

LA ONTOLOGÍA SUARECIANA DE LA CONTINGENCIA

Antonio M. Martín Morillas

Sumario: El teólogo, jurista y filósofo Francisco Suárez (1548-1617) esboza una rigurosa ontología de la contingencia en las 'Disputaciones metafísicas', su obra metafísica fundamental. La modernidad del tratamiento suareciano del ser contingente pasa a menudo inadvertida bajo el ropaje de su lenguaje escolástico. Esta contribución ofrece una lectura de algunos pasajes relevantes de ese texto en los que des- punta el análisis del ser contingente finito, con el objetivo de señalar su importancia como clave interpretativa del pensamiento del autor y de su influencia en el desarrollo de la filosofía moderna. Se incluye un apéndice sobre las '24 tesis tomistas y suarecianas'.

Summary: The theologian, jurist and philosopher Francisco Suarez (1548-1617) outlines a rigorous ontology of contingency in the 'Metaphysical Disputations', his fundamental work in metaphysics. The modernity of Suarezian treatment of contingent being is often unnoticed under the clothing of its Scholastic language. This paper offers a reading of some relevant passages where the analysis of finite contingent being arises in that text, in order to point out its importance as an interpretative clue of the author's thinking and his influence in the development of modern philosophy. An appendix is included on the '24 Thomist and Suarezian theses'.

Palabras clave: Contingencia, necesidad, finitud, analogía, individuación, temporalidad, existencia, posibilidad, modalidad, relación, efecto, ente real, ente de razón, tesis tomistas, tesis suarecianas.

Key words: Contingency, necessity, finitude, analogy, individuation, temporality, existence, possibility, modality, relation, effect, real being, reason being, Thomist theses, Suarezian theses.

Fecha de recepción: 19 octubre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 30 noviembre de 2017

1. Introducción

Las "Disputaciones metafísicas" (*Disputationes Metaphysicae*) [DM]¹ de Francisco

¹ Aquí mencionamos la obra con la abreviatura DM. Su título original completo en latín es: *Metaphysicarum disputationem in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur* ('Disputaciones metafísicas, en las que se trata ordenadamente de toda la teología natural y se discute acerca de todas las cuestiones sobre los doce libros de metafísica de Aristóteles'). Ediciones principales de las DM: cf. F. VOLPI (ed.), *Enciclopedia de obras de filosofía*, Herder, Barcelona 2005, Vol. 3, 2070-2073. Ediciones resumidas en español: F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid 2011, 67-302; C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, BAC, Madrid 1986, 458-730. En este artículo

Suárez (Granada, 1548 – Lisboa, 1617), publicadas en dos tomos en 1597 en Salamanca, son un tratado sistemático de metafísica escolástica dividido en 54 “disputaciones”, famoso entre otros motivos por haber sido el primero en abandonar el método del comentario y la ordenación de la “Metafísica” de Aristóteles. Se conviene en que supone la síntesis más importante de la Escuela de Salamanca del siglo de oro español, de la Segunda Escolástica europea (ss. XVI-XVII) e incluso de todo el Escolasticismo, así como la mayor aportación de la filosofía española al pensamiento moderno, reconocida como tal por autores que van desde Leibniz hasta Heidegger².

El género filosófico de la *disputatio* surgió de la evolución de los métodos medievales de la *lectio*, la *meditatio*, la *expositio* y la *quaestio*³. Desde antiguo, a la hora de estudiar a un filósofo o a un teólogo, era fundamental entender sus textos. Durante la Alta Edad Media (ss V-X) se desarrolló a tal efecto el método de la *lectio*, que consistía en la lectura literal y pretendidamente neutral de un texto. Dada la dificultad de una lectura completamente neutral y objetiva, empero, y dadas también las complejidades de algunos pasajes especialmente difíciles, que generaban numerosos problemas interpretativos, con frecuencia había que repetir las lecturas a fin de esclarecer el texto. De ahí surgió la *meditatio* como ampliación y profundización de la lectura. Con el tiempo, el número de autores por comprender fue creciendo y la meditación sobre los textos se mostró insuficiente. No bastaba con leer y meditar las obras de los filósofos y los teólogos, sino que también había que explicarlas. Así, los maestros “lectores” comenzaron a glosar los textos originales con sus propias explicaciones, de modo que las obras se dividían en el texto del autor y las glosas de los comentaristas, mientras que éstas últimas se subdividían en notas ‘interlineales’ (fieles a la literalidad del original) y ‘marginales’ (más libres en su interpretación del original). De la expansión de las explicaciones marginales surgiría la *expositio*, la cual se organizaba superponiendo a la lectura del original del autor un elenco de *litterae* o frases explicativas al que seguía una *sententia* con la que se formulaba la comprensión verdadera del sentido del texto. Ya en la Baja Edad Media, en el período escolástico, el desarrollo de este método expositivo daría origen al género de la *quaestio*, aplicándose sobre todo a la comprensión de textos difíciles, a la dilucidación de interpretaciones diversas de un mismo texto o al análisis de textos en los que se exponían opiniones contrapuestas de autores diferentes. Ello exigía un tratamiento en profundidad tan extenso que hubo que separar las cuestiones sobre esos puntos conflictivos de las lecturas de los originales. Sobre ese fondo, durante los ss XIII-XIV, apareció el género de la *disputatio*. Los numerosos problemas que suscitaba la comprensión de los textos se convirtieron en *quaestiones disputatae*, esto es, puntos a debatir de manera sistemática y exhaustiva (verbalmente o por escrito). Estas discusiones de la escolástica clásica se establecían entre un *defendans* y un *arguens*, quienes respectivamente afirmaban y negaban una determinada tesis fundamentando sus posiciones mediante silogismos. Las argumentaciones del rival eran sometidas a un triple

se emplea como referencia la versión completa bilingüe de Ed. Gredos en 7 tomos, según la cual se cita: F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid 1960-1966.

² Cf. M. ESCRIBANO CABEZA, “Francisco Suárez: la modernidad a disputa”: *Cultura: Revista de História e Teoría das Ideias* 32 (2013) 211-237.

³ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994, Vol. 1, 920-922.

escrutinio: admisión de las premisas consideradas verdaderas (*concedo*), negación de las premisas consideradas falsas (*nego*) y detección de las premisas consideradas ambiguas o solo aceptables en parte (*distingo*).

Con Suárez, el método de las disputaciones adquiere un perfil nuevo⁴: designa aquel modo de tratar los problemas filosóficos y teológicos que recurre a la exposición y análisis previos de todas las posiciones adoptadas acerca de ellos antes de pasar a presentar su eventual solución. Suárez rompe con el canon tradicional de las interpretaciones “en el modo del comentario” (*per modum commenti*) para ensayar un método de análisis “en el modo de la pregunta” (*per modum quaestionis*).

Las DM son la obra fundacional de una de las tres grandes corrientes (la más tardía) de la metafísica escolástica, junto con el tomismo y el escotismo: el suarecianismo o suarismo. O, si se prefiere, funda una de las cinco principales escuelas de la filosofía cristiana clásica, junto con las dos anteriores, más el agustinismo y el nominalismo. De contenido filosófico-teológico, escritas y publicadas en tiempos de la Contrarreforma (unos treinta y cuatro años después del Concilio de Trento), están concebidas como una propedéutica para el estudio de la teología y poseen una doble finalidad: primero, presentar los fundamentos de una teología natural o racional (que deben preceder al estudio de la teología sobrenatural o revelada) y, segundo, discutir (disputar) los problemas y contenidos de la metafísica aristotélico-tomista buscando su conexión sistemática y una formulación lógica precisa.

Aparte de la DM 1 (que sirve de entrada a la obra) y la DM 54 (que la abrocha), el texto se divide en dos grandes secciones⁵: DM 2-27 y DM 28-53. La primera sección versa sobre el concepto universal de ente⁶, sus propiedades y sus causas. Suárez entiende el concepto de ente (*ens*) en sentido nominal, es decir, como una cosa (*res*), y no en sentido meramente participial o verbal, enfatizando en primer lugar su unidad. Pero la unidad del ser no la concibe de manera unívoca en el plano formal (con un único y mismo significado para toda clase de entes, como Duns Escoto), sino de manera análoga en el plano objetivo (en términos de semejanza dentro de las diferencias, en la línea de Aquino). En la segunda sección, una vez establecida la “unidad de analogía” entre los entes (*analogia entis*), Suárez desarrolla el análisis de los distintos géneros de los seres y sus diferencias, esto es, las “divisiones del ser” (*divisiones entis*). La tarea de la metafísica como ‘ciencia del ser’ consiste en el estudio de las propiedades universales de todos los

⁴ Ya antes, en 1587, el dominico Diego Más había publicado en Valencia una “Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades”.

⁵ Estructura de las DM (por disputaciones): DM 1. naturaleza de la filosofía primera o metafísica / DM 2. concepto de ser y ente real (*ens reale*) / DM 3. atributos trascendentales del ser o pasiones del ente / DM 4-5. unidad en general, unidad individual y principio de individuación / DM 6-7. los universales y las distinciones / DM 8-9. verdad y falsedad / DM 10-11. bien y mal / DM 12-27. las causas (causas en general, causas material, formal, eficiente, final y ejemplar, relaciones de las causas con los efectos y de las causas entre sí) / DM 28. división del ser real en infinito y finito / DM 29-30. el ser increado infinito (existencia de Dios, esencia y atributos de Dios) / DM 31. el ser creado finito en general / DM 32. distinción sustancia-accidente en general / DM 33-36. la sustancia / DM 37-53. los accidentes / DM 54. el ente de razón (*ens rationis*).

⁶ En este escrito no se distingue entre los términos ‘ente’ y ‘ser’. Son dos traducciones del participio de presente del verbo latino *esse* (ser, estar, existir), la primera en forma participial y la segunda en forma infinitiva, pero ambas tomadas en sentido nominal. Un ser es un ente, un ente es un ser. Los dos suelen usarse como sinónimos de ‘cosa’ (*res*) (en sentido amplio, esto es, como ‘algo’ no necesariamente material). En algunos contextos, no obstante, el término ‘ser’ puede entenderse también como el todo de los entes o como equivalente a ‘realidad’.

seres o entes, si bien su objeto primero es el ente supremo o Dios. Así, doctrina del ser y doctrina de Dios (ontología y teología) son distintas, pero no independientes: la primera encuentra su continuidad y culminación en la segunda, mientras que la segunda no puede darse sin la primera. Partiendo de aquí, Suárez establece como distinción metafísica fundamental la que se da entre el ente divino *infinitum* (increado, independiente, necesario, acto puro) y el ente creado *finitum* (producido, dependiente, posible, compuesto), diferenciación que marca los dos principales momentos de esta segunda sección de las DM. Mientras que el modo de ser infinito subsistente (se acepte o no su existencia real) exige necesariamente la unidad entre su esencia y su existencia (Él ‘es’ su propio ‘existir’), en el modo de ser finito creado la esencia y la existencia están separadas (en el ser de las criaturas está siempre la posibilidad real de no existir). En síntesis, la sección primera de las DM ensaya la “vía de ascenso” desde el ente en cuanto que ente hacia el ente supremo y la sección segunda practica la “vía de descenso” desde el ente infinito hasta las criaturas finitas.

