



ALGUNAS NOTAS SOBRE EL TOMISMO DE SUÁREZ Y SUS PRINCIPALES TESIS METAFÍSICAS: UN INTENTO DE CLARIFICACIÓN

SOME REMARKS ON SUÁREZ'S THOMISM
AND HIS MAIN METAPHYSICAL THESES:
AN ATTEMPT OF CLARIFICATION

Andrés L. Jaime

Universidad de las Islas Baleares

Resumen: *El artículo procede a una revisión general de las principales tesis metafísicas de Suárez para, finalmente, evaluar hasta qué grado se trata de un autor tomista o, más bien, representa una heterodoxia dentro del pensamiento tomista. El análisis tiene igualmente en cuenta la importancia del contexto y las particularidades del tomismo de la Escuela de Salamanca. Finalmente se concluye que, en el caso de Suárez, asume en cierta manera el nominalismo a la vez que se distancia de la retórica y del preciosismo humanista recurriendo a la tradición.*

Palabras clave: *Escuela de Salamanca, Disputationes, Metafísica, Suárez, Tomismo.*

Abstract: *The article proceeds to a general revision of Suárez's main metaphysical theses to evaluate to what extent he is a Thomist author or, rather, represents a heterodoxy within the Thomist thought. The analysis also considers the importance of the context and the particularities of the School of Salamanca's Thomism. Finally, I conclude that, in the case of Suárez, it somehow assumes the nominalism while it breaks away from the rhetoric and the humanistic preciousness turning to the tradition.*

Keywords: *School of Salamanca, Disputationes, Metaphysics, Suarez, Thomism.*

1. INTRODUCCIÓN

Suárez se presenta a sí mismo como un tomista, sin embargo no lo es, del mismo modo que no es escotista ni nominalista. A su pesar, quiéralo o no, Suárez desarrolla su propia metafísica. Se ha señalado en ocasiones que la contribución de Suárez a la Metafísica es haberla independizado como texto autónomo yendo más allá de la tradición de los *commentaria* medievales. En efecto, en Suárez se hace patente una sistematización de la propia metafísica a través de las *Disputationes*. Igualmente algunos autores han puesto de relieve la propia síntesis metafísica que el propio Suárez llevaba a cabo. Tal tarea puede ser apreciada a través de la estructura misma de las *Disputationes* que, en efecto, desarrollan lo que, conforme a Suárez, debe ser un tratado metafísico o, dicho de otra manera, qué cuestiones debe abordar y cómo deben organizarse estas. Sin embargo lo que a menudo se echa en falta en la literatura especializada es una respuesta a una pregunta mucho más sencilla, a saber, ¿qué es el suarismo? O, dicho de otra manera, si existe algo así como una metafísica suarista, ¿cuáles son los puntos definitorios de la misma? Esta cuestión puede, a mi juicio, ser resuelta apelando a una estrategia venerable: género y diferencia específica. En efecto, la obra de Suárez se constituye en una determinada tradición: la filosofía aristotélico-escolástica y se levanta, además, en un momento concreto como es la Contrarreforma en el seno de la Escuela de Salamanca. Mucho podría escribirse sobre las influencias, el peso de la tradición y un largo etcétera de cuestiones interesantísimas y deliciosas para todos aquellos que apreciamos la historia. Sin embargo, es necesario prescindir de estos aspectos y, sintéticamente, señalar lo propio del suarismo al margen de que tenga o no tenga razón, sea o no original. Es más, a menudo encontramos referencias a Suárez en la génesis de autores modernos. No es extraño, pues, juicios que atribuyen a Suárez cierta paternidad en el pensamiento moderno. El profesor León Florido, en su «Estudio preliminar» a su antología de textos de las *Disputationes metafísicas*¹ dedica diversas secciones a presentar la metafísica suarista como una de las fuentes del pensamiento moderno y enjuicia el pensamiento del eximio desde el punto de vista de «la consideración de Suárez como maestro del pensamiento de la Europa moderna». El juicio del profesor León Florido no es un caso aislado, otros autores, como Arieuw², señalan la importancia de Suárez para Descartes o Leibniz. Sea como fuere, Suárez parece que tiene algo que decir al pensamiento que se desarrolla a partir de la Modernidad y que llega hasta nuestros días. Su influencia no se deja ver sólo en Europa.

¹ Francisco LEÓN FLORIDO, «Estudio preliminar», en Francisco SUÁREZ, *Disputationes metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011.

² Roger ARIEUW, «Descartes and Leibniz as readers of Suarez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation», en Benjamin HILL. & Henrik LAGERLUND (eds.), *The Philosophy of Francisco Suarez*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 38-53.

En América Latina, como apunta Beorlegui³, también hubo autores que, como Fray Juan de Ramírez, fueron seguidores del suarismo. Y he aquí la cuestión que un estudioso de la Filosofía se hace cuando ve tantas citas dispares sobre la obra de Suárez, a saber: ¿qué es el suarismo? o ¿existió tal cosa como una filosofía suarista? Y si es así, y a pesar de declararse explícitamente tomista, ¿en qué sentido se empieza a ser suarista y se deja de ser tomista? Quien estas líneas escribe se ha hecho esta pregunta y, como a falta de una buena formación escolástica no ha podido dar o encontrar una respuesta satisfactoria, ha tratado de responderla por sus propios medios. Así pues, partiendo de estos presupuestos lo que en las líneas que siguen trato de presentar es un *Syllabus Suaristicus*, algo que de lejos quisiera parecerse a las *XXIV thesis thomisticae*, pero a lo que le queda mucho trabajo y tiempo para llegar a ser, si es que realmente puede ser y no es tanto una perversión del pensamiento del Aquinate como del Eximio.

Mi proceder será el siguiente: En la sección I abordo la cuestión acerca del tomismo de la escuela de Salamanca, influjo que no puede ser pasado por alto en un estudio sobre la metafísica de Suárez. Suárez es un innovador, tanto metodológica como sistemáticamente. Así, el problema de la definición de la metafísica aparece tratado en la II sección. La III sección tiene que ver con el problema de Dios en el tratado metafísico; la sección IV se centra en el *ens creatum*, es decir, en la metafísica tal como Suárez la deja una vez considerado el problema de Dios, a saber, los problemas de la definición de substancia, de accidente, de modo, etc. En la sección V abordo cuestiones tales como el principio de individuación, la cuestión de la analogía o la causalidad, que muy bien pueden ayudar a entender el pretendido tomismo de Suárez. Finalmente, el punto VI establece una serie de conclusiones en torno a la cuestión de la naturaleza de la metafísica suarista y su relación con el tomismo.

