

TIPOLOGÍA DEL ENTE DE RAZÓN¹

JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ

Kinds of *entia rationis*. In this paper two problems are considered the criteria of classification of *ens rationis*, and the defects of the criteria propounded by the most known scholastic philosophers (Araújo, Suárez, John Poinsett).

1. Criterios para la división del *ens rationis*.

Los principales representantes del pensamiento aristotélico-escolástico distribuyen los *entia rationis* atendiendo a dos criterios: uno, considerando el sujeto al cual se atribuye, lo cual da lugar a entes de razón con fundamento *in re* y sin fundamento *in re*; otro, teniendo en cuenta la diversidad de la quiddidades mismas que carecen de aptitud para existir, lo cual da lugar a negaciones (que pueden subdividirse a su vez en meras negaciones y privaciones) y relaciones de razón.

1. Cuando se habla de la división del ente de razón en poseedor de fundamento *in re* y carente de él, fundamento *in re* puede traducirse por *fundamento real*, pero a condición de entender por *real* no sólo lo que actualmente existe, sino también todo lo que *puede* existir. Por eso, Millán-Puelles prefiere traducirlo por *fundamento posible*. Aclarado esto, conviene subrayar que ésta es la división más relevante para una teoría del objeto puro, pues al metafísico lo irreal le interesa en función de lo real. Como dice Millán-Puelles, esa división es “de una primordial relevancia para una teoría del objeto puro

¹ Este artículo es la segunda parte de otro publicado en *Anuario Filosófico* (1994) que trataba sobre la noción del ente de razón. La tercera, referente a la etiología del ente de razón, aparecerá este año en *Philosophica*. Los tres no pretenden ser más que una exposición del pensamiento de A. Millán-Puelles sobre estos temas.

que, como la que aquí se presenta, está basada en el realismo metafísico y pretende a su modo servirle de fundamento².

Sabemos que todos los entes de razón se caracterizan por su imposibilidad de existir. Sabemos también que esa imposibilidad es debida a la respectiva quiddidad de cada uno de ellos. Ahora bien, ¿a qué obedece la imposibilidad impuesta por la quiddidad? No se debe siempre a lo mismo. Hay casos en los que se da transobjetualmente algo en lo cual está a su vez dada la absoluta ineptitud para existir. Eso es lo que se quiere afirmar cuando se asegura, por ejemplo, que la ceguera es un ente de razón con fundamento *in re*, pues con ello se quiere decir que se da, o puede darse, transobjetualmente algo en lo cual está dada la ineptitud para ver. Precisamente por eso, se dice que hay, o puede haber, ceguera. Y no hay en ello contradicción alguna, “pues no se da ninguna contradicción entre la imposibilidad de que los entes de razón sean transobjetuales y la posibilidad de que sea transobjetual su fundamento. Para que tal contradicción se diera, sería preciso que se confundieran entre sí el ente de razón y el fundamento del ente de razón. Lo que en el caso de los *entia rationis* con fundamento *in re* se halla provista de valor transobjetual es el fundamento de estos entes, no los entes así fundados³”.

Hay, pues, casos en los que se da transobjetualmente algo en lo que a su vez se da la absoluta ineptitud para existir. Pero hay casos en los que no se da transobjetualmente nada en lo que esté dada esa ineptitud para ser. Es lo que sucede, por ejemplo, con las quimeras, que son entes imposibles, pues son quiddidades disyuntas, esto es, quiddidades que se componen de elementos o notas que se oponen, excluyéndose mutuamente. Obviamente, no hay fundamento *in re* para tales entes, pero algún fundamento ha de haber, por aquello de que *nihil sine ratione sufficiente*. ¿Cuál puede ser ese fundamento? “La cuestión de este fundamento no ha sido suficientemente examinada en la doctrina escolástica acerca de lo irreal, y fuera de ésta todavía menos⁴”. Lo poco que se ha dicho puede reducirse a dos respuestas: la de un tomista de nuestro siglo, J. Gredt, para quien ese fundamento se encuentra en nuestro capricho; la de Suárez, que cree

² A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, 512.

³ A. Millán-Puelles, 493.

⁴ A. Millán-Puelles, 494.

que ese fundamento hay que buscarlo en la fecundidad de nuestra potencia intelectualiva.