Muchos han interpretado que, como el pensamiento suareciano está impulsado por un fuerte espíritu de formalización y sistematización, la suya es una metafísica “esencialista” más bien que “existencial”. Apartándose de esa interpretación, esta contribución enfoca el tratamiento suareciano de la existencia del ser finito creado en su contingencia ontológica radical y definitoria. A nuestro juicio, aunque el formato del pensamiento expresado en las DM es logicista (elemento escotista), los contenidos de la obra tienen relevancia e intención existenciales (elemento tomista), y lo uno refuerza lo otro. Ampliando la reflexión sobre el *actus essendi* (acto de ser) de Aquino, Suárez busca fundamentar la objetividad en el conocimiento en base a un trabajo de delimitación entre los campos de la universalidad propia del entendimiento y la singularidad de lo realmente existente, pero lo hace de tal forma que establece una dialéctica entre la unificación de los conceptos objetivos mentales y la diversificación de los entes reales extramentales, demostrando así una no-dualidad y una interdependencia de fondo entre epistemología y ontología. Pensar y ser se pertenecen mutuamente, son recíprocamente referenciales, dicen lo mismo sin ser iguales.

El sustantivo “contingencia” procede del latín *contingeo*, que significa “suceder”. Es la idea, noción o concepto general de todo aquello que sucede de hecho. El adjetivo “contingente” proviene del participio de presente activo de ese verbo (*contingens-contingentis*), y alude a la cualidad, característica o rasgo más propio del hecho de haber sucedido. Entendido en forma nominal (algo parecido a como ‘caminante’ es a ‘caminar’ o ‘hablante’ es a ‘hablar’), lo contingente es lo que ha sucedido, lo “acaeciente”. En lógica y filosofía se entiende por contingencia “el modo de ser de lo que no es necesario ni imposible”, sino que “puede ser o no ser” el caso⁷. En general, la contingencia se puede predicar de los estados y modos de las cosas, los hechos y eventos o las proposiciones. Un tema discutido es el de si es correcto hablar de entidades contingentes (en cuanto que distintas de unas entidades necesarias y unas entidades imposibles), conociéndose éste como el debate en torno a las “modalidades de *dicto* (de la palabra) y de *res* (de la cosa)”. Lo contingente, lo que es del caso, tiene que ver asimismo con la casuística de

⁷ Cf. R. Audi (ed.), “Contingent”, en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, CUP, Cambridge 1999², 181-182.

todo aquello que es *ad hoc* e incluso puede adquirir la connotación de un sobrevenir por azar o de manera imprevista e inexplicable. A su vez, cobra sentido en su relación con lo necesario y lo posible, aspecto que no siempre es fácil de ver. De una parte, todo lo que es contingente es posible, pero no todo lo que es posible es contingente, pues aquello que es necesario también es posible, pero no es contingente. Por otra parte, no todo lo que no es necesario es contingente, pues lo que es imposible no es ni necesario ni contingente. Calificar algo como de contingente, por lo demás, significa señalar hacia un suceso que puede acaecer o no, un evento que puede acontecer o no, un hecho o circunstancia que puede ocurrir o no: contingencia es aquí sinónimo de “eventualidad”. También se entiende por contingente algo cuya existencia u ocurrencia depende de otra cosa: contingencia es aquí sinónimo de “dependencia”.

En el campo semántico del término contingencia, por tanto, se cruzan muchas otras voces que exhiben diferentes pregnancias de significado. Algunas de ellas son: finitud, limitación, mengua, ausencia, efectualidad, causalidad, posibilidad, modalidad, condicionalidad, relacionalidad, relatividad, dependencia, imperfección, temporalidad, transitoriedad, irrepetibilidad, autonomía, libertad, dignidad... A todos ellos se alude directa o indirectamente a lo largo de este escrito.

Según Aristóteles, lo contingente (*tò endechómenon*) es lo opuesto a lo necesario (*tò anakaíon*)⁸. Aquino comparte esa idea cuando lo define como “aquello que puede ser y que puede no ser”⁹ y la emplea para distinguir entre el *ens contingens* y el *ens necessarium*. Aquino entiende al ente contingente como aquel que no tiene el (origen de su) ser en sí, sino que lo tiene en otro, y de ahí su fórmula: “Todo ente contingente es un ‘ente por otro’ (*ens ab alio*)”. Admite también, no obstante, un elemento de necesidad dentro de la contingencia: no una necesidad absoluta sino una “necesidad *per aliud*”, una necesidad que implica a otro ser, sin que por ello la cosa pierda nada de su realidad propia. Algunos autores posteriores de extracción tomista defendieron y enfatizaron la “contingencia radical” de todo lo creado a fin de establecer una separación neta entre Creador y creación. Suárez, que se considera también seguidor de Aquino, radicalizará el elemento de necesidad (de indigencia existencial y dependencia ajena) inserto en el ser contingente justo por el motivo contrario: para resaltar la vinculación íntima entre mundo y Dios. Después de Suárez, otros autores desarrollarán la cuestión de la contingencia hasta su irrupción en el existencialismo, extendiéndose la idea de que todas las capas de lo real son contingentes las unas de las otras y que sin esa contingencia universal no podría haber nada nuevo en el mundo ni, en consecuencia, haber surgido nunca nada real¹⁰.

En el Índice final de conceptos de las DM, sin embargo, la entrada ‘contingencia’¹¹ se hace derivar hacia la entrada ‘efecto’ y solo remite a un tratamiento explícito dentro de la DM 19, que discute las “causas que obran necesariamente” y las “causas que obran libre o contingentemente”, en concreto, en la Sección X, que se pregunta “si la contingencia de los efectos del universo procede de la libertad de las causas eficientes,

⁸ ARISTÓTELES, *Peri Hermeneías* I, cap. final sobre los futuros contingentes.

⁹ T. AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 86, 3 c.

¹⁰ Cf. J. FERRATER MORA, *o. c.*, Vol. 1, 676-678.

¹¹ Cf. *DM Index*, Vol. 7, 524.

o puede darse sin ella”¹². El término, pues, se emplea allí en el contexto de la exposición del problema de la causalidad y de su conexión con el problema de la libertad. Suárez explica que un efecto puede ser contingente en un doble sentido, para quedarse con el segundo de ellos: a) en sentido riguroso, cuando algo ocurre por casualidad y sin la intención del agente; b) en sentido amplio, cuando algo ocupa un lugar intermedio entre lo que ocurre necesariamente y lo que es imposible al incluir al mismo tiempo “lo que es posible que exista y lo que es posible que no exista”. La contingencia mienta el estado de ser causado y el mundo de lo contingente se inscribe en un universo regido por complejas cadenas interrelacionadas de relaciones causales singulares.

2. Lugares de la contingencia en la ontología suareciana

El *tópos* de la contingencia constituye un hilo transversal y acaso el verdadero argumento de las DM. En este apartado, rastreamos su trama en busca de aquellos pasajes en los que Suárez reflexiona acerca del ente real contingente creado, en su diferencia con el ente real necesario divino y en su carácter de existente singular irrepitable. En este apartado de resumen selectivo de la obra, nos detenemos en algunos puntos donde la cuestión de la contingencia ontológica sirve de telón de fondo de la argumentación: la definición suareciana de metafísica; el concepto de ser real y sus atributos; los problemas de la analogía, de la individuación y de la temporalidad; la existencia de Dios y la naturaleza divina; la relación entre esencia y existencia en la criatura finita; la estructura ontológica de sustancia, accidente y modo en el ente real finito; el carácter relacional y dependiente de la existencia contingente; y el ente de razón en su diferencia con el ente real¹³.

2.1. La metafísica como ciencia del ser

En DM 1, Suárez sintetiza las distintas posiciones mantenidas ante el problema del objeto de la metafísica en cinco “opiniones” fundamentales¹⁴: a) el objeto propio de la metafísica es “el ser (o el ente) considerado en la mayor abstracción posible”, esto es, incluyendo tanto el sumatorio de los entes reales como a los entes de razón o meramente pensados; b) su objeto es “el ente real en toda su extensión”, excluyendo a los entes de razón por su carencia de entidad; c) el único objeto debe ser “Dios como ser real supremo”; d) el objeto es “el ente clasificado en los diez predicamentos” o categorías, según dos modalidades opuestas: bien excluyendo al ser divino, bien solo tratando al sumo ser en los diez predicamentos; e) el verdadero objeto es “la sustancia en cuanto sustancia”, abstrayendo de lo material y lo inmaterial, de lo finito y lo infinito, etc.

¹² DM 19, Vol. 3, Sección 10, 425-433.

¹³ Cf. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, Vol. 3, Cap. XXII, 337-361; J. F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, París 1990; S. FERNÁNDEZ BURILLO, “Las Disputaciones metafísicas de F. Suárez, su inspiración y algunas de sus líneas maestras: en el IV centenario de la primera edición (1597-1997)”: *Revista española de filosofía medieval* 4 (1997) 65-86; F. LEÓN, “Estudio preliminar”, en F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid 2011, 15-65.

¹⁴ DM 1, Vol. 1, Sección 1, 208 ss.

Para Suárez (siguiendo a Aristóteles y Aquino), la noción de metafísica no es ni tan amplia (opiniones a y e) ni tampoco tan reducida (opiniones c y d) como algunos suponen. A su juicio, la metafísica consiste en “el estudio del ente en cuanto ente real (*ens qua ens reale*)” (opinión b). Ahora bien, esta ciencia del ser en cuanto que ser o del ente en cuanto tal¹⁵ no debe concebirse al modo del “género supremo” (según la mera abstracción total), sino al modo del “ser trascendente” (o del ser que sobrepasa a todo género). El principio fundamental de la metafísica se resume en la fórmula “el ser es trascendente” (*ens est transcendens*), tanto en el sentido de que está más allá de o trasciende a toda determinación conceptual como en el de que es transversal o trascendental a todo lo existente.

Admitiendo la distinción aristotélica entre lo que es más fundamental “por naturaleza” (*phýsei*) y lo que lo es “según nosotros” (*pròs hemás*), la metafísica es ciencia primera en el orden de los saberes y ciencia última en el orden de la enseñanza. Suárez defiende asimismo que el teólogo debe dominar los principios metafísicos y los fundamentos de la especulación filosófica, entendiendo a la metafísica como disciplina autónoma, pero también como herramienta de la teología: “...Nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sirva de la teología divina (*divinae Theologiae ministrum*)”¹⁶. Mantiene, en general, la idea aristotélica de una filosofía primera como ciencia del ser en tanto que ser (el ente en cuanto ente) (*ens qua ens*) y la misma actitud metafísica en general del tomismo, pero subraya que por “ser” hay que entender al “ser real” (*ens reale*). Para Suárez, el ser real es siempre más que un concepto¹⁷.

En efecto, el “objeto adecuado” de la metafísica es “el ser en tanto que ser real”. Eso implica que el ser no puede abstraer de los modos en que se realiza concretamente, es decir, no puede prescindir de las especies más generales de ser, a las que denomina los “inferiores al ser” (*inferiora entis*). Así, el “ser (o ente) real” es el ser (o ente) en cuanto siempre incluyendo ya de algún modo, explícito o implícito, a “los inferiores al ente según sus propias razones” (conceptos o estructuras ontológicas como sustancia, accidente, modo, potencia, acto, etc.). El ente real constituye, pues, el punto de partida y el punto de llegada de la ontología suareciana, su referente permanente, su hilo conductor.