1. EL TRASFONDO TOMISTA DE SUÁREZ: LA ESCUELA DE SALAMANCA

El tomismo irrumpe en Salamanca de la mano de Francisco de Vitoria quien, en 1526, pasa a ocupar la cátedra de Prima en la citada universidad procedente de París. A Vitoria corresponde la innovación de explicar la Teología no con el comentario de las *Sentencias*, sino al hilo del texto de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino hasta suplantarlo el uso tradicional de explicar la Teología siguiendo el texto de las *Sententiae* de Pedro Lombardo. Tras Vitoria, toda una pléyade de maestros dominicos pasarán a regentar ésta y otras cátedras en la universidad. Qué sea la escuela de Salamanca y cuáles deban

³ Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

ser los criterios de identidad de la misma es cuestión disputada⁴. Si Suárez es o no es miembro también⁵, pero el peso de tomismo que deja en las aulas salmantinas y, en particular, la influencia que ejerce esta hipotética escuela, parece estar fuera de toda duda, al igual que la idea de que, como dice Barrientos⁶, «el tomismo es consustancial a la Escuela de Salamanca». Y tanto el concepto de tomismo como de Teología deben ser entendidos en sentido amplio. De hecho, prosigue Barrientos, «para los maestros salmantinos la Teología era una ciencia sumamente amplia. Su objeto se extendía más allá de los problemas estrictamente dogmáticos».

Sobre el tomismo de la escuela de Salamanca y, en particular, de Suárez, los diversos tratadistas parecen coincidir en que es un tomismo amplio, como, por ejemplo, señalan el ya citado Barrientos, Belda o Pena. También se incide en el carácter eminentemente teológico de la citada escuela. Pero a este último respecto hay que señalar que precisamente el hecho de que fuera teológica no excluye que en su seno tuvieran lugares importantes reflexiones filosóficas y, de modo particular, en la denominada Segunda Escuela⁷, de hecho, según Barrientos ya tenemos una idea de ese sentido amplio de la Teología que cubre aspectos tales como la Economía, el Derecho o la Filosofía, pese a que Belda tenga, por ejemplo, una concepción un poco más restringida.

Ahora bien, ¿qué repercusiones tiene el tomismo de la Escuela de Salamanca en Suárez y, en particular, en su metafísica? Pena⁸, a propósito del

⁴ Juan BELDA, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el s. XVI*, Madrid, BAC, 2000, p.147 y ss. La posición del propio Belda es que, ante todo, es una escuela teológica y tiene un sentido relativamente estricto de lo que significa "teología"; desde luego no usa el término en sentido lato. Así, Belda (p. 156) apunta lo siguiente: "Parece claro en primer término que la Escuela de Salamanca es primaria y originariamente una Escuela Teológica, es decir, no se trata de una Escuela de Derecho, Filosofía o Economía; es una Escuela, un movimiento o grupo formado por intelectuales que son ante todo teólogos de profesión (profesores universitarios de la Facultad de Teología), los cuales dedican su actividad científica esencialmente al estudio y la docencia de la Teología." Además, Belda señala unos criterios de identidad que son, en primer lugar, la filiación salmantina y vitoriana; en segundo lugar un conjunto de ideales y objetivos comunes que se cifran en un proyecto de renovación teológico; finalmente, hay una tradición doctrinal común, a saber, "la adopción de la Suma Teológica de Santo Tomás como guía principal de los estudios y enseñanza teológica universitaria." *Ibid.*, p. 157.

⁵ José BARRIENTOS GARCÍA, "La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres", en *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana* 208, n°2-3 (1995) 1041-1079, no se mete en este asunto. Para Belda es un "discípulo ilustre", en particular, un discípulo ilustre de Mancio de Corpus Christi, pero no un miembro. Por su parte Miguel Anxo PENA, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, BAC, 2007, sí lo considera en tanto que autor vinculado a la citada escuela. A pesar de esto señala en la p. 24 que "no resulta fácil precisar, en esa intrincada terminología que algunos han propuesto de Escuela de Salamanca, quiénes pertenecen a ese grupo de elegidos; algo más fácil es la definición del núcleo originario salmantino, que sería el compuesto por los maestros dominicos Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto, por ser los tres que se suceden en la Cátedra de Prima de Teología".

⁶ José BARRIENTOS GARCÍA, *op. cit.*, p. 762.

⁷ Juan BELDA, *op. cit.*, p. 182.

⁸ Miguel Anxo PENA, *op. cit.*, p. 153

peculiar tomismo que cabe entrever en Suárez, apunta que «Suárez corresponde al primer y selecto grupo de teólogos jesuitas que se caracteriza por un tomismo amplio que, en todo momento, intenta transmitir, ordenar, criticar y purificar los tesoros filosóficos y teológicos de los siglos precedentes, realidad que llevará a cabo con suma eficacia y tesón». Pese a esta virtud de un tomismo amplio, la amplitud del mismo generó problemas tanto de método expositivo, como ya se ha señalado, como de contenido. Suárez tuvo sus adversarios no sólo por desarrollar una metodología peculiar constituida al hilo de los problemas y no del texto, sino por el tratamiento conceptual de los propios problemas, de ahí que no quede otra alternativa más que señalar, aunque sea sucintamente, el conjunto de posiciones que, desde ese mismo tomismo amplio, constituyen el suarismo.

2. LA INNOVACIÓN METODOLÓGICA Y SISTEMÁTICA

Se suele decir que Suárez representa un punto de inflexión en la historia de la Metafísica, porque separa definitivamente la enseñanza de la Metafísica del simple comentario al texto aristotélico y, así, independiza cada cuestión. En Suárez, la metafísica se explica, al menos formalmente, por referencia a sus problemas y no a la disposición del texto de Aristóteles. Obviamente esto no conlleva una simple decisión de corte metodológico-pedagógico –que también y no menos importante–, sino una decisión sistemática. El método no es, pues, cuestión que pueda ser tratada separadamente del contenido, sino que método y Metafísica son cuestiones intrínsecamente relacionadas.