J. Gredt asegura que el ente de razón que carece de apoyo real se funda en nuestro capricho, *fundatur in libidine nostra*⁵. Viene a coincidir así con lo que dice Spinoza acerca del *ens fictum* (aunque en la terminología de Spinoza el *ens fictum* va por un lado y el *ens rationis*, por otro). Efectivamente, del *ens fictum* dice Spinoza que “excluye la percepción clara y distinta, ya que el hombre, en virtud de su mera libertad, y no de un modo inconsciente, como en las falsedades, sino, de propósito y a sabiendas, une lo que quiere unir y separa lo que quiere separar”⁶. Queda claro, pues, que con la expresión *ens fictum* Spinoza designa las construcciones y destrucciones mentalmente resultantes de la libertad humana. Por supuesto, en la terminología de Spinoza el *ens rationis* no tiene nada que ver con el *ens fictum*. Cada uno va por su lado. De todas maneras, dice Millán-Puelles, “eso no impide que sea lícito atribuir los defectos de la concepción spinoziana del ente fingido a la tesis según la cual es el capricho humano lo que explica que se formen entes de razón sin fundamento *in re*. Esta tesis y la concepción spinoziana del ente fingido coinciden en poner en la voluntad el fundamento de las construcciones (y destrucciones) arbitrariamente llevadas a cabo por la facultad intelectualiva, y esta coincidencia justifica por sí sola una crítica radicalmente común”⁷. ¿Cuál es esa crítica? En sustancia ésta: para querer efectuar las arbitrarias uniones y desuniones “hace falta, como algo previo, haberlas hecho ya objeto de representación. Lo cual... sólo puede tener por base a la propia facultad intelectualiva, que es la que, previamente a la facultad de querer, lleva a cabo la representación indispensable para ese mismo ejercicio”⁸. Dicho de otra manera, no estamos forzados a reeditar los conceptos exactamente en la misma forma en que previamente los hemos pensado. Podemos unir y separar los datos inteligibles, de tal suerte que queden conectados los que antes estaban inconexos y que resulten dispersos los que estaban unidos. Esta libertad de asociación de los conceptos “no puede pertenecer a la voluntad, antes bien, ha de anteceder a todas

⁵ J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelicae-thomisticae*, I, 89, n. 110.

⁶ Spinoza, *Cogitata metaphysica*, I, 1, Carl Winters, Heidelberg, I, 233.

⁷ A. Millán-Puelles, 496.

⁸ A. Millán-Puelles, 495-496.

las libres voliciones en las cuales queremos unir o separar, a nuestro antojo, materiales... inteligibles con los que ya contamos, pues no cabe querer esas uniones y esas desuniones sin haberlas representado (*nihil volitum quin praeognitum*) de tal manera que las que podemos hacer por virtud de una libre decisión no son sino reediciones de las que ya hemos hecho en forma deliberada”⁹.

Más acertada es la tesis de Suárez. Según él, el fundamento de los entes de razón sin fundamento *in re* no hay que ponerlo en la voluntad, sino en la potencia intelectual: la causa para formar entes de razón sin fundamento *in re* “es debida a una cierta fecundidad del entendimiento, que tiene el poder de constituir con verdaderos entes otros que son fingidos, uniendo partes que no son susceptibles de composición *in re*, como cuando finge la quimera o algo similar, forjando así los entes de razón denominados imposibles o prohibidos”¹⁰. Por eso, por poner el fundamento no en el capricho de la voluntad, sino en la fecundidad del entendimiento, la tesis de Suárez es más rigurosa que la de J. Gredt.

No se trata, sin embargo, de una tesis inmune a toda crítica. Para empezar, no está exenta de cierta ambigüedad, pues, bien mirado, lo que Suárez demuestra no es que esas entidades se “deban en último término a la fecundidad de la potencia intelectual, sino que esta fecundidad dimana del poder que el entendimiento tiene para hacer tales enlaces. Este poder es una independencia operativa respecto de la posibilidad transobjetual de sus propias síntesis conceptuales. También cabe llamarlo *libertad* y, tal como se explicó al hacer la crítica de la concepción spinoziana del *ens fictum*, se trata, indudablemente de una efectiva libertad, mas no de una libertad que pertenezca a la facultad de querer, lo cual hace patente que no estriba en ningún capricho”¹¹.

2. La distribución del *ens rationis* atendiendo a la diversidad de las quiddidades mismas que carecen de aptitud para existir, es decir, atendiendo a las posibilidades cardinales de que una quiddidad sea imposible da lugar a la *negatio* (subdividida en mera negación y privación) y la *relatio*. A esta división se refiere Santo Tomás en un famoso texto citado siempre por todos los tratadistas de este asunto

⁹ A. Millán-Puelles, 463-464.

¹⁰ F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. LIV, sect. 1, § 8.

¹¹ A. Millán-Puelles, 496-497.

que dice: “Lo que es de razón tan sólo no puede ser sino doble. Pues toda posición absoluta significa algo existente en la naturaleza de las cosas”¹². Por supuesto, después de cuanto se lleva dicho, se comprende que el *aliquid in rerum natura existens*, aunque literalmente debe traducirse por *algo existente en la naturaleza de las cosas*, sería mejor traducirlo por *algo que puede existir en la naturaleza de las cosas*. La razón está en que el término *existente* en castellano significa *algo que en acto existe*, siendo así que debe significar *algo que puede existir*, pues eso es lo que se contrapone a lo que es de razón tan sólo, a lo que tan sólo es objetual, esto es, objeto de intelección. Ahora bien, si toda posición absoluta significa algo que puede existir, todo lo que se opone a una posición absoluta no puede existir. Pero a la posición absoluta cabe oponerse de dos maneras, según que se enfatice el término *posición* o el término *absoluto*: así, si se subraya el término *posición*, tenemos la *negatio*, que es la falta de una posición absoluta; si se subraya el término *absoluto*, tenemos la *relatio*, que es una posición no absoluta, sino relativa o conectiva.