Como veremos, según Suárez (siguiendo también en esto a Aristóteles y Aquino), el concepto de ser es análogo. Por eso, el ser no puede ser conocido a menos que se distingan con claridad las diferentes clases de seres (o categorías del ente). Además, aunque por definición la metafísica se ocupa primordialmente de la realidad inmaterial, también necesita considerar la realidad material para distinguir entre ambas y definir los predicados metafísicos de ésta. Pero (aceptando de la doctrina aristotélica de los “tres gados de abstracción”: matemática, física y metafísica) aborda lo material desde el punto de vista metafísico, y no desde el físico ni el matemático, si bien tiene que contar con éstos.

¹⁵ ‘Ontología’, del griego *ón-óntos* (ente, ser), quiere decir ‘ciencia del ser/ente’. La ontología es aquella parte de la metafísica que estudia los seres abstrayendo de cualquier otra consideración que no sea su ser/estar/existir mismos. La ontología se encarga de analizar esto último en cuanto tal.

¹⁶ DM Proemio, Vol. 1, 17.

¹⁷ DM 1, Vol. 1, Sección 1, 230 ss.

2.2. *El concepto de ser y sus atributos*

2.2.1. *Concepto de ser*

Un concepto es un objeto producido por nuestro entendimiento a través de un proceso mental de “abstracción” (reducción, contracción, precisión) que se corresponde con la esencia universal de la cosa. De hecho, como se argumenta en DM 2, el concepto metafísico de una cosa añade (sin anularlas) la abstracción metafísica a las abstracciones física y matemática de la cosa. Pero abstracción significa aquí ‘precisar, contraer y reducir’ las estructuras metafísicas generales para hacer justicia a los contornos ontológicos concretos que perfilan la realidad delimitada de cada cosa.

En base a ello, Suárez distingue dos maneras de concebir al ser: formal (posible) y objetiva (real)¹⁸. Desde una perspectiva puramente formal o lógica, “el concepto formal propio y adecuado de ser como tal es uno” y “es diferente de los conceptos formales de otras cosas”. El “concepto formal” de ser es uno (que no unívoco) en el sentido de que no significa ninguna pluralidad de seres según su particular diferencia de naturaleza, sino (al contrario) la unidad de ellos “en cuanto convienen entre sí o son semejantes unos a otros”. Como pura definición, es un término distinto de los demás términos ontológicos susceptibles de ser definidos y ordenados en un eventual diccionario de conceptos metafísicos. Eso supone que abstrae (como pura definición lógica) de lo que es propio de otros conceptos metafísicos (como los de sustancia y accidente) para hacerse un concepto mentalmente diferente de todos los demás.

Ahora bien, como subraya Suárez, al “concepto formal” o lógico de ser le corresponde un “concepto objetivo” adecuado, que no significa expresamente sustancia o accidente, Dios o criatura, sino “todo ello en cuanto que es de algún modo semejante y conviene en ser”. En el concepto de ser como tal, la mente sólo considera la semejanza de las cosas, no sus diferencias. Pero en el “concepto objetivo” de ser (el que corresponde a la realidad extramental) se incluyen y están implícitos siempre de algún modo (que habrá que precisar) todos los demás conceptos metafísicos, los “inferiores” a él.

Suárez insiste en que un ser real es tal “por su propio ser”, o sea, por sus principios constitutivos inherentes o internos, los cuales son inseparables e intrínsecos a él. A nivel lógico-formal, el concepto de ser no incluye a sus inferiores: por ello, es posible formar a ese mismo nivel un concepto estrictamente uno de ser válido para todos (como el “ente comunísimo” de Duns Escoto). Pero no hay que olvidar que ese concepto formal es obra de la mente (contra la univocidad del ser de Duns Escoto): “Tal como existe en la cosa misma, (el ser) no es algo distinto de los inferiores en los que existe”. De hecho, incluye siempre a éstos de algún modo como concepto objetivo.

A este respecto, analizando el término *ens*, Suárez traza una distinción entre “ser (ente) como nombre” y “ser (ente) como participio”: el ser como nombre es lo que tiene una “esencia real” (*essentia reale*) (exista o no actualmente), mientras que el ser como participio es el “acto de existir” (*actus essendi*) (la existencia). Una “esencia real” es la que, sin ser una mera construcción de la mente, no implica en sí contradicción alguna:

¹⁸ DM 2, Vol. 1, 357 ss.

surge cuando el concepto abstrae de la existencia actual (aunque sin llegar a excluirla), y da origen al ser como nombre.

El “acto de existir” (el ser como participio), por su parte, es origen de un concepto común a todos los seres actualmente existentes, pues todos ellos convienen en la existencia actual.

El concepto de ser, como nombre y como participio, no puede ser unívoco en sentido estricto, esto es, no tiene el mismo significado para todas las cosas existentes. Para que un concepto sea unívoco, no es suficiente que sea aplicable a una pluralidad de inferiores diferentes igualmente relacionados entre sí: ha de poder aplicarse a sus inferiores “de la misma manera”. Aunque resulta posible construir un concepto formal de ser que sea uno y el mismo para todos (que nada diga de las diferencias de sus inferiores), ningún inferior está nunca fuera del ser, pues los inferiores existen siempre como ya incluidos en él). De hecho, el concepto de ser es susceptible de resultar “contraído”, reducido o estrechado a los conceptos de las distintas modalidades de ser (aplicándose de manera diferente a cada una de ellas): la cosa es entonces concebida de modo más concreto y expreso según su propio “modo de existencia”.

Pero el concepto contraído según un determinado modo de ser no es algo añadido como desde fuera al concepto de ser, sino el propio concepto de ser que se ha hecho más explícito y ajustado a la cosa. El concepto de ser tiene que ser contraído (precisado, reducido) para que los inferiores puedan concebirse como seres de una cierta clase, haciéndose más determinado aquello que estaba ya contenido en el concepto. Sin reducción (*reductio*) o precisión (*praecisio*), lo que se pierde es justamente la singularidad e idiosincrasia de la cosa real, que quedaría disuelta como tal en la generalidad del concepto. La necesidad de esa contracción (*contractio*), en definitiva, implica que el concepto de ser no puede ser literalmente unívoco, sino que ha de ser más bien análogo.

2.2.2. Atributos del ser

Los tres “atributos trascendentales” del ser como tal (o “pasiones del ente en común”) son tradicionalmente la unidad, la verdad y la bondad: el ser es *unum, verum, bonum*. Ahora bien, como matiza Suárez en DM 3, estos atributos trascendentales no añaden nada positivo al ser, por lo que contemplados desde el ente real son en el fondo prescindibles¹⁹: a) la unidad solo significa el ser en cuanto que indiviso (mera negación de su división); b) la verdad es pura conformidad de la cosa a la mente (primero a la mente divina y después a la humana): la “verdad del conocimiento” (*veritas cognitionis*) solo connota el objeto existente según es representado en la mente como existente, mientras que la “verdad trascendental” (*veritas transcendentalis*) solo significa el ser de la cosa en cuanto que conocida por el entendimiento tal y como ella es; c) la bondad solo indica la perfección de una cosa (o la inclinación de una cosa hacia la perfección, o su capacidad para tenerla): pero la perfección propia de una cosa en cuanto tal no es realmente una relación con la voluntad que la aprecia, por lo que no añade nada real a la cosa en cuanto tal.

¹⁹ DM 3, Vol. 1, 451 ss.

2.3. Analogía, individuación y temporalidad

Vivimos en un universo de seres individuales contingentes. Como cada ser es verdaderamente único, por un lado, importa especificar cómo es posible un conocimiento común de la multiplicidad de los entes singulares. A ese objeto se propone la doctrina de la analogía del ser. Como cada ser es verdaderamente único, por otro lado, interesa definir cuál es el carácter último de su individualidad. A ese fin se traza una teoría de la individuación. Como los seres individuales contingentes atraviesan cambios y situaciones también contingentes, finalmente, incumbe analizar la dimensión temporal de la existencia finita.

2.3.1. El problema de la analogía

En DM 28, Suárez sostiene que el ser o ente puede ser “real” o “de razón”, y que el ser real (que es el verdadero objeto de la metafísica) se divide en “ser infinito” y “ser finito”. Dejando de lado los entes puramente mentales o de razón, la división dentro de lo real puede hacerse “bajo diferentes nombres y conceptos”, como ‘ser por sí’ (*ens a se*) y ‘ser por otro’ (*ens ab alio*), como ‘ser por esencia’ y ‘ser por participación’, como ‘ser necesario’ y ‘ser contingente’... Pero estas divisiones son equivalentes: son divisiones del ser en Dios y criaturas que agotan todo el ámbito del ser.

La cuestión es si el ser se predica de Dios y de las criaturas (y de las diferentes criaturas entre sí) equívoca, unívoca o análogamente. Si se predica de manera equívoca, entonces el término ser significa algo distinto en cada caso y no es posible decir nada común sobre nada. Si se predica unívocamente, entonces el término ser significa siempre lo mismo en todos los casos y queda borrada la diversidad y singularidad de todos. Si se predica de manera análoga, entonces es posible salvaguardar las dimensiones comunes y diferenciales entre los seres en términos de semejanza (de parecidos dentro de las diferencias), pero habrá que precisar de qué forma en cada caso.

El problema de la analogía ha recibido diferentes respuestas a lo largo de la historia del cuestionamiento ontológico²⁰. El ejemplarismo agustiniano, la analogía de recepción del Pseudo Dionisio, la analogía focal de Averroes, las analogías de proporcionalidad y de atribución de Aquino y la univocidad escotista son algunas de ellas. La solución de Suárez consiste en precisar que, en el caso de la analogía del ser, se trata de una “analogía de atribución propia intrínseca”²¹.

Según él, no basta con decir con Aristóteles que el ser se predica de manera análoga y con Aquino que esa analogía es de tipo atributivo. En ontología, la analogía entre los seres reales no es una mera “analogía de proporcionalidad” (la que se da entre entes finitos afines cuando se les aplica un mismo término según cierta proporción, en la cual se incluye siempre algún elemento de metáfora del tipo ‘A es a B como C es a D’), pues “en la analogía del ser no hay metáfora”. La verdadera analogía del ser o “analogía metafísica”, la que está en la raíz de todo lo real y de cualquier otra analogía trazable en

²⁰ Cf. J. FERRATER MORA, *o. c.*, Vol. 1, 158-163.

²¹ DM 28, Vol. 4, Sección 3, 219-240.

lo real, es la que se establece entre el ser necesario del creador y el ser contingente de la criatura. Consiste en una “analogía de atribución propia intrínseca”: 1. se da analogía de ‘atribución’ cuando se aplica un mismo término a varios entes finitos por relación a otro (una relación similar a la de los atributos con su sujeto o los accidentes con su sustrato, pero más originaria y en la que se funda ésta); 2. es una analogía ‘propia’ por ser real (ontológica) y no metafórica; 3. no es atribuida de manera extrínseca, sino porque es inherentemente ‘intrínseca’ (constitutiva) a la realidad de la cosa.