Parece que este tipo de innovaciones metodológicas tienen su origen en la propia praxis docente del joven Suárez maestrillo en el colegio jesuita de Segovia, donde fue reprendido en alguna ocasión por no ceñirse únicamente a la lectura del texto, sino a lo que podría denominarse con justicia un tratamiento analítico de los problemas⁹. Sea como fuere, en las *Disputationes* encontramos este mismo proceder que se aparta de la tradición de los *commentaria* e inaugura la disciplina de la Metafísica de manera independiente. Independencia metodológica y sistemática que tendrá una larga influencia en los diversos autores de la Modernidad hasta llegar a Kant¹⁰.

La estructura de las DM es ya sintomática. En efecto, las DM se componen de cincuenta y cuatro tratados precedidos de un *Index Locupletissimus* en el que se abordan los XIV libros de la *Metafísica* de Aristóteles, es decir, el material fundamental a partir del que se extractarán las restantes LIV cuestiones o *disputationes* que configuran el tratado de las DM. Además, finalizan con tres índices, un *index rerum praecisarum*, un *index philosophicus* y un *index*

⁹ Cf. Luis PRIETO LÓPEZ, *Suárez y el destino de la metafísica*, Madrid, BAC, 2013, p. 38 y ss.; también Miguel ANXO PENA, *op. cit.*, p. 150.

¹⁰ Cf. Maurizio FERRARIS, *Goodbye, Kant! Qué queda hoy de la Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Losada, 2007.

theologicus. En fin, un verdadero tratado destinado no a los alumnos, sino al mismo profesor.

Pero, al margen de estas formalidades ¿por qué Suárez *funda*, en algún sentido, la Metafísica como disciplina autónoma? Y ¿cómo puede ser eso posible cuando Suárez es teólogo y precisamente hace Metafísica para aclarar la propia Teología? Una primera respuesta es, ya se ha dicho, formal: son dos tratados separados, una cosa es la Teología Revelada y otra la Metafísica como discurso sobre el ser que se hace a la luz de la revelación. La segunda respuesta tiene que ver con cierta manera lata de entender la propia Teología, pero pese a la excesiva latitud, la Metafísica es una disciplina demasiado venerable para juntarla con otras «ampliaciones» de la Teología, como la Economía o el Derecho tal como sugiere, no sin razón, Barrientos. El caso contrario, tener una idea muy estricta de la Metafísica también supone una dificultad para trazar siquiera sea una historia del concepto. Como filósofos, sin embargo, coincidiremos en que esas historias doxográficas son de gran ayuda¹¹ y, qué duda cabe, en la propia Historia de la Metafísica, Suárez inaugura una nueva manera de entender la disciplina, aunque esa pretendida «Historia» sea un tipo ideal o incluso un mito.

J. E. Gracia considera que fundamentalmente hay dos maneras de entender la disciplina. Por una parte tenemos un punto de vista realista que pretende una Metafísica como estudio o tratado sobre lo real; por otra parte, y en particular desde la Modernidad, este tratado de lo real debe subordinarse al cómo pensamos la misma realidad y, así, la Metafísica es una disciplina de corte mentalista que tiene por finalidad establecer algo así como un sistema de categorías bajo el que se piensa lo real. Al margen de esta discusión –que, por supuesto es revisable y no exenta de problemas–, Gracia concede que Suárez es un punto de inflexión en el paso de una concepción a la otra¹². Analicemos al menos las dos tesis siguientes que para Suárez tienen cierta enjundia:

§.1. Sobre el objeto de la Metafísica: el ente real

De todos es conocido el problema aristotélico en torno al concepto de Filosofía primera o Metafísica. La filosofía más fundamental en tanto que

¹¹ Un ejemplo es el excelente manual de Jean GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006, quien, en el capítulo V, aborda la cuestión de las relaciones entre Teología y Metafísica para concluir que, desde el tratamiento de la disciplina propuesto por Suárez, hay una evolución que conduce a Wolff a través de la *Schulmetaphysik* y, con ello, hasta Kant, como ya se ha apuntado.

¹² Jorge Eduardo GRACIA, “Suárez”, en J. E. GRACIA (ed.), *Concepciones de la Metafísica*, Madrid, Trotta, 1998, p. 102 señala que “la concepción mentalista de la metafísica, de la cual la posición de Strawson es un ejemplo, no fue resultado de un evento único y drástico en la historia de la filosofía. Descartes, Hume, Kant y muchos otros autores figuran prominentemente en el lento proceso que produjo el cambio del realismo al mentalismo. Otra figura que también se cita con frecuencia como contribución a este proceso es Francisco Suárez [...], aunque no se aclara en la mayoría de los casos la manera exacta en que contribuyó al proceso”.

disciplina intelectual tiene un objeto de estudio, es un discurso sobre algo y qué sea ese algo es cuestión debatida para el propio Aristóteles. Diversos autores han señalado que Aristóteles caracteriza el objeto de la metafísica de, al menos, cuatro maneras distintas. La metafísica como aitiología, como ontología general, como teología y, finalmente, como ousiología¹³.

El libro I la *Metafísica* trata de las causas; la metafísica es, como ciencia, una aitiología. En el libro IV la disciplina se nos presenta como una ontología universal: «Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo» (*Met.*, IV, 1003a 20). En el mismo libro, además, se añade lo que para algunos es una lectura teológica de la metafísica, pues se dice: «Y puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal» (*Met.*, IV, 1003b 26 y ss.). Es decir, la metafísica tiene que tratar con el ente por excelencia, y esto es Dios. Ahora bien, si es así, se trata de una ciencia particular que versa sobre una determinada región del ser, el ser divino. Grondin se hace la siguiente pregunta a este respecto: «¿La fórmula del ser en cuanto ser designa el orden de las causas mismo (en sentido teológico) o más bien el ser en sentido ontológico y universal?»¹⁴. Un intento de aclaración –siguiendo a Grondin– lo encontramos en el libro VI. En efecto, en el libro VI, se defiende que existen tres filosofías o ciencias teoréticas o especulativas: la matemática, la física y la teología (1026a 19). Si lo que hay son sólo sustancias naturales, entonces a la Física le corresponde el título de Ciencia primera, pero «si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente» (*Met.*, VI, 1026a 30). Así, lo que en justicia puede denominarse Filosofía primera es la Teología. Sobre este punto se han vertido ríos de tinta y, en particular, desde que Heidegger acuñara la tesis de la constitución onto-teológica de la metafísica en su escrito sobre *Identidad y diferencia* de 1957. Finalmente, tenemos el libro VII donde se nos presenta la metafísica como ousiología. En ese mismo libro encontramos la siguiente afirmación que sostiene que estudiar el ente no es otra cosa que estudiar la sustancia¹⁵ y el concepto de sustancia no estará tampoco exento de problemas y controversias.