Millán-Puelles admite esta distribución, pero haciendo la salvedad de que no divide el ente de razón en toda su latitud, sino tan sólo el ente de razón con fundamento *in re* (con la excepción de la relación sin fundamento). Viene así a coincidir con Suárez, pues también éste piensa que lo dividido en mera negación, privación y relación es el ente de razón con fundamento *in re*. Pero el argumento en que se apoya Millán-Puelles no es el argumento en que se basa Suárez. Este piensa que el ente de razón con fundamento *in re* “sirve de algún modo para las ciencias y los conocimientos de las cosas tal como pueden darse en los hombres, pudiendo de esta suerte ser objeto de ciencia y de enseñanza; por lo tanto, dado que se trata de una división científica, se propone legítimamente sólo para ese ente de razón, ya que la otra clase de ente de razón meramente ficticio es completamente accidental y puede multiplicarse hasta el infinito”¹³.

Millán-Puelles opina que semejante razonamiento no prueba lo que trata de demostrar, “pues hay en él un tácito supuesto inadmisiblemente, a saber, que sólo el ente de razón con fundamento real es divisible científicamente. Este supuesto es necesariamente falso; si fuese verdadero, no sería científica la división del ente de razón en posee-

¹² Santo Tomás, *De veritate*, q. 21, a. 1 c.

¹³ F. Suárez, disp. LIV, sect. 4, § 10.

dor de fundamento real y desprovisto de esta clase de fundamento, pero entonces no podría ser tampoco científica la afirmación de que sólo el ente de razón se encuentra en el primer caso puede dividirse de una manera científica”¹⁴.

Pero, aunque el razonamiento de Suárez no sea válido, es válida la tesis que con él pretende demostrar. Lo único que sucede es que debe probarse mediante otro razonamiento, que, según Millán-Puelles, es “la imposibilidad de incluir las quiddidades paradójicas en algunos de los grupos establecidos al dividir el ente de razón en mera negación, privación y relación”¹⁵.

Con frecuencia se encuadran las quiddidades paradójicas o quiméricas dentro del grupo de las negaciones en el sentido de las faltas de ser. Tal encuadramiento, aunque no haya sido mantenido por todos los representantes de la doctrina tradicional del ente de razón, ha sido afirmado por la mayor parte de ellos, entre los que se cuentan nada menos que Suárez, Araujo y Juan de Santo Tomás.

Los argumentos de Suárez en favor del encuadramiento de las quimeras dentro de las negaciones (sin tener ahora en cuenta los argumentos que también mantiene para la tesis contraria, porque su postura es en esto un poco vacilante) son dos. El primero dice sencillamente: “Dado que estos entes ficticios son absolutamente no-entes quedan legítimamente encuadrados dentro de la negación”¹⁶. Millán-Puelles cree que semejante argumento no es admisible. “Sólo cabe aceptarlo si se identifican entre sí el sujeto de atribución de la carencia de ser y esta misma carencia. Lo carente o falta de ser no es la carencia o falta respectiva, ni siquiera en el caso de lo absolutamente desprovisto de ser, que es el caso en el que se encuentran los objetos quiméricos. Suárez tiene razón en afirmar la imposibilidad total de los *entia ficta simpliciter*, no al sostener que consisten en negaciones, puesto que nunca, según acaba de exponerse, es el sujeto de atribución de una carencia la carencia atribuida a ese sujeto. Un polígono redondo es un objeto al que sin duda debe atribuirse una falta total de ser, pero no menos indudablemente debe

¹⁴ A. Millán-Puelles, 510-511.

¹⁵ A. Millán-Puelles, 511.

¹⁶ F. Suárez, disp. LIV, sect. 4, § 10.

asimismo admitirse que, justo en tanto que objeto, es diferente de esa falta total”¹⁷.

El segundo argumento de Suárez dice que “a veces, para explicar por una especie de concepto simple una negación compleja e imposible, se fingen estos entes imposibles. Por ejemplo, para explicar la imposibilidad de que un caballo sea un león, el ente que es concebido a modo de caballo y de león al mismo tiempo, decimos que es ficticio, y lo llamamos quimera o algo semejante. Igualmente, para poner de relieve que es necesaria esta negación, “el buey puede volar”, aprehendemos un buey volando como algo imposible y como un ente de razón”¹⁸. Tampoco a este argumento le concede Millán-Puelles validez. Desde luego, es cierto que el concepto del caballo-león o el del buey-volante son puros imposibles. Pero de ahí no se sigue que estos puros imposibles sean o consistan en negaciones, entendiendo por ellas unas faltas totales o absolutas de ser. Los imposibles “no son las puras o completas faltas de posibilidad que debemos atribuirles; y no son estas faltas porque son, justamente, los respectivos sujetos de atribución”¹⁹.

No es más afortunado Araujo. Según él, los entes quiméricos constituyen una especie de negación, pues, después de afirmar que “la esencia de la negación consiste en “la remoción de una entidad real”²⁰, añade que esa remoción “puede ser simple, como la significada con el término “no-ente”, o forjada por modo de una composición antitética, como un monstruo compuesto de diversas especies”²¹. La quimera es, pues, una suerte de negación, pero es además una negación infundada, pues “las cosas con las que se confecciona la quimera, dice Araujo, más bien fundamentan su mutua repulsión, porque son antitéticas e ineptas para la síntesis que con ellas finge el entendimiento”²². Millán-Puelles no está de acuerdo en que las composiciones antitéticas hayan de ser consideradas como una es-

¹⁷ A. Millán-Puelles, 507.