Se da analogía en el ser porque toda criatura, en cuanto que tiene ser, depende esencial y existencialmente de Dios (mucho más de lo que los accidentes dependen de su sustancia): “Toda criatura es ser en virtud de una relación a Dios”. Porque participa o imita de algún modo el ser de Dios, su esencia de criatura consiste justamente en una “relación” (*relatio*) de dependencia existencial irreductible con respecto de su Creador.

2.3.2. *El problema de la individuación*

Suárez declara en DM 5 que todas las cosas (creadas) actualmente existentes son singulares e individuales²². Es cierto que la individualidad añade algo real a la naturaleza común de la especie, sin ser por ello una *haecceitas* o “estidad” en cuanto que “formalmente distinta” de la naturaleza específica (contra el escotismo). Pero lo que le añade es algo solo “mentalmente distinto” que, junto con la propia naturaleza o “razón específica” (*ratio specifica*), constituye metafísicamente al individuo: una “diferencia individual” (*differentia individualis*) que “contrae” a la especie en individuo. Lo mentalmente añadido, no obstante, no es un mero ente de razón (algo solo ficticio), sino “algo real” (*aliquid reale*): la consideración del hecho de que la individualidad es algo completamente real.

En verdad, la sustancia (todo aquello que existe real e independientemente) es individuada “por sí misma”, pero no por acción de su naturaleza específica (por su esencia general), sino “por su propio ser o entidad”, es decir, por sus leyes explicativas y constitutivas internas. De este modo, no es necesario acudir a ningún principio ajeno a la propia cosa, ni siquiera a la doctrina tomista de la “materia señalada” (*materia signata*) como principio de individuación, para entenderla en su individualidad. El ser o entidad de la cosa no solo incluye la razón o naturaleza específica, sino también la diferencia individual. Pero ambas se distinguen entre sí solo por una “distinción mental” (*distinctio rationis*): visto desde la cosa, no se distinguen realmente. En definitiva, los seres reales o existen individualmente o sencillamente no existen.

Contra la doctrina aristotélico-tomista, que ponía la individualidad del lado del componente material de los seres, Suárez afirma que en las sustancias compuestas de materia y forma (los seres reales físicos o naturales) “el principio de individuación adecuado es esa materia y esa forma en (esa) unión”. De éstas, la forma (entendida como la diferencia individual de una naturaleza específica) es el principio más importante para el compuesto como esa cosa individual de cierta especie y numéricamente una que es. En el caso de la persona humana, por ejemplo, la verdadera identidad no proviene

²² DM 5, Vol. 1, 561 ss.

de la apariencia corporal, sino de su personidad psicológica o espiritual más íntima. Solo porque nuestro conocimiento se basa principalmente en la experiencia de las cosas sensibles, tendemos a distinguir a los individuos según la materia y los accidentes ligados a ella (como la cantidad). Pero, si se atiende a la sustancia material en sí misma, su individualidad proviene de su elemento constitutivo formal (de sí misma).

Al afirmar que la verdadera realidad de la cosa es el *compositum*, o sea, que se halla en el compuesto hilemórfico mismo en virtud del singular modo de unión entre su materia y su forma, se infiere también que la realidad más propia de lo espiritual no consiste en su especificidad (en la dimensión compartida por todos los individuos de una misma especie) sino más bien en su individualidad intransferible. Lo creado (material o espiritual) es siempre contingente, pero lo es siempre de algún modo y posee su ser según determinadas modalidades y modulaciones. Eliminadas éstas, cancelamos la cosa misma en su individualidad y, con ello, la cosa entera. En definitiva, un postulado básico de la ontología suareciana es el de que (por definición) “la existencia es siempre individual”.

2.3.3. *La temporalidad de la existencia finita*

En DM 50, la temporalidad aparece estrechamente vinculada a la existencia²³. Insatisfecho con el análisis del tiempo del Libro IV de la “Física” de Aristóteles, Suárez concibe el tiempo, no como el “número del movimiento” (*numerus motus*), sino como la “duración del movimiento” (*duratio motus*). La disputación arranca con la pregunta de si el tiempo como duración es algo distinto de la cosa que dura y señala que es a la vez un hecho de la realidad y un atributo lógico de los entes reales. En principio, se entiende que una cosa dura cuando “persevera en la existencia”, por lo que la duración en el tiempo equivale a la “permanencia en el ser”. Dicho más concretamente: “En general, durar se atribuye solo a la cosa existente actualmente, y en cuanto es existente”. La existencia objetiva y su duración, así pues, van siempre juntas en la realidad creada²⁴.

Siguiendo en esto a Duns Escoto, Suárez sostiene que existencia objetiva y duración temporal no se distinguen en la realidad de la cosa, sino solo conceptual o formalmente. En la durabilidad real de la cosa, además, no es lo mismo su “duración extrínseca” que su “duración intrínseca”. La primera constituye el criterio externo de medida de la permanencia de una cosa, que sirve para efectuar comparaciones y conocer su permanencia temporal objetiva. La duración intrínseca, sin embargo, es aquella “por la que se dice que propiamente dura una cosa, pues por la duración extrínseca no dura la cosa sino que se conoce su duración”. El sentido auténtico de la duración radica, pues, en su dimensión intrínseca, necesaria en toda realidad existente, dado que, “excluida toda duración extrínseca, cada cosa se dice verdadera y propiamente que dura, aun cuando permanezca ella sola en su ser”. Existencia y duración son en la realidad indistinguibles, ya que las cosas duran “en virtud de su propia existencia y sin ninguna

²³ Cf. DM 50, Vol. 7, 129-273.

²⁴ Cf. M. A. SANTA-OLALLA, “Existencia y duración en el pensamiento de Francisco Suárez”: *Archivo Teológico Granadino* 72 (2009) 5-9.

otra cosa o modo distinto sobreañadido”. Durar y existir no se pueden concebir independientemente, porque “la duración no es otra cosa que la permanencia en el ser” (*durationem nihil aliud esse quam permanentiam in esse*).

Esta tesis suareciana de una indistinción real entre duración y existencia no permite admitir más que una distinción meramente conceptual entre ambas, incluso en el caso extremo del primer momento de la existencia de un ser concreto, pues si bien es cierto que en ese instante aún no ha tenido tiempo de durar, también lo es que justo entonces es cuando ese ser ha comenzado a durar. Si se afirma que una esencia actualizada dura (salvo en el caso de las esencias sobrenaturales eternas e inmutables), se está diciendo que existe a lo largo de un flujo temporal sucesivo, de donde se colige que “duración en verdad dice existencia con la connotación de sucesión” (*duratio vero dicit existentiam connotando successionem*).

En definitiva, como toda la realidad creada es esencialmente móvil, esa misma realidad se convierte en la esfera propia de la temporalidad, donde el ser se identifica con la existencia misma de la esencia y esa identificación se entiende como la existencia que perdura transitando por el decurso del tiempo. Con ello, Suárez se adelanta históricamente en el anuncio de una copertenencia ontológica originaria entre ser y tiempo.

2.4. La existencia de Dios y la naturaleza divina

Tan legítimo es justificar el tratamiento suareciano del ser creado en cuanto que preparación o complemento necesario del estudio del ser divino como legitimar su análisis del ser supremo con la intención de esclarecer el estatus ontológico de las criaturas. Aquí exploramos el segundo de ambos perfiles siguiendo su argumentación para la demostración de la existencia divina de DM 29 y para la definición de la esencia de Dios de DM 30²⁵.

2.4.1. La existencia de Dios

En su estudio del ser infinito, Suárez efectúa una rotunda crítica del “argumento físico” para la demostración de la existencia de Dios, asumida por Aquino y radicada en el análisis del movimiento de Aristóteles, según el cual “todo lo que se mueve es movido por otro” (*omne quod movetur ab alio movetur*), y desde ahí hasta el Motor Inmóvil. Para Suárez, esa argumentación es ineficaz, pues algunas cosas parecen moverse a sí mismas (los movimientos del cielo podrían deberse a su propia forma o a algún poder innato) y, aunque se pudiera demostrar que es necesario algún motor, de ello no se sigue que no haya una pluralidad de motores y menos aún que ese motor sea acto puro universal o sustancia inmaterial. Con argumentos tomados de la física, como mucho se puede afirmar la posibilidad de la existencia de una causa primera material, pero no resulta viable demostrar la existencia de Dios como sustancia espiritual increada y acto puro. En el caso de Dios, hay que recurrir a argumentos estrictamente metafísicos.

²⁵ DM 29, Vol. 4, 241 ss. DM 30, Vol. 4, 345 ss.

En vez de pasar de la realidad del movimiento a la necesidad de su causa, debe ensayarse el tránsito desde lo creado (el ente finito contingente) al Creador (el ente infinito necesario). Saltando de la primera a la tercera de las cinco vías de Aquino, pues, el principio físico aristotélico-tomista de que “todo lo que se mueve es movido por otro” ha de ser sustituido, de acuerdo con Suárez, por el principio metafísico de que “todo lo que es hecho, es hecho por otro” (*omne quod fit, ab alio fit*), entendiendo aquí ‘hecho’ en el sentido de ‘producido’ o ‘creado’. Partiendo de este lema fundamental, plantea el siguiente silogismo: a) axioma: nada puede hacerse o producirse a sí mismo; b) premisa mayor: todo ser es hecho (creado) o no hecho (increado); c) premisa menor: pero no todos los seres del universo pueden ser hechos (por el axioma); d) conclusión: por tanto, hay necesariamente algún ser que no es hecho, sino que es increado.

La premisa mayor (todo ser es hecho o no hecho) es evidente, porque todo ser hecho o producido ha de ser producido por “alguna otra cosa”, la cual ha de ser a su vez hecha o no hecha. De no ser hecha, ha de ser increada, con lo que ya tenemos un ser increado; de ser hecha, ha de depender para su existencia de otra cosa a su vez hecha o no hecha, con lo que, para evitar el *regressus ad infinitum*, habrá que postular un ser increado.

Ahora bien, una cosa es afirmar que debe existir algún ser increado y otra afirmar que solo existe un ser increado (la unicidad de Dios). Para demostrar que existe un único ser increado, Suárez admite que se puede argumentar así (repetiendo la quinta vía de Aquino), si bien advierte de que se trata de un argumento solo probable: a) aunque los “efectos individuales” no muestran que el Creador de todas las cosas sea uno y el mismo, la belleza, conexión y orden del “universo entero” muestran que hay solo un ser primero por el que todas las cosas están gobernadas; b) no puede haber varios gobernadores del universo, ya que la causa o causas del universo han de ser inteligentes y varias causas inteligentes no se combinarían para producir un efecto sistemático unido permanente a no ser que estuvieran subordinadas a una misma causa más elevada y última; c) luego, hay un único Creador.

En cualquier caso, prosigue Suárez, este argumento *a posteriori* que procede del universo a la unicidad de Dios (del efecto a la causa, de lo credo al Creador) solo es válido para lo que puede ser conocido a través de la experiencia y el razonamiento humanos. Para una demostración necesaria y no probable, habría que ofrecer una prueba *a priori* de la unicidad del ser increado. Pero no resulta posible ofrecer una prueba *a priori* de ello en sentido estricto: no es posible deducir la existencia de Dios a partir de su causa (pues Dios no tiene causa), ni Dios es nunca tan bien conocido por nosotros como para aprehenderle por medio de sus propios principios inherentes.