El concepto mismo de Metafísica es disputado ya en la Edad Media. Si antes se ha hecho referencia al tomismo de la Escuela de Salamanca y, como

¹³ Cfr. Giovanni REALE, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2003; J. E. GRACIA, *op. cit.*; Jean GRONDIN, *op. cit.* En esta exposición sigo, de modo preferente, a Grondin.

¹⁴ Jean GRONDIN, *op. cit.*, p. 104.

¹⁵ En *Met.* VII (1028 b) podemos leer: “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a: ¿qué es la sustancia? (pues hay quienes dicen que ésta es una, y otros, que más de una; éstos que su número es finito, y otros, que es infinito). Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido”.

ya se ha señalado, el objeto de este trabajo es tratar de aclarar el tomismo peculiar de Suárez o su propio suarismo, interesa en gran medida tener una idea de qué entendía el Aquinate por Metafísica, por sucinta que sea ésta. Una respuesta a la pregunta la encontramos en el texto de Tomás de Aquino en el que comenta la *Metafísica* de Aristóteles, a saber, su *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*. Pero cuando Tomás comenta, lo que quiere es aclarar. No parece así que haya una metafísica explícita tomista, pero sí está claro que hay un tomismo metafísico y una determinada manera de entender las cuestiones que componen la Metafísica.

Suárez estudia el problema de la metafísica como disciplina científica en la *Disp. I*. En esa misma disputación analiza seis concepciones en torno al objeto de la metafísica. Como puede verse se han ampliado notablemente las cuatro acepciones aristotélicas del inicio.

Para Suárez, el objeto de la metafísica es el ente real: «Puede definirse la metafísica como la ciencia que considera al ente en cuanto tal, o en cuanto que prescinde de la materia según el ser» (*Disp. I*, sec. III, 1). Ahora bien, ¿qué ente? Cuando hablamos de ente, ¿no hablamos de un concepto? Es cuestión disputada que el concepto de ente sea de carácter mentalista¹⁶ y que Suárez sea un criptoidealista en algún sentido. No nos pronunciaremos en torno a esta cuestión. Por lo pronto baste con señalar las dos acepciones del término «concepto» que emplea Suárez y el significado de cada una de ellas.

§. 2. *Distinción entre concepto formal y concepto objetivo*

En la *Disp. II* analiza el concepto de ente. En ella encontramos la distinción entre concepto formal y concepto objetivo. El concepto objetivo del ente es el objeto de la metafísica, sólo que en toda su abstracción. Además, los conceptos objetivos pueden ser cosas singulares o cosas universales. En el primer caso aparecen claramente ante la mente, en el segundo, de manera confusa. Considérese el siguiente texto sobre la precedente distinción:

«Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo. Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente se conoce o representa por medio del concepto formal; por ejemplo: cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para

¹⁶ Cfr. J. E. GRACIA, *op. cit.*

concebirlo en la mente se llama concepto formal, en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo». (*Disp.* II, secc. I, 1).

Estos aspectos han sido discutidos con profusión¹⁷. Para algunos, Suárez aparece como un criptoidealista al entender la Metafísica como la ciencia que estudia el concepto de ente. Sin embargo, la acusación de criptoidealismo cae por su propio peso, pues el propio Suárez se refiere al concepto objetivo, es decir, al ser. Si de criptoidealismo hay que hablar será, pues, desde otra perspectiva y no, desde luego, de los supuestos de los que aparentemente parte el propio Suárez, sino desde el trasfondo nominalista que pueda entreverse en alguna de sus afirmaciones¹⁸.

3. DIOS EN EL TRATADO METAFÍSICO

Ya se ha dicho que es una Metafísica la de Suárez crecida desde y para la teología, es una Metafísica para teólogos, como hay una Matemática para físicos. Por si fuera poco, la tesis ontoteológica no es precisamente un tema que pueda borrarse de un plumazo. La pregunta acerca de Dios es una pregunta que parece que va ligada al destino de la propia metafísica, si bien conviene aclarar, o al menos dejar meridianamente claro que no hay un solo concepto de Dios y que, además, en el caso de Suárez nos encontramos con que se trata del Dios de una determinada religión que conlleva un conjunto de declaraciones dogmáticas. La pregunta ahora es qué papel desempeña Dios en el tratado metafísico. El profesor Rábade¹⁹ insiste en que la pregunta de la metafísica cristiana no es, a diferencia de la metafísica griega, por qué se mueven las cosas, sino por qué existen, y a esta pregunta Suárez sólo puede responder apelando a Dios, no sólo como motor inmóvil, sino al Dios de la fe. Así en la *Disp.* XXVIII se aborda la primera división del ente en absolutamente infinito y finito, y otras divisiones equivalentes a esta. De este modo, se inaugura también la segunda parte de la obra de Suárez. Obsérvese que, con esta distinción, Suárez acomete el estudio de todo lo real. A diferencia de Aristóteles, ahora las categorías clásicas se aplican únicamente al *ens creatum*; el *ens increatum* es completamente trascendental. Así, señala Suárez:

¹⁷ Cfr. *Ibid.*

¹⁸ Sobre la entrada del nominalismo en Salamanca vid. Miguel Anxo PENA, *op. cit.*, p. 15 y ss. Sobre el nominalismo de Suárez, la cuestión es más delicada. Ahora bien, parece que no puede obviarse un trasfondo nominalista (y escotista, como señala D. Heider) Cfr. Daniel HEIDER, "Is Suarez's Conception of Being Analogical or Univocal?", en *American Catholic Philosophical Quarterly* 81, n.1 (2007) 21-41 y Daniel HEIDER, "The Nature of Suarez Metaphysics Disputationes Metaphysicae and their main systematic strains", en *Studia Neoaristotelica* 6, n. 1 (2009) 99-110.