¹⁸ F. Suárez, disp. LIV, sect. IV, §. 10.

¹⁹ A. Millán-Puelles, 507.

²⁰ F. Araujo, *Commentariorum in universam Aristotelis metaphysicam*, lib. III, q. 1, a. 5. Ver mi libro *El ente de razón en Francisco de Araujo*, Eunsa, Pamplona, 1972.

²¹ F. Araujo, lib. III, q. 1, a. 5.

²² F. Araujo, lib. III, q. 1, a. 4.

pecie de la negación, pues “lo admisible para el *non-ens* no es aceptable para las composiciones antitéticas... En efecto, dada la irrestricta universalidad –trascendentalidad– del ente, el no-ente no sólo incluye todo aquello a lo que el ser le falta, sino asimismo toda falta de ser, también la misma que conviene al no-ente, pero las quiddidades quiméricas o composiciones paradójicas no están en el mismo caso: ninguno de sus elementos, ni su síntesis tienen la irrestricta universalidad positiva del concepto del ente ni la irrestricta universalidad negativa del concepto del no-ente”²³.

Juan de Santo Tomás no se encuentra en mejor situación, porque ningún argumento nuevo añade a lo dicho por Araujo en este punto²⁴. Contra él son, pues válidas las críticas dirigidas a Araujo, así como a Suárez (cuando Suárez se muestra partidario de reducir las quimeras a negaciones, claro está).

Las quiddidades paradójicas no pueden ser encuadradas, pues, entre las negaciones. Pero tampoco pueden ser incluidas entre las relaciones de razón, tanto si tienen fundamento *in re* como si carecen de él. Que no sean relaciones de razón con fundamento real, se comprende fácilmente, pues ese tipo de quiddidades, son quiddidades divididas contra sí mismas, y en consecuencia carecen de fundamento real. Que no son relaciones de razón sin fundamento real sale del hecho de que, si bien entre los elementos de que se componen se da una relación de razón de exclusión mutua, tal relación no es ninguno de los elementos de la síntesis.

Las quiddidades paradójicas o quimeras son irreductibles, es decir, no encajan ni en la negación, ni en la relación. En consecuencia, la división del *ens rationis* en *negatio* y *relatio* no es una división que cubra la entera latitud del ente de razón. Se hace preciso afirmar que las quiddidades paradójicas constituyen un tercer tipo de entes de razón. “También ellas se oponen a la *positio absoluta*, mas no por ser negaciones concebidas como si fuesen posiciones, sino por ser, formalmente hablando, composiciones imposibles concebidas como posibles”²⁵.

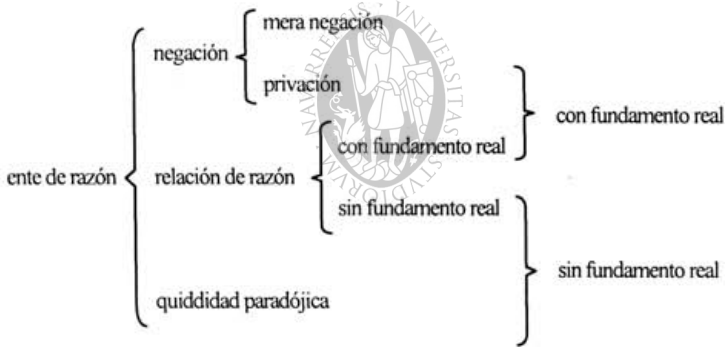
²³ A. Millán-Puelles, 508.

²⁴ Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus thomisticus*, Logica, pars II, q. 2, a. 1 y q. 17, a. 2.

²⁵ A. Millán-Puelles, 514.

Aquí no terminan las dificultades para la división del ente de razón en *negatio* y *relatio*, pues esa distribución no sólo no es divisiva del ente de razón en toda su amplitud. Siquiera lo es del sector ente de razón con fundamento *in re*, o del sector del ente de razón sin fundamento *in re*. El motivo está en que, como luego veremos, hay dos clases de relaciones irreales: unas, sin fundamento *in re*, y otras con fundamento *in re*. Por lo cual, si la división *negatio* y *relatio* es una subdivisión de los entes de razón con fundamento *in re*, deja fuera las relaciones irreales sin fundamento; si es una subdivisión de los entes de razón sin fundamento, desatiende las relaciones irreales con ese fundamento. Ahora bien, tan apodícticamente irreales son las dotadas de fundamento real como las carentes de él.

Si se quiere dividir, pues, el ente de razón en toda su amplitud, no queda más remedio que proponer otra división. Millán-Puelles propone la que se recoge en el siguiente esquema:

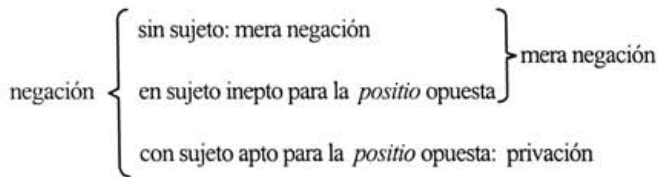


2. Las negaciones.

Se entiende por negación la carencia de una determinación positiva (independiente de que su sujeto sea apto o inepto para poseerla). Puede parecer que en ocasiones las negaciones no son carencias de determinaciones positivas, sino de determinaciones que son a su vez negaciones, como cuando decimos, por ejemplo, que la salud es la falta de enfermedad, o que la perfección es la carencia de imperfección, etc. Pero sólo lo parece, porque, bien mirado, también ahí las negaciones son carencias de determinaciones positivas. Para comprenderlo, basta con entender que en la negación de la negación hay

una *negatio negans* (la negación que niega) y una *negatio negata* (la que por ella es negada). Pues bien, cuando una negación (*negatio negans*) excluye a otra (*negatio negata*) las determinaciones negativas (*negatio negata*) son concebidas por nuestro entendimiento como si fueran positivas (forjándose así los entes de razón) con lo que lo negado es positivo en tanto que así concebido. Cuando decimos, por ejemplo, que la salud es una falta de enfermedad, estamos concibiendo la enfermedad, que es una negación (de salud) como si fuera una posición (de falta de salud). Aquí lo que la *negatio negans* inmediatamente excluye son determinaciones negativas, pero concebidas como positivas. No ocurre lo mismo con la *negatio negata*, pues lo que ella inmediatamente excluye son determinaciones positivas, pero de suyo positivas y no sólo en virtud de una concepción. Semejantes determinaciones positivas también quedan excluidas por la *negatio negans*, aunque no de manera inmediata, sino de modo mediato, a través de la *negatio negata*. La negación es, pues, siempre la falta de una determinación positiva, inmediata o mediata-mente.

Esto supuesto, ¿cuáles son las especies de la negación, como quien dice de la carencia, pues eso es lo que en sentido estricto significa la negación? Los más señalados representantes de la doctrina escolástica del *ens rationis* suelen distribuir la negación según el siguiente esquema:



Entre los ejemplos de negación sin sujeto presenta Suárez la nada (“la misma nada es una cierta negación concebida sin inherencia en cosa alguna”²⁶) pero también los entes imposibles, pensados como sustancias, el espacio y el tiempo imaginarios como fingidos sin sustrato alguno. Se equivoca Suárez²⁷.

²⁶ F. Suárez, disp. LIV, sect. 5, § 24.

²⁷ F. Suárez, disp. LIV, sect. 5 § 24.

Por lo que se refiere a la nada, si fuera una carencia, habría de ser una carencia absoluta. Mas una carencia absoluta es imposible, si es verdad que la nada no se da en ningún sujeto. “La imposibilidad de que la nada absoluta sea un caso de negación... se debe a que su concepto no pone ningún fundamento *in re* por virtud del cual se justifique o explique de algún modo el respectivo ente de razón. A diferencia de todas las negaciones, la nada absoluta no puede poseer ninguna clase de fundamento *in re*, porque todo fundamento de esta índole es sujeto de alguna determinación positiva... y ello le inhabilita para que en él se dé la absoluta carencia en que la omnimoda nada habría de consistir si fuese verdaderamente una carencia”²⁸. La nada absoluta no es carencia o *negatio*, porque la carencia absoluta es imposible.

La nada absoluta es “una quiddidad paradójica, dividida contra sí misma, como el círculo cuadrado, la materia sin extensión, etc. Y, efectivamente, en la nada absoluta todo está puesto y todo está negado. La “falta de todo sujeto de falta... no podría tener sujeto alguno y, de este modo, habría de negarse todo sujeto (y, en consecuencia, todo, ya que, al excluirse los sujetos, quedarían *eo ipso* eliminadas también todas las determinaciones), pero, a la vez, habría de ponerse algún sujeto (y, junto con él, las determinaciones respectivas) por tratarse precisamente de una falta”²⁹. Dicho de otra manera, “es verdad que no se da en ningún sujeto, mas no es verdad que consista en una *negatio*, sino que es un puro *negativum* radicalmente imposible... por cuanto lo concebimos como lo carente de todo: de una lado, como el sujeto, meramente fingido, del total o absoluto carecer y, de otro y a la vez, como ningún sujeto, ya que también la índole misma del sujeto es una de las cosas que le falta”³⁰.

Por lo que respecta a los entes imposibles que fingimos al modo de sustancias, tampoco tienen sustrato alguno, pero no porque las concebimos como *negaciones* sin sujeto, sino porque las concebimos como sustancias y no como determinaciones de ellas. Tal es el caso, por ejemplo, del monstruoso animal compuesto de león, cabra y dragón. Ese animal no es concebido como una *negatio*, sino como un triple *positivum*, si bien es cierto que es también (o sea, no exclu-

²⁸ A. Millán-Puelles, 519-520.

²⁹ A. Millán-Puelles, 520.

³⁰ A. Millán-Puelles, 522.

sivamente) un triple *negativum*, con lo cual viene a ser en definitiva una composición imposible o quiddidad paradójica. Y lo mismo ocurre con las demás quiddidades paradójicas, aunque no las finjamos al modo de sustancias, sino de accidentes, esto es, al modo de quiddidades dadas en un sustrato que es asimismo fingido.

Por su parte, el espacio y el tiempo imaginarios tampoco son negaciones, sino *negativa* y, a la vez, *positiva*, es decir, composiciones imposibles, meras quiddidades paradójicas, y no pueden, por tanto, ser verdaderos ejemplos de negaciones sin sujeto alguno.