No obstante, en un genial cruzamiento de las rutas *a priori* y *a posteriori*, Suárez precisa que todo cuanto se puede probar *a posteriori* sobre la existencia de Dios sirve de base para ir argumentando *a priori* acerca de los atributos o rasgos divinos, como el de la unicidad. Así, si se ha probado *a posteriori* que Dios es un ser necesario o existente por sí mismo, se puede probar *a priori* que no puede haber otro ser necesario existente por sí mismo. En efecto, solo puede haber un ser necesario y subsistente porque: a) para que pueda haber una pluralidad de seres que compartan una misma naturaleza común, es necesario que la individualidad de cada uno de ellos esté “fuera” (sea distinta) de la esencia de esa naturaleza, pues una individualidad que fuera esencial a tal naturaleza

no sería multiplicable; b) pero es imposible que la individualidad del ser increado sea distinta de su naturaleza, dado que su naturaleza es la existencia misma y la existencia es siempre individual; c) luego, el ser increado es único.

2.4.2. *La naturaleza o esencia de Dios*

Decir en ontología o en teodicea “Dios” es decir el “ser perfecto”. Según Suárez, el atributo fundamental del ser perfecto es la “aseidad” (*aseitas*): Dios es el ente supremo (*summum ens*) porque es el ente *a se* o “por sí”, pues no necesita de nada ni de nadie para existir. Como Creador, posee en sí mismo todas las perfecciones que puede comunicar a las criaturas. Pero no posee todas esas perfecciones del mismo modo: posee “formalmente” las perfecciones que no contienen en sí limitación o imperfección alguna (como la sabiduría), las cuales comparten solo análogamente las criaturas; y posee “eminente” aquellas perfecciones que suponen la inclusión del ser que las posee en una categoría especial (como la necesidad), de las cuales las criaturas carecen.

Dada la aseidad, otros atributos divinos deducidos de ella son los siguientes: Dios es infinito, acto puro y sin composición alguna; es omnipresente, inmutable y eterno; es también libre, uno, invisible, incomprensible e inefable, además de viviente, inteligente y autosuficiente. Hay distinción entre conocimiento divino, voluntad divina y poder divino; y el conocimiento divino conoce tanto a las criaturas posibles como a las cosas existentes.

2.5. *Esencia y existencia en el ser finito*

Atendiendo ahora (dentro del ser real) a las criaturas o entes finitos, Suarez critica en DM 31 estas dos opiniones opuestas²⁶: a) para el escotismo, la existencia de la criatura solo se distingue “formalmente” de su naturaleza o esencia como un modo de esa naturaleza o esencia (el ser es unívoco y la metafísica solo puede estudiar el “ente comunísimo”); b) para el tomismo, esencia y existencia son “realmente” distintas en las criaturas (se trata de una distinción semejante a la que existe entre potencia y acto), solo coincidiendo en el caso de Dios.

La posición de Suárez sostiene que el ser es propiamente solo el ser real, por lo que en la realidad hay que reconocer una primacía originaria del vector de la existencia. De hecho, la esencia y la existencia de las criaturas solo se distinguen “mentalmente” o “en cuanto a la razón” (*tantum ratione*). Así, por esencia hay que entender “la esencia actualmente existente” (una esencia que existe en acto); y por existencia hay que entender “la existencia actual” (el existir en acto). Entendidas de este modo, la esencia y la existencia dicen lo mismo en la realidad actual de la cosa.

De un lado, (contra Duns Escoto) nada puede ser constituido intrínseca y formalmente como ser real y actual por algo (creado) distinto de sí mismo: por eso, la existencia no puede distinguirse formalmente de la esencia como solo un “modo” que fuera

²⁶ DM 31, Vol. 5, 11 ss.

distinto de ésta “a partir de la naturaleza de la cosa” (*ex natura rei*). De otro, (contra Aquino) habría una distinción real si los términos ‘esencia’ y ‘existencia’ se entendieran respectivamente como “ser potencial” (o ente en potencia) (*ens in potentia*) y “ser actual” (o ente en acto) (*ens in actu*). Pero esa distinción no es más que la que se da entre el ser y el no-ser, ya que lo potencial no llega a conformar un ser real o actual, sino que su potencialidad es aquí únicamente de carácter lógico: únicamente significa que su idea no entraña contradicción.

Por tanto, la diferencia entre esencia y existencia (entendidas como esencia actual y existencia actual) solo supone una “distinción de razón con fundamento en la cosa” (*distinctio rationis cum fundamento in re*), es decir, una diferenciación mental con base objetiva. Es posible “pensar” la esencia o naturaleza de las cosas abstrayendo su existencia, habida cuenta de que ninguna criatura existe necesariamente por ser intrínsecamente contingente por definición: ‘criatura’ y ‘contingente’ son términos que dicen ontológicamente lo mismo. Pero eso no significa que, cuando una criatura existe actualmente, su esencia y su existencia se distingan realmente, pues si se aparta la existencia de una cosa, se cancela completamente la cosa entera. Esta negación suareciana de la distinción real entre esencia y existencia, empero, no implica la conclusión de que la criatura existe necesariamente, ya que ésta es contingente por definición (solo en Dios esencia y existencia se identifican propiamente).

En definitiva, la unión de esencia y existencia conforman un “ser por sí uno” (*ens per se unum*), pero se trata aquí de una “composición” solo en sentido análogo (al de los compuestos de materia y forma). Como explica Suárez, pueden formar un compuesto real los elementos que son realmente distintos (como la materia y la forma, y no la esencia y la existencia). De hecho, la “unión metafísica” de esencia y existencia se da en todas las criaturas (pertenece al ser de la criatura, espiritual o material), mientras que la “composición física” de materia y forma solo se da en los cuerpos (es la base del cambio físico). No es contradictorio que la unión de esencia y existencia sea una “composición de razón” (*compositio rationis*) o meramente mental y que, al mismo tiempo, pertenezca al ser real de la criatura: no pertenece al ser de ésta a causa del carácter mental de la distinción en cuestión, sino debido al hecho real de que la criatura no puede existir nunca necesariamente o por sí misma debido a su radical contingencia.

No es que la existencia de la criatura haya de ser recibida en el elemento potencial y limitante de la esencia (y que, de no ser así, de ello se seguiría su existencia irrestricta y subsistente), sino que la existencia de la criatura es “limitada por sí misma” (por su propia entidad). Como intrínsecamente está limitada por su misma naturaleza contingente y extrínsecamente es limitada por el Creador, no necesita nada distinto de su condición creatural para su limitación real.

A este respecto, Suárez explica que hay dos clases de “contracción” (*contractio*) o limitación: a) la “contracción física” requiere de la distinción real entre los factores limitantes y limitados: las sustancias compuestas son limitadas por sus componentes intrínsecos (su materia y su forma) y las sustancias separadas (ángeles, inteligencias) no necesitan ningún principio de limitación aparte de su sustancia simple (de este modo, las sustancias compuestas naturales están limitadas por sí mismas, porque no son nada distinto de sus componentes intrínsecos tomados juntamente y en su actualidad); b) la “contracción metafísica”, sin embargo, no exige una distinción real actual entre lo limi-

tado y lo limitante, sino que basta con una “distinción conceptual con algún fundamento objetivo”: la esencia se hace finita y limitada con vistas a la existencia, y la existencia se hace finita y limitada por ser acto de una esencia particular.

Visto así, la existencia, que es siempre individual, no es sino “la esencia constituida en acto”. De un lado, la esencia actual es formalmente limitada por sí misma o por sus principios intrínsecos. De otro, la existencia creada es limitada por la esencia, pero no porque la esencia sea una potencialidad en la que sea recibida la existencia, sino porque “la existencia no es en realidad otra cosa que la esencia actual”. En síntesis, la criatura es creada y contingente, pero lo creado es una esencia actual o existente, de manera que la distinción entre su esencia y su existencia es puramente mental, aunque fundada en algo real y objetivo: el carácter contingente de la criatura.

Conviene aquí afinar la diferencia de matices y convergencia de fondo entre tomismo y suarecianismo, coincidiendo ambos en la realidad contingente de la criatura²⁷: los tomistas mantienen la distinción real entre esencia y existencia, pero no que éstas puedan separarse en el sentido de que puedan conservar actualidad por separado; los suarecianos, por su parte, propugnan una distinción mental con fundamento objetivo, pero no que la criatura exista necesariamente o que no pueda no existir.

2.6. Sustancia, accidente y modo

De acuerdo con la larga exposición que elabora Suárez entre las DM 32-39²⁸, la división entre sustancia y accidente es una “división próxima suficiente” del ser creado o finito. Entre las criaturas, unas cosas son sustancias y otras son accidentes, como se aprecia a partir del constante cambio y alteración de las cosas. Pero el ser no se predica unívocamente de la sustancia y del accidente, sino análogamente, pues el ser de la sustancia y el del accidente no son idénticos. En las criaturas, la sustancia existente es la “sustancia primera”, o sea, el individuo particular contingente. A diferencia de la “sustancia segunda” o esencia universal, la sustancia primera es un “sustrato” (*suppositum*) o “sujeto” (*subjectum*). Y un sustrato o sujeto de naturaleza racional es una “persona”.

Pues bien, mientras que el sustrato o sujeto, personal o no, existe en el modo de la “subsistencia” (su existencia individual es independiente de los demás sustratos), los accidentes lo hacen siempre en el modo de la “inherencia” (solo existen en algún sujeto). La subsistencia, la cual hace de la esencia o naturaleza un *suppositum* o *subjectum* particular creado, y la existencia no son exactamente lo mismo. Como la existencia no es realmente distinta de la esencia actual, “en la medida en que la subsistencia es distinta de la esencia actual, tiene que ser también distinta de la existencia de esa esencia”. Ser un *suppositum* (tener subsistencia) hace a la cosa independiente de todo soporte (la hace sustancia individual), de manera que, en cuanto que algo añadido a la esencia actual, no puede ser lo mismo que la existencia en general. La existencia como tal solo significa que la cosa posee ser actual, pero el que la cosa exista en acto no determina por sí solo que esa cosa exista de hecho como sustancia o como accidente.

²⁷ Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, Vol. 3, 350-351.

²⁸ DM 32-39, Vol. 5, 221-754.

En concreto, la subsistencia individual denota “un determinado modo de existir”: el existir como una sustancia, y no el inherir en otra sustancia, como es el caso del accidente. La subsistencia añade algo, pero lo que añade es sólo un “modo” (*modus*)²⁹ de existir, y no la existencia misma. Bien analizado, la composición entre la subsistencia y su cosa no es sino la composición de un modo con la cosa modificada. La subsistencia creada, en conclusión, es “un modo sustancial, finalmente terminante de la naturaleza sustancial, que constituye a la cosa como por sí subsistente e incomunicable”.

Por lo tanto, apoyándonos ahora en DM 7, en el ser (en los entes), además de distinguir la sustancia de los accidentes, cabe también distinguir sus “modos”²⁹. Los modos reales son afecciones entitativas que no poseen consistencia propia independientemente de otra entidad. Su realidad ontológica es más débil aún que la de los accidentes, pero son cruciales para la precisión de la cosa. Los modos son “sustanciales” cuando modifican a la sustancia o sujeto y son “accidentales” cuando modifican a lo que existe accidentalmente. Además del sujeto y sus accidentes, los modos son importantes en la medida en que permiten establecer metafísicamente (mediante la “distinción modal”) distinciones entre una entidad dada y sus modificaciones reales. Todo ser real es siempre en algún modo hasta tal punto que, eliminados sus modos, se difuminan también sus perfiles reales diferenciales. El ser real es siempre el individuo concreto en el modo del caso.