¹⁹ Sergio RÁBADE, *Suárez*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

«Esta es la segunda parte principal de esta obra; en ella, después de haber tratado en la primera parte del concepto común de ente y de las propiedades que se predicán de él en reciprocidad, es forzoso descender a las razones concretas de los entes en cuanto lo permite el objeto formal y la abstracción propia de esta ciencia. Y no hay manera más fácil de realizarlo que mediante la exacta consideración de éstos. Hemos dicho anteriormente, en la disp. IV, sec. 4, que la división primera y más esencial del ente es aquella por la que se divide en finito e infinito según la esencia o sea en la razón de ente, puesto que sólo éste es propia y absolutamente infinito» (*Disp.* XXVIII, intr.).

Y prosigue:

«La división propuesta es buena y estrictamente necesaria. De esta explicación se desprende, en primer lugar, que dicha división es la mejor y la más necesaria en la realidad. Lo primero es evidente, porque tal división es adecuada al ente; puesto que fuera de Dios y de las criaturas no puede pensarse ente alguno, según explicaremos mejor en la sección siguiente. Igualmente, porque los miembros guardan entre sí la máxima distancia, según se explicó antes en la disputación citada, sec. 4. De aquí se desprende igualmente la necesidad de esta división, puesto que, fuera de lo que se estudió en las páginas anteriores, nada hay que sea común al primer ente y a todos los demás, siendo así que todos los restantes tienen muchas cosas en que convienen entre sí. En efecto, el primer ente no tiene causa alguna; todos los demás la tienen; éstos pueden distribuirse en determinados géneros y especies, aquél existe fuera de todo género; en todos estos se encuentra algún modo de composición, aquél es absolutamente simple y existe sin composición alguna. Se impuso, pues, la necesidad de separar al primer ente de los demás, para que, una vez estudiado independientemente su concepto, pueda tratarse con distinción y claridad de los atributos comunes a los demás entes» (*Disp.* XVIII, secc. I, 4).

Para concluir finalmente en la necesaria existencia de Dios como fundamento último de la Metafísica en tanto que discurso sobre el ser:

«Es preciso, pues, detenerse en un ente que posea el ser por sí mismo, del que reciban su origen todos los que únicamente poseen un ser recibido. En este sentido es evidente la división expuesta, ya sea uno solo el ente que no es *ab alio*, sino por sí mismo, ya sean muchos; pues ahora no es éste el problema que tratamos, sino únicamente el de que todos los entes se reducen a los dos miembros dichos, los cuales implican una manifiesta oposición o contradicción entre sí, no pudiendo, en consecuencia, dejar de ser distintos y dividir adecuadamente al ente» (*Disp.* XXVIII, secc. I, 6).

Obsérvese el valor de la tesis antedicha. Ahora la Metafísica tiene un fundamento, Dios. De este mismo fundamento se derivará tanto el tratamiento del *ens creatum* y lo que le corresponde de suyo, como el estudio del polémico

y notable capítulo de la *analogia entis*. Tanto en un aspecto como en otro, Suárez aportará matices muy peculiares.

4. EL ENS CREATUM

Hilvanada la cuestión de Dios, ¿a qué debe ceñirse el estudio propiamente metafísico? Para Suárez está claro: al *ens creatum*, y para ello nuevamente hay que proceder estableciendo dos distingos, el ente como nombre y como participio.

§1. *El ente como nombre y como participio: la esencia es para Suárez aquello que es apto para existir realmente*

El concepto objetivo es, como ya se ha dicho, el objeto de la Metafísica. Pero, siguiendo la línea aristotélica, el concepto objetivo o substancia tiene una esencia que hace que éste sea lo que es. ¿Qué entenderá Suárez por esencia? A esta pregunta Suárez responderá con un análisis del concepto de ente en su doble acepción de nombre y participio. Recuérdense las resonancias griegas de *ta onta*, y el verbo *einai*. Respecto a esta distinción previa Suárez afirma:

«Así pues, el ente, como se ha dicho, se toma a veces como participio del verbo ser, y en este sentido significa el acto de existir como ejercido, y es igual que existente en acto; pero otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal (...) Es evidente que esta distinción tiene que admitirse necesariamente por los autores arriba citados [Avicena, Domingo de Soto y Tomás de Vio –Cayetano–], puesto que la primera significación está fundada en la propiedad y rigor del verbo ser, el cual, tomado en absoluto, significa, el ser actual o existencia; por esto mismo, dicen también los dialécticos que en la proposición del segundo adyacente, el verbo *es* no puede nunca desvincularse del tiempo» (*Disp.* II, secc. IV, 3).

Vayamos ahora a las definiciones de ente como participio y ente como nombre:

«Supuesta, pues, esta significación de la palabra, resulta fácil resolver la cuestión entendida en general. En efecto, hay que afirmar primeramente que, considerado el ente en acto, como significado de dicha palabra tomada con valor de participio, su razón consiste en ser algo que existe en acto, o que posee el acto real de existir, o que tiene realidad actual, distinta de la potencial, la cual es nada actualmente. (...) 5. En segundo lugar, digo: si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente» (*Disp.* II, secc. IV, 4-5).

«Como nombre el ente significa la esencia del ente, mientras que como participio se toma en su acepción de acto de existir. De otra manera, la doble significación de ente –como nombre y como participio– no es ni equívoca ni análoga, pues no se discute si el ente es un concepto equívoco o análogo, sino que se pone de manifiesto la doble significación inmediata entre el ente como nombre y como participio»²⁰.

Como se verá más adelante, Suárez se posicionará del lado de los que sostienen la *analogia entis*, pero, a diferencia de los tomistas, defenderá una analogía de atribución y no proporcional.