Las negaciones sin sujeto no son, pues, verdaderos casos de negaciones, sino de composiciones imposibles. Dentro de la *negatio* sólo deben quedar, por tanto, incluidas las negaciones en un sujeto. Cuando eso sucede, el sujeto de la falta carece siempre de la determinación positiva a la que la falta se opone. Ahora bien, puede carecer además de aptitud para poseerla, o bien no carecer de esa aptitud: a la primera se le da el nombre de mera o simple negación; a la segunda, de privación. De esta suerte, la mera o simple negación es una carencia necesaria, porque su sujeto no tiene aptitud alguna para la determinación positiva opuesta. Así, la carencia de vista en la piedra es necesaria, porque la piedra no tiene aptitud alguna para ver, no porque le falte, sólo de hecho, la facultad visiva. En cambio, la privación es una carencia contingente, porque su sujeto está capacitado para la determinación positiva opuesta. Así sucede, por ejemplo, en el hombre, que, si es ciego, no lo es por su índole humana, sino por algo distinto de esa índole, capacitada en principio para la visión.

Para evitar estos defectos, Millán-Puelles propone esta otra clasificación:

negación	{	en sujeto inepto para la opuesta determinación positiva: mera negación
		en sujeto apto para la opuesta determinación positiva: privación.

3. Las relaciones de razón.

Para que una relación sea real, es necesario que sea real el fundamento y los extremos de la relación, de suerte que si no se cumple alguna de esas dos condiciones la relación deja de ser real (con tal de que se haya llevado a cabo la objetivación, claro está). Por eso, cabe que las relaciones sean irreales, por falta de realidad en los extremos, o por falta de realidad en el fundamento. Desde este punto de vista, cabe hablar de relaciones bipolarmente irreales, unipolarmente irreales y de relaciones que, aun siendo bipolarmente reales, carecen, sin embargo, de fundamento real. Millán-Puelles cree, no obstante, que esta clasificación no es enteramente satisfactoria, porque sólo en un caso se atiende al fundamento de la conexión. Pero, según él, al fundamento debe atenderse en todos los casos, puesto que al metafísico lo irreal le importa en función de lo real. De aquí que la división más relevante sea la que clasifica las relaciones irreales en dos grupos: el de las que no tienen ningún fundamento real y el de las que cuentan con algún fundamento *in re*.

Dentro del grupo de las relaciones irreales sin fundamento *in re*, caben aún ulteriores subdivisiones si nos fijamos en los polos de la relación, que pueden ser coexistentes o no. La falta de coexistencia en los polos puede deberse, primero, a que los dos polos son irreales, sin que irreales quiera decir entes de razón, pues basta con que sean fácticamente inexistentes. Por ejemplo, la relación entre dos centauros carece de fundamento *in re* y se da entre dos polos irreales, pero también carece de fundamento *in re* y se da entre dos polos irreales la relación entre dos objetos posibles, ninguno de los cuales está efectivamente existiendo. La falta de coexistencia puede deberse, en segundo lugar, a que un polo es irreal, sin que ser irreal signifique, tampoco aquí, ser un mero ente de razón, pues basta con que no exista de hecho. Por fin, la falta de coexistencia puede deberse a que se trata de un sólo polo real, aunque captado conceptualmente como dos. Se trata aquí de lo que en la teoría de las distinciones se denomina *distinción de razón racionante* o *distinción de razón sin fundamento in re*. Es la que se da, por ejemplo, entre el sujeto y el predicado de una proposición tal como “el hombre es el hombre”.

En todos estos casos se trata de relaciones irreales sin fundamento real que no tienen polos coexistentes. Pero caben también relaciones irreales sin fundamento *in re* con los polos coexistentes.

Son las *denominaciones extrínsecas*, que tienen por sujeto algo real y por término alguna forma, asimismo real, extrínsecamente denominativa de ese mismo sujeto, tal como la denominación de ser visto, ser querido, etc. Como la aplicación o unión de la forma extrínseca denominativa al sujeto por ella denominado no es nada real, la relación de este sujeto a esa forma es irreal también.

Por lo que toca a las relaciones irreales con fundamento *in re*, pueden subdividirse según que su fundamento inmediato sea una cosa tomada en intención directa, esto es, en su propio ser, o en una intención refleja, es decir, en su situación de intelectualmente conocida. En el primer caso se encuentra la *distinción de razón racionada* o *distinción de razón con fundamento in re*; en el segundo, las relaciones habitualmente designadas con el nombre de *secundae intentiones*.

La distinción de razón con fundamento real es la que se da entre dos conceptos de una y la misma cosa, pero que difieren intrínsecamente entre sí, como son, por ejemplo, el *lucero de la mañana* y el *lucero de la tarde*. Esa diferencia intrínseca está fundada en la cosa misma, que, sin dejar de ser una y la misma, se presta, por la riqueza de su ser, a diversificarse conceptualmente ante nuestro entendimiento. Pero, además de esa capacidad de la *res* misma para su difracción en una pluralidad de aspectos, se requiere también la limitación de nuestro entendimiento, incapaz de agotar en un solo concepto la riqueza de un ser. Por lo tanto, el motivo de que una y la misma cosa se presente de diversas maneras a nuestro entendimiento no está sólo en la cosa misma entendida, sino también en la limitación del intelecto del hombre.