2.7. Relacionalidad, relatividad y dependencia de la existencia contingente

El ser real finito lleva consigo un nudo de relaciones móviles que marcan su estado en el mundo en cada caso. Su existencia actual y posible depende en gran medida de esa matriz relacional. Esa relacionalidad estructural y dependencia relacional hacen que su ser sea siempre el relativo a la situación del caso.

Suárez explica en DM 47 que en las criaturas se dan “relaciones reales” (*relationes reales*), pero que la relación real de una criatura no es algo actualmente distinto de su forma, sino que se identifica como una forma que está relacionada con otra cosa³⁰. En la relación real entre dos cosas blancas, por ejemplo, esa relación no es nada distinto de la blancura real misma de esas cosas. Ahora bien, la negación de una distinción real entre la relación y su sujeto no impide que las relaciones reales pertenezcan a una categoría propia, pues “la distinción entre categorías es a veces solamente una distinción de razón con algún fundamento en la cosa”.

Solo las relaciones reales pueden pertenecer propiamente a la categoría de relación. Las meras “relaciones mentales” (*relationes rationis*) o lógicas no pertenecen a ella, porque no incumben a los seres reales. Las relaciones lógicas entran en el estatus de los entes de razón. Pero eso no significa que todas las relaciones reales entren “siempre” dentro de la categoría de relación: por ejemplo, si entre dos cosas blancas realmente semejantes, una de ellas es destruida, también queda destruida la relación de semejanza entre ambas. Ello implica que dañar la dimensión relacional de una criatura supone

²⁹ DM 7, Vol. 2, 23 ss.

³⁰ DM 47, Vol. 6, 635 ss.

lesionar a la criatura misma.

Cabe distinguir dos tipos de relaciones reales: “trascendentales” y “predicamentales”. Las relaciones trascendentales son inseparables de la esencia de sus sujetos, de manera que no pueden desaparecer mientras que permanezcan éstos. A la esencia de toda criatura existente, en efecto, pertenece el ser dependiente de su Creador, pues resulta imposible concebir su esencia ni su existencia sin una relación trascendental hacia aquello de lo que esencialmente depende. La materia y la forma también poseen entre sí una relación real en el compuesto hilemórfico que se halla incluida en el ser de éste, de tal modo que la una se define siempre por relación a la otra y las dos se necesitan para conformar el ente.

Aparte de las trascendentales, todas las demás relaciones reales entre las criaturas son predicamentales, las cuales sí pueden desaparecer permaneciendo su sujeto. Mientras que la relación trascendental constituye “casi una diferencia” que da forma a la esencia misma de la cosa de la que es relación, la relación predicamental es como un “accidente adquirido” transitoriamente por una cosa que ya está constituida en su ser esencial.

2.8. *El ente de razón*

Una delimitación fundamental del ser real contingente es la que se da con respecto a los seres meramente mentales o imaginados. En su profundo respeto por la identidad de los primeros, Suárez define en DM 54 a los “entes de razón” (*entia rationis*) como “aquello que tiene ser objetivamente solo en la mente”³¹. Son pensados como un ser por nuestro entendimiento, aunque no tienen ser en sí mismos. Por ejemplo, la ceguera no tiene un ser positivo propio, pero se piensa como si tuviera ser (es una privación); y la quimera no puede tener ser aparte de la mente, sino que su ser consiste en ser pensado (es una ficción).

De acuerdo con Suárez, los entes de razón se forman por tres motivos principales: a) el entendimiento humano tiene propensión a conocer negaciones y privaciones, que en sí mismas no son nada, pero que la mente (cuyo objeto es el ser, y no la nada) solo puede considerar “a modo de ente” (*ad modum entis*), como si fueran seres; b) nuestro entendimiento imperfecto, cuando intenta comprender algo que no puede conocer tal como existe en sí mismo, tiende a introducir relaciones que no son reales y a compararlo con otras cosas; c) la mente tiene el poder de construir ideas compuestas sin una contrapartida objetiva extramental (unicornios, faunos, centauros...).

Pero no hay un concepto de ser común a los entes reales o extramentales y los entes de razón o intramentales, puesto que los segundos no pueden participar intrínsecamente en la existencia. En efecto, existir solo mentalmente no es existir, sino ser pensado. Por ello, los entes de razón carecen de esencia, y en eso se distinguen de los accidentes, que sí la poseen.

Solo se les llama entes por cierta analogía con los entes reales, pues se fundamentan de algún modo en el ser.

³¹ DM 54, Vol. 7, 389 ss.

Finalmente, Suárez acepta tres tipos legítimos de entes de razón: a) “negaciones”: la ausencia de una forma cuando se carece de aptitud natural para poseerla (falta de alas en el hombre); b) “privaciones”: la ausencia de una forma en sujetos naturalmente aptos para poseerla (ceguera); c) “relaciones lógicas” o puramente mentales: la construcción de conexiones y combinaciones en la mente basándose de algún modo en la realidad (género y especie, sujeto y predicado, antecedente y consecuente...).

3. Repercusión de la ontología suareciana en la filosofía posterior

Resulta notable el escaso reconocimiento que suele concederse a la aportación de Suárez a la historia de la reflexión metafísica, particularmente en el terreno de la ontología. Pocos historiadores de la filosofía resaltan su importancia en la génesis y desarrollo del pensamiento moderno. La marginación y olvido de su figura se detecta sobre todo a partir del s XIX, mientras que en los tiempos precedentes esa misma figura había sido objeto del máximo respeto³².

Efectivamente, solo en las cuatro décadas que distan entre 1597 y 1636, el voluminoso y denso texto de las DM alcanzó la cifra récord de diecisiete ediciones en toda Europa. En el campo de la filosofía, autores tan diversos como Descartes, Spinoza, Grocio, Vico, Berkeley, Hume, Leibniz, Wolff y Schopenhauer reconocen haber estudiado las DM y su influencia puede ser apreciada en sus respectivos sistemas. En el terreno de la teología, las DM llegaron a ser adoptadas como texto de referencia en metafísica en la mayoría de las facultades católicas y protestantes. El tratado metafísico de Suárez desplazó en las aulas católicas a las sumas teológicas medievales y en las luteranas sustituyó al sistema de Melanchton. La Santa Sede le otorgaría oficialmente a Suárez el título (en palabras de Pablo V) de *‘doctor eximius et pius’* y del lado protestante recibiría el apelativo (en boca de A. Heerebrood) de *‘metaphysicorum omnium papa et princeps’* (“papa y príncipe de todos los metafísicos”).

En la historia de la filosofía, concretamente, la obra de Suárez “marcó de una manera decisiva el nacimiento y la configuración de la metafísica moderna de Descartes a Leibniz y Wolff hasta Kant”³³. Descartes estudió las DM en el colegio jesuita de La Flèche y las utilizó para escribir sus ‘Meditaciones metafísicas’ (sin las cuales, probablemente, no habrían existido las ‘Meditaciones cartesianas’ de Husserl). Leibniz refiere en su autobiografía que las leyó en su adolescencia como si fueran una novela. Berkeley expresó en varias ocasiones su aprecio por ellas y Vico confesó haberse encerrado durante un año para entenderlas. Wolff y Kant se inspiraron en Suárez para establecer la división entre ‘metafísica general’ y ‘metafísica especial’, la segunda subdividida en psicología, cosmología y teodicea. Después de la modernidad, las DM fueron encarecidas por autores como

³² Cf. C. BACIERO GONZÁLEZ, “Suárez y sus *Disputationes Metapsichae*. Importancia y significación histórica”: *Arbor* CLIX, 628 (1998) 451-471; O. BARROSO FERNÁNDEZ, “Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”: *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 62 (2006) 121-138; M. BERGADÁ, “El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949)*, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950, Tomo 3, 1921-1926. E. GÓMEZ ARBOLELLA, “Suárez y el mundo contemporáneo”: *Revista de Educación* 26-27 (1943) 167-194.

³³ F. VOLPI, *o. c.*, Vol. 3, 2072.

Schopenhauer, que las calificó como “compendio genuino de toda la sabiduría escolástica”, Brentano, quien las citaba con gran respeto, y Heidegger, que afirmaba que Suárez debía ser “antepuesto a Tomás por la agudeza y la autonomía de su pensamiento”³⁴.

Algunas de las razones de la posterior irrelevancia histórica de la obra metafísica suareciana son, entre otras, las siguientes: la complejidad, profundidad y finura de su pensamiento, que la hacía difícil de seguir para el lector medio; la gran atención recibida por la obra jurídica del autor, que dejó en segundo plano su fundamentación metafísica; la escasez de traducciones de las DM del latín original a las lenguas vernáculas, que la pondría fuera del alcance de la mayoría de los lectores, sobre todo a partir del s XIX; el simbolismo ligado a la figura de Suárez como pensador ‘católico, español y jesuita’, que la volvió poco atractiva para el pensamiento secularista y progresista posterior europeo; y sus posicionamientos originales en aspectos estrictamente ontológicos, que desde dentro del catolicismo la hicieron sospechosa de haber concedido demasiado a los rivales, tanto a reformistas luteranos y fideístas como a naturalistas, científicistas y secularistas³⁵.

Pero es de justicia volver a pensar a Suárez. Importa releer a un escritor que extrajo lo mejor de las corrientes metafísicas escolásticas que había heredado (fundamentalmente, tomismo y escotismo), acogió el nuevo estilo renacentista de su época y lo lanzó al incipiente contexto de la modernidad a través de un método innovador. Como hemos visto, Suárez abandonó el viejo enfoque de la *lectio* y de la acumulación de comentarios para aprovecharse de las técnicas de análisis y síntesis en las modalidades del tratado y el ensayo. Su obra es la primera en formularse en estilo moderno, donde destaca por el cuidado y exactitud de la palabra en la exposición independiente y sistemática de sus doctrinas, liberando al pensamiento de la repetitividad de los comentarios sobre comentarios de los textos metafísicos clásicos, de la asistemática ordenación (a veces caótica) de los escritos metafísicos aristotélicos y de la artificialidad de las divisiones en *quaestiones et articula* escindidas en *sic et non* de las síntesis metafísicas medievales:

“...Su enseñanza toma otros rumbos, que él mismo explica en la tantas veces citada carta que escribe al R. P. General de la Compañía de Jesús, a raíz de las alarmas suscitadas por tal innovación: ‘...Hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y humana... y la razón, *cada cosa en su grado*. Yo he procurado salir de este camino y *mirar las cosas más de raíz*, de lo cual nace que ordinariamente parecen llevar mis cosas algo de novedad’”³⁶.

³⁴ *Ibid.*, 2073.