El distingo anterior tiene que ver con un principio aristotélico-tomista incuestionable, a saber, la distinción entre potencia y acto. El ente bajo su acepción *ens ut nomen* está sometido a un proceso de cambio, es decir, se despliega de la potencia al acto. Y lo que se despliega es la esencia, pero claro está, en tanto que ésta es apta para existir. No hay esencias no aptas para existir, sino que su esencialidad radica precisamente en su carácter apetitucional. Así, señala:

«De donde se comprende, finalmente, que el *ente*, considerado con precisión, en cuanto significado con valor de nombre, puede dividirse con propiedad en ser en acto y ser en potencia, y que ser en acto es lo mismo que ente significado por dicha palabra considerada como participio, y que ambas cosas significan la razón de ser, ya precisa, ya determinada a la existencia actual, bien sea con determinación esencial, como es el caso de Dios, bien sea con determinación ajena a la esencia, como se juzga que es el caso de las criaturas, materia que luego se discutirá; el ser en potencia expresa también un ente real, en cuanto a la esencia real, contracto y determinado no por algo positivo, sino por la privación de existencia actual. Mas el ente así contraído²¹, o sea, en cuanto concebido en tal estado, no se significa mediante la voz ente, ni mediante cualquiera otra incompleja que yo conozca, sino sólo mediante los términos compuestos *ser posible*, *ser en potencia*, y otros parecidos. Conviene mucho tener en cuenta todo esto, porque de estas significaciones de las palabras depende en gran parte la concepción verdadera de las cosas, y apoyándose también en gran parte en ellas quedó expuesta incidentalmente la división del ente en ser en acto y ser en potencia, que luego trataremos de nuevo *ex professo*» (*Disp.* II, sec. IV, 12).

²⁰ “Se responde que el ente, según esa doble acepción, no significa una doble razón de ser que divida a una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ser más o menos preciso; en efecto, el ente tomado con valor de nombre significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisamente; en cambio, el ente, en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída.” (*Disp.* II, secc. IV, 9).

²¹ La expresión “ente contraído” hay que entenderla desde lo que significa contracción en Suárez, es decir, predicación.

§2. *Substancia, modo y accidente*

Suárez define la sustancia es aquello que existe en sí y por sí, o aquello que no existe en un sujeto, a saber, lo que no inhiere y es, por lo tanto, soporte de los accidentes (*Cfr. Disp. XXXIII, I, §1*). Es obvio que *sensu stricto* solo Dios es sustancia, pues solo Dios existe en sí y por sí, pero en sentido lato, teniendo en cuenta la noción de soporte de los accidentes, bien puede denominarse a las entidades creadas «sustancias» tal como señala en *Disp. XXXIII, I, § 2*, pues no en vano las sustancias constituyen el sujeto o *suppositum* de los accidentes. De ahí que ligado a ese mismo concepto pueda hablarse con pleno sentido de persona, cosa que Suárez hace en *Disp. XXXIV* al tratar de la sustancia primera que, según él, solo se predica de la sustancia singular, individual y subsistente por sí y que en el plano del *ens creatum* se identifica con el supuesto o persona o hipóstasis cuando es un supuesto racional. Lo propio del accidente es que tiene una clara existencia en otro o *esse in alio*. En la *Disp. XXXVII* Suárez desarrolla el concepto de accidente. En esa misma disputación XXXVII, II, § 8 sostiene que «el accidente es una forma que afecta de algún modo o que denomina al sujeto, o a aquello de lo cual se dice que es accidente». Suárez, además, identifica el conjunto de accidentes con los nueve predicamentos o categorías, ya que precisa que:

«Por esto, por razón de mayor claridad, podría decirse que el accidente es una forma tal que afecta o modifica al sujeto que existe fuera de su propia razón. Y, explicada así la definición, se toma de Aristóteles, IV, de la *Metafísica*, al principio, y en el lib. VII y IX de la *Metafísica* al principio, y en cualquier parte que trate de la razón común de accidente, o de su división en nueve géneros; pues siempre dice que la razón de accidente consiste en ser un ente del ente, y distingue a los accidentes por los varios modos de referirse a la sustancia» (*Disp. XXXVII, II, § 8*).

Así debemos entender que los accidentes son las categorías de cantidad, (*Disp. 40 y 41*), cualidad (*Disp. 42, 43, 44, 45 y 46*), relación (*Disp. 47*), acción (*Disp. 48*), pasión (*Disp. 49*), tiempo y duración (*Disp. 50*), lugar y localización (*Disp. 51*), colocación (*Disp. 52*) y veste u ornato (*Disp. 53*). El hecho de que el accidente sea un *entis ens* conlleva que el accidente no tenga una definición perfecta, sino siempre imperfecta, pues al no ser una cosa no tiene una esencia que pueda manifestarse definitivamente.

Finalmente están los modos, como ya se ha anunciado. Un modo es, en líneas generales, un principio o entidad que media entre la esencia y el accidente, en suma, un aspecto del ente que no ni esencial ni accidental, sino que expresa el dinamismo entre ambos polos²². Algunos autores como

²² “Existe algo que participa de la razón del ente sin ser sustancia ni accidente; así, por ejemplo, el modo de una cosa no es la sustancia de la cosa, como resulta evidente, ni tampoco es

Alcorta²³ apelan a los modos como «entidades sutilísimas» o «casi entidades». Sin embargo quien estas líneas escribe está falto de las sutilezas de los modos y considera que esas expresiones no aclaran nada. El modo afecta y determina a la sustancia modificándola pero sin alterar su ser. Dicho de otra manera, es una modificación *sui generis* de un ser creado. Por ejemplo, la relación que hay entre el accidente de la cantidad y la sustancia es una relación modal de unión entre la cantidad y la misma sustancia. La sustancia es la que es; el accidente, por ejemplo, su cualidad, es también eso, pero que sea blanco o negro, grande o pequeño es un modo de la cualidad, no la cualidad misma. Así, pues, el modo, modifica, pero sin alterar la relación sustancia-accidente.

§3. La teoría de las distinciones

La teoría de las distinciones es un momento fundamental en la reflexión sobre los trascendentales y, de manera especial, en el análisis del *unum*. A este respecto, Suárez admitirá que las distinciones son tres: la distinción real o distinción entre cosa y cosa, la distinción de razón y la distinción modal, auténtica innovación suarista, que parte de la consideración de los modos como una determinación especial del ente. La teoría de las distinciones suarista recoge las disquisiciones metafísicas de diferentes escuelas: del tomismo, del escotismo y de los nominales²⁴.