Cuando quiere ilustrar su distinción entre sentido (*Sinn*) y referencia o denotación (*Bedeutung*) Frege utiliza el mismo ejemplo que acabamos de citar del lucero; y dice que se trata de dos expresiones que tienen distinto sentido, pero la misma referencia o denotación. Ahora bien, Frege se queda a medio camino en la explicación de ese hecho, porque dice que la diversidad de los sentidos, cuando la referencia o denotación permanece idéntica, es una diferencia en la manera de darse lo designado³¹. Ciertamente, eso es verdad, pero la doctrina tomista de la *distintio rationis* no se limita a poner el fun-

³¹ G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, en *Kleine Schriften*, Georg Olms, Hildesheim, 1967, 143-144.

damento de la distinción sólo en la riqueza inteligible de la cosa, sino que añade a ella la debilidad de nuestro entendimiento.

Quedan, por fin, las relaciones irreales habitualmente conocidas con el nombre de *secundae intentiones*, a las que Millán-Puelles propone llamar también relaciones irreales reflejas. Llámense como se quiera, se trata de los nexos que afectan a los objetos del conocimiento intelectual justamente en tanto que objetos de este conocimiento. Tales relaciones tienen un fundamento próximo y otro remoto: el primero lo constituyen las cosas en cuanto objetos de conocimiento; el segundo, las cosas en sí mismas o en su propio ser. Naturalmente, sólo se puede decir que las *secundae intentiones* tienen un fundamento remoto real, cuando se trata de nexos que convienen a entes reales. Cuando eso no sucede, sólo se puede hablar de fundamento remoto, pero no de fundamento remoto real. A lo sumo, cabría hablar de fundamento remoto real por analogía. Así, si ponemos en relación al centauro con las quiddidades paradójicas y decimos que el centauro es una especie del género de las quiddidades paradójicas, establecemos una relación que tiene el fundamento en el propio centauro, que no es un ente real, sino de razón. Pero, aunque no lo es, es concebido como si fuera un verdadero ente, una genuina realidad, y en este sentido se puede hablar, por analogía, de fundamento remoto real.

En otras ocasiones ni siquiera se puede hablar de fundamento remoto en sentido analógico o, si se quiere, impropio. Consideremos, por ejemplo, la proposición falsa “el olivo es una variedad de naranjo”. Por ser falsa, esa proposición carece de fundamento *in re*. Naturalmente, si ella carece de ese fundamento, también está privado de él cualquier otra proposición que, por reflexión, se pueda formar sobre ella, por ejemplo, la proposición verdadera que diga: el olivo es el sujeto de la proposición “el olivo es una variedad del naranjo”. Esa carencia de fundamento remoto, dice Millán-Puelles, le conviene a esas proposiciones *per accidens*, no *per se*³².

³² A. Millán-Puelles, 546-547.

Como resumen de lo dicho puede servir este esquema:



4. Las quiddidades paradójicas.

Son quiddidades paradójicas las que se componen de elementos o notas que se oponen, excluyéndose mutuamente, tales como los cuadrados redondos, o las sirenas o los centauros, etc. En todos estos casos se trata de unas quiddidades constituidas en virtud del enlace de unas notas que son incompatibles entre sí, y que en consecuencia carecen de toda intrínseca unidad.

Semejantes quiddidades son *entia rationis*, pero sin fundamento *in re*. “Un cuadrado que a la vez no es un cuadrado, porque es redondo, una mujer que a la vez no es una mujer, porque es un pez, etc. son ciertamente objetos desprovistos de fundamento *in re*, pero carece de esa clase de fundamento porque no puede tenerlo, y no cabe que lo posean, porque sólo en la mente pueden hallarse unidas (solidarias en cuanto miembros de una quiddidad imposible) una notas incompatibles entre sí”³³. Por tratarse de unas quiddidades compuestas de unas notas que entre sí son opuestas, los entes quiméricos carecen de fundamento *in re*, carencia que por cierto no es fáctica o eventual, sino apodíctica, por lo cual se ha de dar en todos los casos de quiddidades paradójicas. Lo que impide que las entidades quiméricas tengan o puedan tener un fundamento transobjetual

³³ A. Millán-Puelles, 489.

es el carácter intrínsecamente dividido de las correspondientes quiddidades, su intrínseca disyunción.

De que carezcan de fundamento *in re* no se sigue que sean entes de razón más imposibles (como entes) que los que tienen fundamento *in re*. Tan imposibles (como entes) son los unos como los otros. Por eso, resulta incongruente reservar para ellos, tal como hace Suárez, el nombre de “entes imposibles”³⁴. Otro tanto parece que debe decirse del hecho de que los entes quiméricos sean considerados, también por Suárez, como “enteramente fingidos por el entendimiento sin ningún fundamento en la realidad”³⁵, pues tampoco en los otros entes de razón hay algo que no esté fingido por el entendimiento.

