p. 37). La analogía de atribución intrínseca establece para Aquino que el ser es participado por la creatura en la medida de sus posibilidades, es decir, el ser de la creatura es un ser imperfecto debido a su composición de potencia y acto, mientras que el ser de Dios es infinito en perfección debido a su pura actualidad. Asimismo, la analogía de proporcionalidad propia establece que el modo de comportarse del ser de Dios respecto de su esencia es proporcionalmente semejante al modo de comportarse del ser de la creatura respecto de su esencia, porque lo que en Dios es perfecta unidad, en la creatura es composición. Así, ambas analogías explicarían la distinción entre Dios y la creatura en cuanto que Dios es el ser absolutamente simple, acto puro, mientras que la creatura lo es del todo

compuesta de potencia y acto¹⁴. Sin embargo, al rechazar la distinción real entre esencia y existencia para Suárez la comparación entre el ser de Dios y el de la creatura no puede darse por proporcionalidad, ya que no hay cuatro términos sino sólo dos: el **ente finito** y el **ente infinito**. Luego, Suárez opta por la analogía, aunque sólo por la de atribución intrínseca, no por la de proporcionalidad (XXVIII, III, 16):

Nos resta, pues, que esta analogía o atribución que puede tener la criatura con el Creador bajo la razón de ente sea de la segunda clase, esto es, fundada en el ser propio e intrínseco que tiene respecto de Dios una relación o dependencia esencial. (...) la criatura es ente esencialmente por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente, toda criatura es ente en virtud de una relación con Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios; (...). (1962, p. 233)

Con esto, demostramos que, para Suárez, a diferencia de Aquino, la única analogía posible tiene que ser la de

13 Santo Tomás ha utilizado ambas analogías a lo largo de su obra, por lo que en las notas al pie de página de la *Suma de Teología* los traductores han comentado sobre nuestro autor: "En III y IV *Sent.* (año 1357) deja de hablar de «proporción» y habla sólo de «proporcionalidad» y ello porque esta última le permite mejor subrayar la distancia infinita existente entre el mundo y Dios. (...) Ciertamente que presupone la de atribución, pues no se trata de que Dios y las criaturas convengan en un algo superior del que participan gradualmente; sino de que lo que en Dios es plenitud (*Ipsum esse*) y, por tanto, *Primum analogatum*, es participado gradualmente en una igualdad proporcional (III *Sent.* d. 1 q. 1. a. 1 c y ad 3; IV *Sent.* d. 1 q. ^{as} ad 3; d. 49 q. 2 a. 1 ad 6)." (2009, p. 188)

14 Al respecto, no es mi propósito discutir si ambas analogías las defendió Aquino durante toda su obra, tal vez dicha tarea sea imposible. Así lo cree Porro, quien nos dice que nunca ha habido una doctrina homogénea en Aquino sobre la *analogía entis* (2018, p. 77). Me atengo, en todo caso, al parecer de los diversos especialistas en el tema quienes sostienen que ambas analogías son finalmente atribuibles a Santo Tomás de manera coherente con su sistema (Manser, 1947, pp. 379-401; García, 1976, pp. 48-55; Forment, 2009, pp. 179-188); aunque como dijimos arriba, la de proporcionalidad propia presuponga la de atribución intrínseca.

atribución intrínseca, ya que se comparan dos términos: el **ser** de Dios y el de la creatura. Por eso nos dice Gamba: "Para Suárez la distinción entre esencia y existencia pierde su realidad y se transforma en distinción meramente conceptual. (...) de forma que, a la vez, se quita a la proporcionalidad toda prerrogativa en metafísica" (2002, p. 267). Y es que la comparación se realiza directamente en torno al ser y sus grados, es decir, en cómo el ente finito participa del ente infinito según sus propias perfecciones. Agrega Pereira: "The Creator, by His very being and not by anything added, is being by essence, is infinite and the fountain of all being; creatures, too, by their being and nothing besides that, are being by participation and exist through dependency" (2015, p.310).