Por distinción real entiende Suárez la distinción que se da entre cosa y cosa²⁵: «*distinctio rei a re*». Así, hay distinción real entre dos personas como Juan y Pedro o entre una entidad y un accidente de la misma, como pueda ser entre Pedro y el lugar que ocupa. Una cosa, para Suárez, no es necesariamente una substancia, pues este concepto refiere tanto a sustancias como a accidentes. Decir, en consecuencia, que entre dos cosas se da una distinción real significa decir que son cosas distintas al margen de que sean separables o

accidente, ya que no inhiere, sino que modifica por cierta identidad a la cosa de la que es modo." *Disp.* XXXII, secc. I, § 3.

²³ José Ignacio ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*, Madrid, CSIC, 1949.

²⁴ Vid. Mauricio BEUCHOT "La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna", en *Revista española de Filosofía Medieval* 1 (1994) 37-48.

²⁵ "En primer lugar, es evidente que existe en las cosas una distinción real, la cual suele llamarse, para mayor claridad, distinción entre cosa y cosa, y consiste en que una cosa no sea otra, ni al contrario, pues nos consta la existencia de muchas cosas, de las cuales una no es en absoluto la otra. Únicamente debe advertirse que, a veces, como ocurre en el caso de los dos supuestos, o en el de los accidentes que se encuentran en distintos supuestos, y en otros análogos, en los cuales no hay dificultad alguna para conocer la distinción antes indicada, puesto que en ellos no se da ningún vestigio de identidad real. Sin embargo, a veces sucede que se dan cosas que, siendo distintas de este modo, están unidas entre sí, como es evidente en el caso de la materia y la forma, en el de la cantidad y la sustancia; entonces es, con frecuencia, muy difícil discernir una distinción real que sea entre cosa y cosa, si es que puede darse en las cosas otra inferior a aquella" (*Disp.* VII, secc. I, §1).

no. Cuando la distinción es distinción real entre cosas se habla de distinción real positiva o genuina distinción real. Cuando, por el contrario, distinguimos entre un ente y un no ente, por ejemplo el oído y la sordera, o entre dos entes o cosas privativas, como la sordera y la ceguera, hablamos de distinción real negativa. Además de estas precisiones, Suárez señala que puede darse una distinción real esencial cuando lo que se distingue son dos esencias, pues «las cosas que son distintas de esta manera, no solo son distintas en la realidad, sino también desemejantes en su intrínseca y esencial identidad» (*Disp.* VII, I, § 22). Si, por ejemplo, hablamos de personas distintas, la distinción real se llamará distinción personal. Hasta el momento hemos tratado de ofrecer una definición de distinción real. Pero ¿cómo puede establecerse prácticamente dicha distinción? La sección II de la *Disp.* VII aborda las condiciones necesarias que deben satisfacerse para afirmar que se da una distinción real, es decir, nos permite identificar los casos de distinción real. Sumariamente, los criterios que Suárez admite como acertados se fundamentan en los conceptos de separabilidad y concebibilidad²⁶. Que algo sea separable significa que es un compuesto de dos cosas que, una vez separadas, mantienen su entidad. Así, entre una substancia como Juan y el lugar que ocupa podemos proceder a una separación, y además podemos concebirlos como cosas distintas. Así, que sean separables, conlleva que pueden concebirse como tales, es decir, separados. Lo notorio aquí es que Suárez apele a la concebibilidad como nota definitoria de esta distinción. Como se verá en la segunda parte de esta exposición, la concebibilidad será el argumento decisivo que emplee Descartes para establecer la distinción real, si bien con unos presupuestos un tanto distintos.

La distinción de razón es la que se da entre conceptos²⁷, bien tengan estos algún fundamento en la realidad o no. El rasgo definitorio de esta distinción es que emana de la actividad del intelecto. De ahí que Suárez distinga a su vez entre la distinción de razón racionante y la distinción de razón razonada²⁸.

²⁶ "(A)unque para conocer la distinción real suelen aportarse varios indicios, considero como más importantes aquellos dos que se basan en la separación. Uno se refiere únicamente a la separación entre miembros de una unión real, es decir, cuando los miembros pueden conservarse a la vez y en acto en la naturaleza sin unión real entre sí. El otro concierne a la separación mutua en cuanto a la existencia, esto es, cuando uno puede conservarse sin el otro y viceversa, esencial e inmediatamente y sin orden o conexión necesaria con un tercero" (*Disp.* VII, II, § 9).

²⁷ "En segundo lugar, es cierto que, además de la distinción real, se da una distinción de razón. Tal distinción no radica formal y actualmente en las cosas que llamamos distintas en este sentido, en cuanto existen en sí, sino sólo en cuanto sirven de soporte a nuestros conceptos y reciben de ellos alguna denominación, a la manera como distinguimos en Dios un atributo de otro, o al modo como distinguimos de un término la relación de identidad cuando decimos que Pedro es idéntico a sí mismo" (*Disp.* VII, Secc. I, § 4).

²⁸ A este respecto Suárez afirma: "Ahora bien, esta distinción suele implicar, a su vez, una doble modalidad: de una parte, cuando no tiene fundamento en la realidad, y entonces se llama 'de razón racionante', porque nace solo de una elaboración y operación del entendimiento; de otra parte, cuando tiene fundamento en la realidad, y a ésta llaman muchos 'de razón razonada', aunque tal expresión, así como es muy impropia, también puede resultar muy equívoca."

La primera no tiene correlato real alguno, mientras que la segunda sí lo tiene. En cualquier caso, lo que produce la razón es el mismo distingo, es decir, el acto de distinguir y no la distinción misma. La distinción de razón razonada es lo que con posterioridad en el § 7 denominará *distinción de razón propia o intrínseca*. En ésta, lo importante es el entendimiento en tanto que posibilitante de la distinción, y no la cosa. Esto mismo hace que reflexionemos sobre la falibilidad de este entendimiento, falibilidad que no está en Dios, quien, según Suárez, no necesita de tales distinciones de razón²⁹.

Hablamos de distinción modal o distinción *ex natura rei* cuando se da una distinción entre modo y modo o entre modo y cosa y el criterio para establecerla es el de separabilidad no mutua, es decir, cuando un extremo puede existir sin el otro y no a la inversa. Por ejemplo, la distinción que encontramos entre la blancura y la cualidad como accidente o entre ser blanco o negro como modalidades distintas de un accidente cualitativo.