Con todo, parece haber una cierta dosis de verdad en la observación de Suárez. El propio Tomás de Aquino había hecho ya una advertencia similar, pues, según él, hay tres tipos de entes: “Unos, que, según todo su ser, se hallan totalmente fuera del alma, siendo así entes completos, como un hombre, una piedra; otros, que nada tienen fuera del alma, como los sueños y la imaginación de la quimera; y otros que tienen fundamento real fuera del alma, pero reciben de una operación de ésta un complemento ideal, en lo concerniente a lo que en ellos es formal, como sucede con lo universal, pues, aunque la índole humana es algo transobjetual, no tiene en ese algo el carácter de lo universal, ya que fuera del alma no se da ninguna índole humana común a muchos seres”³⁶. La calidad de *omnino ficta* atribuida por Suárez a los *entia rationis* del tipo de la quimera equivale al *nihil habent extra animam* asignado por Tomás de Aquino a la imaginación de la quimera y a los sueños. Prescindiendo de lo desacertado que resulta equiparar los sueños con la quimera (pues aquéllos son fácticamente inexistentes, mientras que ésta lo es apodícticamente) es indudable que para la ficción de la quimera no se da nada *extra animam*, mientras que para los entes de razón con fundamento *in re* cabe algo extraanímico (justamente ese fundamento).

Ese carácter de *omnino ficta* que conviene a las quiddidades paradójicas permite comprender la casi nula atención prestada a este

³⁴ F. Suárez, disp. LIV, sect. 1, n. 8.

³⁵ F. Suárez, disp. LIV, sect. 4, n. 2.

³⁶ Santo Tomás, *In I Sententiarum*, dist. 19, q. 5, a. 1.

tipo de ente de razón por la doctrina escolástica. Se explica así que haya olvidado hacer dos importantes distinciones: una, entre quiddidades abiertamente paradójicas y paradójicas de una manera latente; otra, entre quiddidades paradójicas que tienen la apariencia de poseer fundamento real y quiddidades paradójicas que carecen de semejante apariencia.

Son quiddidades abiertamente paradójicas aquéllas en cuyo concepto se nos hace patente, de un modo explícito, la mutua incompatibilidad de sus notas constitutivas. Por el contrario, son quiddidades latentemente paradójicas aquéllas cuyo concepto no manifiesta de una manera inmediata la mutua incompatibilidad de sus notas, pero puede ponerse de manifiesto de una manera mediata, esto es, por virtud de una demostración. Un ejemplo de ello sería el de un triángulo euclidiano cuya suma angular sea inferior o superior a 180° , pues, aunque en el concepto de triángulo euclidiano no entre el valor de la suma de sus ángulos, cabe demostrar que esa figura posee ese valor angular, con lo cual tendría y no tendría a la vez ese valor. Otro ejemplo sería el de un hombre carente de la capacidad de reír (o de llorar), puesto que, aunque la aptitud radical para la risa no está incluida en el concepto de hombre, es una propiedad transobjetual de la índole humana, por lo que el hombre tendría a la vez y no tendría esa capacidad.

También es de sumo interés la distinción, “nunca propuesta hasta ahora”³⁷, entre quiddidades abiertamente paradójicas que tienen la apariencia de poseer fundamento real y las que adolecen de esa apariencia.

En el primer caso se encuentran las ficciones que hacen los matemáticos, cuando consideran el círculo como un polígono regular de un infinito número de lados, cuando definen la línea como una circunferencia de radio infinitamente grande, el punto como una circunferencia de radio infinitamente pequeño, etc. Semejantes quiddidades no pueden tener un verdadero fundamento real, pues un polígono que es un círculo, una recta y un punto que son una circunferencia son evidentemente paradójicas. Sin embargo, parecen tenerlo, dada su creciente aproximación al límite. Pero sólo parecen tenerlo, pues en cada una de las tres ficciones señaladas la creciente aproximación al límite es inagotable, es decir, nunca se llega a al-

³⁷ A. Millán-Puelles, 500.

canzar (la infinita cantidad de lados, un radio infinitamente grande o infinitamente pequeño es una cantidad y un radio a los que nunca se llega). Por lo cual, nunca hay una identidad con ese límite, y en consecuencia jamás estará dado *a parte rei* un fundamento que justifique concebir una circunferencia como un genuino polígono, como una verdadera línea recta, como un auténtico punto. Hay un efectivo fundamento *in re*, por ejemplo, en la ceguera, porque ahí puede darse transobjetualmente algo en lo cual esté dada la ineptitud para ver. Pero en las ficciones señaladas no se da transobjetualmente algo en lo que esté dada la identidad de la circunferencia con el polígono, o con la línea recta, o con el punto. Lo único que se da es una inagotable aproximación, que es tomada como si fuese una identidad con él. Por eso, a estas entidades es a las únicas a las que se les aplica con justicia la calificación de *omnino ficta*, atribuida por Suárez, como ya vimos, a todos los entes de razón sin fundamento real, esto es, a todas las quiddidades paradójicas o quiméricas.

Pero hay otras ficciones matemáticas que no están en el mismo caso. Así, las magnitudes negativas carecen de semejante apariencia de fundamento real. Esa magnitudes, en tanto que negativas, son entes de razón, concretamente, son privaciones. Pero no son entes de razón con fundamento real meramente aparente, sino al igual que las demás privaciones, como la ceguera, la ignorancia, la enfermedad, etc., con verdadero fundamento real.

José Luis Fernández-Rodríguez
 Departamento de Filosofía
 Universidad de Navarra
 31080 Pamplona España
 e-mail: jlfernández@unav.es