4. Conclusiones

¿Qué podemos aprender de todos estos análisis de Suárez acerca de la analogía de Santo Tomás? Mientras que, para éste, nuestro conocimiento de Dios encuentra su base en una **misma forma** (concepto formal) pero bajo una **diferente razón** (concepto objetivo), para Suárez, al darse nuestro concepto formal directamente desde un solo singular, nuestro concepto objetivo tiene que producir una **misma razón** para entender qué hay de común y vinculatorio entre el **ser** de Dios y el de la creatura. Esta razón común es sólo producida por el intelecto, y no proviene de una realidad universal puesta en las cosas, empero, se da con base en una realidad fundamental¹⁵. Sea como fuere, la analogía

metafísica se preserva: "whereas for Thomas, analogy attempts to unify the diversity of (created) being in terms of its metaphysical relationship to the principle of being (...) the Jesuit philosopher is concerned with the unity of the *concept* of being, (...)" (Salas, 2015, p. 340). Así, en una nueva metafísica donde las esencias ya no son realidades universales puestas en las cosas, Suárez nos muestra cómo a pesar de ello es posible establecer una analogía para conocer a Dios y cómo es que nosotros participamos de Él. Y es que ¿qué sería eso de una esencia distinta realmente de la existencia del individuo? Por eso, Hellín nos ha dicho: "hay [o habría], pues, un resto en el mundo que no ha salido de las manos de Dios, sino que se presupone a su acción: la doctrina del gentilismo anticreacionista; la doctrina católica de la creación no ha sido, por tanto, bien asimilada en la especulación filosófica" (1947, p. 274). La distinción real entre esencia y existencia, aunque inintencionadamente, sólo ha complicado innecesariamente nuestro entendimiento tanto positivo como negativo de Dios. Aquí recojo las palabras de Ashworth: "What the concept represents is the agreement between things, their *convenientia et similitudo*. Analogy enters the picture because the concept does not relate to the things picked out with an equal *habitus or ordo*" (1995, p. 74), y es que dicha costumbre o proporcionalidad no es en realidad necesaria para constituir verdadera analogía. Así, la interpretación suareciana del realismo metafísico tomista no es sino una reformulación con arreglo a una interpretación renovada para preservar

15 Recuérdese lo dicho por Suárez (VI, III, 11): "(...) para la unidad del concepto formal es bastante por parte del objeto que se suponga la unidad fundamental del concepto objetivo, la cual consiste en la semejanza o conveniencia de muchos singulares en la unidad formal, puesto que basta esto para que el entendimiento, con su propia virtud y eficacia intelectual, pueda abstraer un concepto objetivo común; de donde, para la precisión de dicho objeto común y universal, el entendimiento no supone su objeto, sino que lo elabora, o mejor, le confiere el estado de precisión por denominación extrínseca." (1960, pp. 732-733)

nuestro conocimiento de Dios. Por lo tanto, Suárez no hace otra cosa más que fusionar horizontes con Aquino, de modo tal que no considero necesario tener que poner de acuerdo a los dos autores como si se tratase de dos posiciones contemporáneamente discutibles para poder comprender cómo se da esta continuidad metafísica sobre la analogía en la historia del pensamiento.

Para Aquino, al ser la esencia distinta realmente de la existencia, la analogía del ser con relación a Dios y la creatura se da porque el ser de Dios es acto puro y **proporcionalmente** diferente al ser de la creatura. Prevalece, por tanto, la idea de que la creatura es un **ser dispar** del ser de Dios, ya que el énfasis está puesto en que no es posible asemejar el ser de la creatura al ser de Dios. En Suárez, en cambio, al no darse esta distinción real entre esencia y existencia ni siquiera en la creatura, la analogía del ser entre Dios y ella se da porque el ser de Dios es sobre todo infinito e **intensionalmente** diferente al ser de la creatura. Prevalece, por tanto, el que la creatura es un **ser parte** de Dios, ya que el énfasis está puesto en que sí es posible asemejar el ser de la creatura desde una perfección determinada al ser de Dios. Para Aquino, el realce de su argumentación está en que Dios es **incognoscible** debido a la simplicidad de su ser, mientras que para Suárez el realce está en que la creatura **manifiesta** la esencia divina en algún orden. Es razonable que se produzca también así, para los tiempos de Suárez, un enaltecimiento y una mejor comprensión del individuo en su relación mística con Dios:

Los místicos españoles del XVII se enmarcan en coordenadas de unión por amor o por servicio. Describen experiencias personales

atendiendo más a lo psicológico que a lo metafísico, con rica base teológica. Generalmente son hombres de acción y destacan la referencia a los demás. Viven en un mundo manierista y barroco amigo de analizar los orígenes y las causas de los hechos extraordinarios y de racionalizarlos dentro de amplios esquemas teológicos y antropológicos. (Martín, p. 385)

Y es que en un nuevo horizonte filosófico y teológico como este, se prestará más atención al individuo al punto que lo metafísico sólo cobra importancia en relación con él. Por supuesto, el objetivo teológico no se desvirtúa; por el contrario, se perfila mejor. Y es que, con Suárez, vemos cómo no es que se niegue la incomprendibilidad del misterio, sino que se hace hincapié en que nuestro conocimiento del misterio puede aprenderse también en la experiencia con lo singular. Así, con esta nueva perspectiva, se da un acercamiento de lo infinito de Dios desde lo finito de la creatura. De manera que, más que apelar a la diferencia entre el Creador y la creatura, damos con esa diferencia pero desde la misma semejanza que la creatura manifiesta con su Creador.