³⁵ La medievalista argentina M^a Mercedes Bergadá comentaba en 1949: “Dentro del mismo campo católico contemporáneo, donde podía haberse esperado un mayor conocimiento de una de sus glorias más puras, una interpretación estrecha de ciertas normas pontificias que recomiendan en sus líneas generales la doctrina de Santo Tomás de Aquino ha hecho de Suárez, en algunos ambientes, una especie de tabú, creando en torno suyo una injustificada ‘leyenda negra’, como si al calificar de ‘seguras normas directivas’ ciertas proposiciones (tomistas), que no consta reflejen todas ellas fielmente la mente del Aquinate, por ello se hubieran condenado o proscrito las contrarias, y quedase Suárez como opositor, y no continuador, del Doctor Común, y como sustentador de una doctrina mal vista —ya que no condenada— por la Iglesia”. M. BERGADÁ, *o. c.*, 1922.

³⁶ M. BERGADÁ, *ibid.*, 1923.

Interesa repensar a un filósofo, último gran autor escolástico y primer gran pensador moderno, que resistemizó la metafísica como disciplina autónoma, desligada de la tradición filosófica anterior y también de la teología, sin adherirse a ninguna escuela particular de pensamiento y sin contentarse con argumentos de autoridad, por mucho que le acusaran de eclecticismo quienes no se veían capaces de apreciar su marcada vocación dialógica.

Al menos tres líneas de su trabajo ontológico merecen ser rescatadas, subrayadas y reconsideradas sin discusión. En primer lugar, su filosofía del ser real singular y contingente. En segundo lugar, ligado al punto anterior, su filosofía de la existencia singular y contingente. En tercer lugar, como concreción de los dos puntos anteriores, su filosofía del individuo humano singular y contingente.

Primero, con su exhaustivo análisis de la idea de la contingencia, Suárez depura el elemento material de raíz “pagana” que se infiltraba a través de la primera vía tomista para la demostración de la existencia de Dios (la vía del movimiento)³⁷. En un giro fundamental, Suárez se apoya en la noción de contingencia solo esbozada por Aquino en su tercera vía, que perfila y desarrolla en la DM 31. La cadena de los seres creados (aquellos seres que no tienen en sí mismos la razón de su existencia, sino que han sido hechos ‘por otro’ (*ab alio*) de tal forma que pueden existir o no existir, esto es, que son seres marcados con una insuficiencia y dependencia radicales), nos pone en referencia ontológica inmediata y en deuda existencial con respecto al ‘ser necesario’ (*ens a se*) divino, cuya misma esencia o verdad más íntima exige el existir. Sobre esta base, la teoría suareciana del ser en todos los grados de la existencia real, elaborada a lo largo de la obra entera a partir de la DM 2, da unidad y cohesión al sistema metafísico suareciano como verdadera filosofía del ser, en cuya arquitectura la contingencia sirve de criterio de medida de la totalidad de lo existente.

Segundo, en su tratamiento de los seres creados contingentes, Suárez descarta una composición real entre su esencia y su existencia, poniendo el acento en el valor y primacía de la segunda. La esencia y la existencia no se distinguen realmente en las creaturas finitas, de modo que la diferencia entre el ser infinito divino y los entes finitos creados, establecida justamente en base a la contingencia (es decir, en base a la diferencia entre el ser que existe por sí y los seres cuya indigencia existencial constitutiva necesita de otro ser para poder existir), es tan honda, radical e íntima que no hay riesgo de que las criaturas se confundan con el acto puro divino ni de caer por ello en el panteísmo.

Tercero, la aludida intención ontológica de Suárez ir “a la raíz de las cosas mismas” (de indudable sabor fenomenológico) se deja interpretar también como una reivindicación de la legítima autonomía de las realidades singulares temporales, incluido el respeto al libre desarrollo de las posibilidades de la razón y del espíritu humano, así como a la irrepitibilidad de la persona biográfica y la vida histórica. La primacía concedida por Suárez a la realidad singular objetiva en su teoría del conocimiento es también índice de ello. En el realismo crítico suareciano, lo prioritario es el hecho, que ha de ser constatado por la experiencia y explicado en juicios singulares, los cuales versan directamente sobre objetos singulares. Cada caso posee su identidad diferencial. Ello exige un contacto inmediato con el objeto real extra-

³⁷ Cf. T. AQUINO, *Summa Theologiae*, Parte I, Cap. 2, a. 3; *Summa contra Gentiles*, Libro I, Cap. 13.

mental que no está reñido, sino que más bien concuerda, con el carácter espiritual y la dimensión universal de la inteligencia humana. Además, Suárez sostiene que el objeto formal primero del entendimiento (el *primum cognitum*) no es el concepto universal de ente sino el ente individual concreto.

Algunas huellas fragmentarias de la filosofía de la contingencia o del ente real finito de Suárez se pueden rastrear en pensadores posteriores tan importantes como los siguientes: 1. Descartes: la división de la sustancia en finita e infinita, la diferencia entre sustancia pensante y extensa, la estructura ontológica de sustancia, accidente y modo, las reflexiones del discurso del método y de las meditaciones metafísicas. 2. Spinoza: el dilema entre Dios o naturaleza, la división en la naturaleza entre naturaleza creadora y naturaleza creada. 3. Leibniz: la monadología, el posibilismo, la pregunta ontológica fundamental (“por qué es el ser y no más bien la nada”). 4. Kant: las relaciones lógicas y las formas a priori, la diferencia entre lo formal y lo objetivo, entre lo puro y lo empírico, entre lo fenoménico y nouménico. 5. Kierkegaard: la primacía del existente (recogida por los existencialismos de Jaspers, Sartre o Merleau-Ponty), la existencia auténtica como relación a Dios. 6. Dilthey: la idea de encadenamiento histórico. 7. Husserl: la fenomenología como ciencia de las esencias, la intencionalidad de la conciencia, la vuelta a las cosas mismas, la reducción fenomenológica. 8. Heidegger: la analítica existencial del ser-ahí, la vinculación entre ser-tiempo y entre ser-nada, la diferencia ontológica entre ente y ser, el ser del ente como la maravilla de las maravillas, el sobrepasamiento de la onto-teo-logía y la crítica del humanismo, el evento o acontecimiento propiciante. 9. Wittgenstein: los hechos atómicos, lo real entendido como lo que acaece en el caso. 10. Habermas: el enfoque trascendental, formal, dialogal y crítico de la racionalidad comunicativa. 11. Levinas: lo real como estando más allá de la esencia, el rostro infinito del otro. 11. Ricoeur: tiempo y narración, ipseidad y alteridad, ejercicio de la sospecha y restauración del sentido. 12. Zubiri: la verdad real³⁸.

Desde una perspectiva transcultural y transhistórica, la ontología de Suárez incluso admite su contraste con doctrinas asiáticas clásicas como las acuñadas en el hinduismo en su versión vedanta (con su ontología *advaita* o de la no-dualidad) y el budismo (con su principio de originación dependiente o *pratitya-samutpada*, su ontología mahayana de la vacuidad y la impermanencia universales, y su experiencia radical de la *tathata* o talidad a través del zen).

Aunque pueda parecer que Francisco Suárez ocupa una especie de eslabón perdido en los anaqueles de la prehistoria de la filosofía euroamericana, en realidad representa una posición axial como cauce que destila las fibras principales de la herencia filosófica clásica occidental (greco-latina y medieval) y las lanza hacia los nuevos contextos del barroco y la modernidad. Más aún, transponiendo al terreno de la filosofía una apresurada analogía con el concepto sociológico de “glocalización” (*glocalization*)³⁹, podría decirse que Suárez es un pensador glocalizado y glocaliza-

³⁸ Cf. C. BACIERO GONZÁLEZ, “Presencia suareciana en la metafísica de X. Zubiri”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7 (1980) 236-243. Zubiri dice de Suárez: “Las *Disputationes* de Suárez constituyen la enciclopedia del escolasticismo”. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987^o, 161. Por su parte, Ortega califica a Suárez como “maestro de maestros”. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, Tomo VIII, Taurus, Madrid 1983, 150-151, nota 2.

³⁹ Cf. R. ROBERTSON, “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, en M. FEATHERSTONE,

dor y, en ese sentido, contemporáneo. Además de para el pensamiento filosófico, la ontología suareciana sigue siendo relevante y fecunda para la implementación de análisis histórico-hermenéutico-críticos en asuntos tales como la profundización en la definición de la identidad católica y las relaciones de la Iglesia con la sociedad civil. Su decidida apuesta por las posibilidades legítimas de una razón universal viene siempre acompañada por el cuidado, delicadeza y respeto que exhibe por la primacía de las realidades singulares. Su entrega a la defensa y promoción de la fe cristiana se halla tamizada por su afán de perfilar el catolicismo hacia la búsqueda de puentes con el protestantismo, el racionalismo y el cientificismo emergentes de su tiempo. Su visión universalista de la Iglesia queda moldeada por su conciencia de que el lugar natural de la misma es este mundo temporal, plural e imperfecto. La solicitud conferida al ente real contingente anticipa las visiones actuales de la ecoética y de la teología del cuidado de la casa común. Su defensa, en fin, del individuo singular relacional a la vez que de la legitimidad de la legislación común le convierte en un adelantado del derecho internacional, del desarrollo de los derechos humanos y los principios democráticos y también del diálogo ecuménico e interreligioso.

Terminamos esta breve síntesis de su visión de la contingencia ontológica atendiendo al eco de las palabras del propio Suárez:

“...Siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas”⁴⁰.

4. Apéndice: las ‘24 tesis suarecianas’

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, sigue siendo hermenéuticamente interesante la puesta en diálogo o el contraste dilógico entre el tomismo y el suarecianismo. Un ejemplo de ello es la polémica entre los seguidores de ambas corrientes suscitada a principios del s XX y resuelta en favor del lado tomista, acaso no tanto por razones propiamente filosóficas como por el peso de los pronunciamientos doctrinales de la Santa Sede.

Como expresión de los principios más importantes del sistema filosófico de Sto. Tomás, la Iglesia Católica publicó en 1914 las conocidas como “24 tesis tomistas”⁴¹. Se trata de una disposición magisterial que se pronuncia sobre la autenticidad tomista de esas tesis, y no tanto sobre su veracidad objetiva última. Las tesis son calificadas como “doctrinas filosóficas opinables”, por lo que no pueden imponerse como principios cier-

S. LASH y R. ROBERTSON (eds.), *Global Modernities*, Sage, Londres 1995, 25-44. La idea de glocalización (globalización más localización: globalización localizada y localización globalizada) apunta hacia un necesario equilibrio entre las fuerzas globalizadoras envolventes y la defensa de la diversidad cultural y los modos de vida locales. Ello implica que las comunidades locales son activas (y no pasivas) a la hora de modificar y moldear los procesos globales para que se ajusten a los parámetros de su cultura idiosincrática, como también lo son a la hora de ejercer su derecho de aportar su peculiar creatividad al bien colectivo global.

⁴⁰ DM 7, Vol. 2, Sección 1, 25.

⁴¹ Decreto de la Sagrada Congregación de Estudios de la Santa Sede de 27 de julio de 1914 sobre el *Motu Proprio Doctoris Angelicus* de Pío X, ratificado el 7 de marzo de 1916 por Benedicto XV.

tos de asentimiento especulativo obligatorio en la enseñanza filosófica católica, si bien se recomiendan encarecidamente como la doctrina más sana y segura⁴².

En contestación a la divulgación de las tesis tomistas, por su parte, Luis Alonso Getino escribió en 1917 un artículo titulado “Las proposiciones declaradas como de Santo Tomás por la Sagrada Congregación, y a su lado otras tantas de Suárez, extractadas de sus obras por un eminente profesor de la Compañía de Jesús”. Se trata de “24 tesis suarecianas” que se corresponden en cuanto al contenido con las tomistas, pero que resultan “inconciliables” con éstas⁴³.

Reproducimos a continuación, una por una, las 24 tesis tomistas (en letra cursiva) seguidas de su correspondiente tesis suareciana (en texto normal) para el ejercicio dialógico del lector:

1. *La potencia y el acto dividen el ente, de tal manera que todo cuanto es, o bien es acto puro, o bien es potencia y acto, que necesariamente se unen como principios primeros e intrínsecos.*

No se dice bien que la potencia y el acto son principios del ente, pues el ente es simplicísimo y, por esto, de cualquier modo que existe es ente en acto, aunque por casualidad en potencia a otro.

2. *El acto, por lo mismo que es perfección, no está limitado sino por la potencia, que es una capacidad de perfección. Por consiguiente, en el orden en que el acto es puro, no puede ser sino ilimitado y único, pero, en el orden en que es finito y múltiple, entra en verdadera composición con la potencia.*

El acto puede decir perfección limitada, ya en su razón formal, ya en su especie; así pues, es finito por sí mismo, o quizá por el agente, no por la potencia en que es recibido.

3. *Por lo tanto, en la razón absoluta del mismo ser, solo subsiste Dios, uno y simplicísimo; en todos los demás, que participan del ser, tienen una naturaleza por la que se limita el ser, y están constituidos por esencia y ser como de principios realmente distintos.*

Puesto que Dios difiere de las criaturas como existente necesario, es falso que toda criatura deba ser compuesta, principalmente por ser y esencia distinguidos realmente en ella.

4. *El ente, que se denomina por el ser, no se dice de manera unívoca de Dios y de la criatura, ni tampoco puramente de manera equívoca, sino de manera análoga, ya de atribución, ya de proporcionalidad.*

Todo lo que de los entes deba tener analogía, su concepto objetivo es absolutamente uno.

5. *Hay, además, en toda criatura, composición real de un sujeto subsistente con otras formas secundariamente añadidas, o accidentes; por otra parte, esta composición no podría entenderse si el ser no fuera recibido en una esencia realmente distinta de él mismo.*

De ningún modo la distinción del accidente de su sujeto es obra de la distinción entre la esencia y el ser. Por otra parte, las formas accidentales existen por su propio acto.

⁴² E. FORMENT GIRALT, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Ediciones Gratis Date, Pamplona 1998, 52 ss. Cf. F. CANALS VIDAL, “Génesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas”: *Cristiandad* 811-812, Año LVI, Barcelona 1999.

⁴³ E. FORMENT GIRALT, *o. c.*, 59 ss.

6. *Además de los accidentes absolutos se da un accidente relativo, o hacia algo. Porque si bien ese hacia algo no significa según su propia razón algo inherente a otro, tiene, sin embargo, con frecuencia, una causa o fundamento en las cosas mismas, y, por lo tanto, una entidad real distinta del sujeto.*

El cuarto predicamento es ciertamente relativo; pero ninguna relación es una entidad real además del término y del fundamento, que son algo absoluto.

7. *La criatura espiritual es totalmente simple en su esencia. Pero queda en ella una doble composición: la de la esencia con el ser y la de la sustancia con los accidentes.*

Ninguna composición sustancial debe ponerse en las criaturas espirituales, ni se distinguen en las mismas el ser y la esencia.

8. *Por otra parte, la criatura corporal está compuesta de potencia y acto en cuanto a su misma esencia; esta potencia y este acto de orden esencial reciben los nombres de materia y forma.*

Así el cuerpo se compone de materia y forma, de tal modo que cada una de las dos tiene esencia propia y ser propio, y por esto existen antes que se unan en la naturaleza.

9. *Ninguna de esas dos partes tiene el ser por sí, ni se produce ni se corrompe por sí; ni se pone en un predicamento por sí, a no ser por reducción como principio sustancial.*

Por lo cual cada una es el término de producción propia; aunque se dicen no producidos por sí, porque cada una se ordena a la otra.

10. *Aunque la extensión en partes integrales es una consecuencia de la naturaleza corpórea, no es lo mismo, sin embargo, en un cuerpo, ser sustancia que ser cantidad. La sustancia en cuanto tal es indivisible, no a la manera del punto, sino de los seres extraños al orden de la dimensión; la cantidad, origen de la extensión en la sustancia, se distingue realmente de ésta y es verdaderamente accidente.*

La distinción de la cantidad real con el cuerpo no puede obtenerse por la sola razón. La sustancia también sin la cantidad tiene por sí misma partes integrantes; la cantidad otorga el lugar ordenado.

11. *La materia signada por la cantidad es el principio de la individuación, o sea de la distinción numérica, que no puede ser en los espíritus puros, entre un individuo y otro dentro de la misma especie.*

De ningún modo la individuación de los cuerpos, que acompaña a cualquier ente, puede buscarse por la materia.

12. *Por efecto de la misma cantidad, el cuerpo se circunscribe a un lugar, y sea la que sea la potencia puede hacerlo de este modo en un solo lugar.*

También prescindiendo la sustancia de la cantidad, por cierto algo real, tiene por sí su ubicación, y de ningún modo se opondrá la multiplicación de los lugares corporales.

13. *Los cuerpos se dividen en dos maneras: la de los vivientes y la de los privados de vida. En los vivientes, para que haya en el mismo sujeto una parte moviente y otra movida por sí, la forma sustancial, llamada alma, requiere una cierta disposición orgánica, o sea partes heterogéneas.*

En esto convienen todos. Sin embargo, Suárez difiere de Santo Tomás en que el primer moviente de los vivientes, para el Aquinate es por un principio exterior, y para Suárez, no hay motor externo.

14. *Las almas de orden vegetativo y sensitivo no subsisten de ningún modo, ni son producidas para sí, sino meramente como principio por el cual vive el viviente, y puesto que dependen totalmente de la materia, corrompido el compuesto, por ello se corrompen accidentalmente.*

El alma de los vegetales y de los sensibles tiene ciertamente su ser y se produce para sí, aunque es producida de tal manera que es infundida al cuerpo, y por esto se dice que no es término de creación.

15. *Por el contrario, el alma humana subsiste por sí misma; y cuando puede ser infundida en el sujeto suficientemente dispuesto, es creada por Dios, y por su naturaleza es incorruptible e inmortal.*

El alma humana subsiste por sí, por lo que consecuentemente es infundida al cuerpo para su producción y por esto no puede estar pendiente del cuerpo en su individuación.

16. *La misma alma racional se une de tal modo al cuerpo, que es su única forma substancial, y por ella el hombre es hombre y animal y viviente y cuerpo y sustancia y ente. Por consiguiente, el alma le da al hombre todos los grados esenciales de perfección y, además, comunica al cuerpo el mismo acto de ser con que ella es.*

Aunque se dice común y adecuadamente que el alma es la única forma del hombre, sin embargo, ni esto se prueba invenciblemente ni tienen necesidad las razones de Santo Tomás.

17. *Dos órdenes de facultades, orgánicas e inorgánicas, emanan del alma humana, por natural resultado; el sujeto de las primeras, a las que pertenece el sentido, es el compuesto, y el de las segundas, es alma sola. Es, por tanto, el entendimiento una facultad intrínsecamente independiente del órgano.*

Ni cierta es la distinción de las facultades del alma, que quizá por sí es principio inmediato de operaciones.

18. *La intelectualidad sigue necesariamente a la inmaterialidad, y esto de tal manera que según los grados de alejamiento de la materia, son los grados de intelectualidad. El objeto adecuado de la intelección es el mismo ente en común; pero el objeto propio del entendimiento humano en el estado actual de unión, se mantiene a las esencias abstraídas de las condiciones de la materia.*

No hay razón alguna para que lo intelectual deba ser inmaterial, por lo cual ni la ciencia de Dios se prueba suficientemente de su espiritualidad.

19. *Recibimos, pues, el conocimiento por las cosas sensibles. Mas como lo sensible no es inteligible en acto, además del entendimiento formalmente inteligente, hay que admitir también en el alma una virtud activa, que abstraiga las especies inteligibles de las imágenes.*

Lo más probable contra santo Tomás, se niega la distinción del entendimiento agente del entendimiento posible.

20. *Por medio de estas especies inteligibles conocemos directamente los universales; con los sentidos alcanzamos los singulares, y también con el entendimiento, aunque por conversión a la imagen; y, por medio de la analogía, ascendemos al conocimiento de lo espiritual.*

El universal formal se constituye por la misma abstracción; en cambio, los singulares son objeto directo de conocimiento.

21. *La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente*

aquello que se le presenta como un bien que sacia por completo al apetito; pero elige libremente aquellos otros bienes cuya apetencia le es propuesta por un juicio variable. Por tanto, la elección sigue al último juicio práctico, pero la voluntad produce el que sea o no el último.

No es necesario que el juicio práctico preceda a la elección, sino que el acto perfecto de la voluntad puede seguir de la aprehensión de la eligibilidad.

22. *Conocemos la existencia de Dios, no por intuición inmediata ni por demostración a priori, sino a posteriori, es decir, por las criaturas, argumentando de los efectos a la causa, es decir: desde las cosas que se mueven, sin tener en sí mismas un principio de movimiento, hasta llegar a un primer motor inmóvil; desde el proceso de las cosas de este mundo y de las causas subordinadas entre sí, hasta la causa primera incausada; de las cosas corruptibles, que igualmente están hacia al ser y al no ser, hasta el ser absoluto y necesario; de los que, según las perfecciones disminuidas de ser, vivir y entender, más o menos son, viven y entienden, hasta lo que es máximamente inteligente, máximamente viviente y máximamente ente; y, finalmente, desde el orden universal a la inteligencia, que todo lo ordena, lo dirige y dispone al fin.*

Si bien Dios se prueba como causa del universo y ordenador de todo, cuyas vías son probadas por el Aquinate desde principios aceptados; todo lo que se mueve es movido por otro, y donde se da el más y el menos existe lo máximo, no tienen eficacia; ciertamente, estos principios son o falsos o por lo menos dudables.

23. *La esencia divina, por identificarse con el ejercicio de la actualidad del mismo Ser, o por lo mismo que es el mismo Ser subsistente, se nos propone bien como así constituida de su razón metafísica, y por lo mismo nos presenta la razón de perfección infinita e ilimitada.*

El mismo hecho de la aseidad se pone como el mejor principio por el que se obtienen los atributos divinos.

24. *Así pues, por la misma pureza de su ser se distingue Dios de todas las cosas finitas. De donde se infiere, en primer lugar, que el mundo solo pudo proceder de Dios por creación; además, que ni milagrosamente es comunicado a ninguna naturaleza finita el poder de crear, que alcanza principal y esencialmente al ente en cuanto ente; y, por último, ningún agente creado puede influir en el ser de cualquier efecto, si no recibe previamente la moción de la Causa primera.*

Ciertamente, solo Dios puede en todo ente; sin embargo, también la criatura puede formalmente en este o en aquel ente; y no es probado por la razón el poder ser comunicado a la criatura la facultad de crear algo a nadie; finalmente, debe admitirse que el agente creado tiene necesidad del concurso de Dios en el mismo efecto, pero no recibe directamente la moción del mismo Dios.