Así también, se mantiene una mística cristiana, ya que no se queda ella en la experiencia de la creatura, sino que contempla mejor cómo ella nos puede conducir también a Dios desde su conocimiento y recta estima, quedando por supuesto también una mayor preocupación de dicho conocimiento de la creatura misma y de sus necesidades. Aquí el "Yo soy el que soy" del Éxodo (3, 14) podrá adecuarse mejor con un "No temas, porque yo estoy contigo", como dice Isaías (41, 10), y es que nuestro conocimiento de Dios va perfilándose

mejor conforme a nuestra comprensión y seguimiento de las creaturas y de su valor. No se puede acceder al Creador ignorando su manifestación en lo creado, y reconocerlo es necesario para creer y salvar dicho concomio de Dios, así como es necesario reconocer que nuestra salvación, de acuerdo con la enseñanza cristiana, no llega sino por la manifestación de Dios en su Verbo concreto: "Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por [crear] en él", como dice Juan (3, 17).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aquino, T. (2009), *Suma de Teología*, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Aquino, T. (2007) *Suma contra los gentiles*, Vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Aquino, T. (2011) *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona.

Aquino, T. (2001), *De Veritate, Cuestión 4, Acerca del Verbo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona.

Ashworth, E. J. (1995), "Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background", en: *Vivarium*, Vol. 33, N° 1, Brill.

Copleston, F. (1995), *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fernández, C. (1979) *Los filósofos medievales. Selección de Textos*, Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Fernández, C. (1986) *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII, Selección de textos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Forment, E. (2009) *Metafísica*, Ediciones Palabra, S. A., Madrid.

Gambra, J. M. (2002) *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, EUNSA, Pamplona.

García López, J. (1976) *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona.

García López, J. (2001) *Metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona.

Gilson, É. (2002) *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona.

Gilson, É. (2007) *Juan Duns Escoto, Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona.

Gilson, É. (2009) *Introducción a la filosofía cristiana*, Editorial Encuentro, Madrid.

Gracia, J., (1982) *On Individuation, Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*, Marquette University Press.

Hellín, J. (1947) *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Editorial Nacional, Madrid.

León Florido, F. (2015) *Juan Duns Escoto, El teólogo de la razón medieval*, Escolar y Mayo Editores, Madrid.

Manser, G. (1947) *La esencia del tomismo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid.

- Martín, M. A. (1994) *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Merino, J. A. (2004) "Metafísica" en: *Manual de Filosofía franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Pereira, J. (2015) "Original Features of Suárez's Thought", en: *A Companion to Francisco Suárez*, Brill.
- Pieper, J. (2012) *Introducción a Tomás de Aquino, Doce lecciones*, Ediciones RIALP S. A., Madrid.
- Prieto López, L. (2013) *Suárez y el destino de la metafísica, De Avicena a Heidegger*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Porro, P. (2018) *Tomás de Aquino, Un perfil histórico-filosófico*, Fondo editorial UCSS, Lima.
- Salas, V. (2014) "Between Thomism and Scotism, Francisco Suárez on the Analogy of Being", en: *A Companion to Francisco Suárez*, edited by Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi, Leiden, Boston.
- Suárez, F. (1991) *Comentario a los libros de Aristóteles SOBRE EL* ALMA, Edición crítica por Salvador Castellote, Tomo 3, Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- Suárez, F., (1960 [1597]) *Disputaciones Metafísicas*, Vol. I, Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid.
- Suárez, F., (1962 [1597]) *Disputaciones Metafísicas*, Vol. IV, Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid.
- Suárez, F., (1963 [1597]) *Disputaciones Metafísicas*, Vol. V, Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid.
- Suárez, F., (1966 [1597]) *Disputaciones Metafísicas*, Vol. VII, Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid.

Fecha de recepción: 03-04-2020
 Fecha de aceptación: 05-05-2020