§4. *La distinción entre esencia y existencia es para Suárez una distinción de razón cum fundamento in re y no una distinción real*

Como ya se ha dicho, Suárez en la *Disp.* II, secc. IV, concibe la esencia real del ente como aquella que es apta para existir. Esta concepción de la esencia tendrá una importante repercusión en lo que es una de las principales tesis del tomismo: la distinción entre esencia y existencia que Tomás de Aquino apunta en diferentes lugares, como la *Summa contra gentiles* (libro II, cap. 52 y 54) o en el opúsculo *De ente et essentia*. Teniendo una teoría de las distinciones

Efectivamente, la distinción de razón razonada puede considerarse así llamada por preexistir en la cosa misma antes de que nuestra mente use del raciocinio, de suerte que sea llamada razonada como en virtud de sí misma y por requerir de la razón sólo para ser conocida, no para ser establecida; y se llama distinción de razón, y no real, por el mero hecho de que no es tan grande ni tan evidente de suyo como la real, y, por tanto, exige una atenta operación de la razón para ser distinguida. Pero si se explica la significación de esta palabra atendiendo a tal etimología, dicha distinción no es verdaderamente la distinción de razón que ahora tratamos, sino que coincide con la distinción real, que inmediatamente expondremos. Así, pues, cabe hablar de distinción de razón razonada en otro sentido: es, ciertamente, de razón en cuanto no se encuentra en las cosas de manera actual y formal, sino que se establece o excogita por la propia razón; es razonada, porque no procede exclusivamente de una mera operación de la razón, sino de una ocasión que la cosa misma ofrece, y acerca de la cual la mente razona" (*Disp.* VII, secc. I, § 4).

²⁹ En efecto, como sostiene Suárez: "Finalmente, por lo dicho se comprende que la distinción de razón propia e intrínseca, de la que hablamos, no existe propia y esencialmente, sino mediante el entendimiento que concibe las cosas de una manera imperfecta, abstracta, confusa o inadecuada. Porque, no existiendo esta distinción en la realidad ni en el objeto conocido, consiste sólo en una cierta denominación por conceptos de la mente y, por tanto, requiere distinción al menos en los mismos conceptos y en la denominación que de ellos se toma. Ahora bien, esta distinción de los conceptos respecto de la cosa, que en sí es absolutamente una, nunca se da sino a causa de la imperfección de los mismos conceptos. Y por ello el entendimiento divino, propiamente, no establece por sí distinción de razón, aunque comprenda la que puede hacer un intelecto finito y que concibe imperfectamente" (*Disp.* VII, secc. I, § 8).

ya perfilada, lo que hay que preguntarse es, entonces, qué tipo de distinción es la distinción que sostiene Tomás de Aquino a propósito de la esencia y la existencia. De esta distinción se dice que es una distinción real.

El punto de vista de Suárez será diferente, pues negará la distinción entre esencia y existencia. Hay que señalar, además, que Suárez desarrolla una importante teoría de las distinciones, característica propia de la escolástica del XVI. La razón de la elaboración de dicha teoría responde a una exigencia claramente metafísica, a saber, la de entender la unidad, pues «es necesario comprender todos los modos de distinción para entender todos los modos de unidad» (*Disp.* VII, intr.). A este respecto hay que señalar que dicha teoría la desarrolla en la *Disp.* VII, donde encontramos la distinción real, la distinción formal y la distinción modal. La distinción real es la distinción entre cosa y cosa, la distinción formal es aquella que es producto de la razón y puede tener un fundamento en la realidad (distinción de razón razonada) o no (distinción de razón racionante). Finalmente, la distinción modal atañe no a la distinción entre cosa y cosa como la distinción real, pero tampoco a la distinción formal, pues los modos tienen una realidad, ya que son un tipo de accidentes que no son separables de las cosas. Hay que advertir, además, que la distinción modal tiene un parentesco con la noción escotista de distinción *ex natura rei*. A este respecto hay que señalar que Suárez es exquisito.

Veamos en primer lugar el análisis que presenta Tomás de Aquino en torno a esta cuestión en los lugares ya mencionados. Tomás de Aquino, en su *Suma contra los gentiles*, Capítulo LII, señala que en las substancias creadas son distintos el ser y lo que es. Así afirma que:

«*Conviene, pues, que en toda substancia, excluido Dios, una cosa sea la substancia y otra su ser. (...) Es así que toda cosa creada recibe el ser de otro, pues de lo contrario no sería causada. Luego en ninguna substancia creada se identifican el ser y la esencia.*».

Además, en el capítulo LIV sostiene que no es lo mismo estar compuesto de substancia y ser que de materia y forma. Así:

«No obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de substancia y ser, aunque ambas consten de potencia y acto.

En primer lugar, porque la materia no es la substancia de la cosa, pues de ello se seguiría que todas las formas serían accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas. Por el contrario, la materia es parte de la substancia.

En segundo lugar, porque el ser no es el acto propio de la materia, sino de la substancia del todo. Su acto, pues, es el ser del que podemos decir que *es*. El ser no es de la materia, sino del todo. Luego no puede decirse que la materia *es*, sino que la substancia es lo que es.

En tercer lugar, porque tampoco la forma es el ser; entre ambos hay cierto orden; pues la forma, comparada con el ser, es como la *luz* con la *iluminación* o la *blancura* con el hecho de *blanquear*.

Además, porque el ser con respecto a la forma es como el acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio del ser, porque es el complemento de la substancia, cuyo acto es el ser, así la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz.

Luego, en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma, separadamente, pueden significar lo que es ni tampoco el ser. Sin embargo, puede decirse que la forma es aquello *por lo que es* una cosa, puesto que es el principio del ser; y la substancia toda, *lo que es*; y el ser, lo que hace que una substancia se denomine *ente*».

En su opúsculo *De ente et essentia* Tomás de Aquino sostiene claramente la antedicha tesis y afirma que:

«En efecto, todo aquello que no es del concepto de esencia o de la quiddidad proviene de fuera y entra en composición con la esencia; puesto que ninguna esencia puede ser entendida sin aquellos elementos que son parte de la esencia. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser; de hecho puedo entender que es el hombre o el ave fénix, y sin embargo ignorar que exista o no en la naturaleza. Por tanto es evidente que el ser es otra cosa que la esencia o quiddidad, a menos que exista algún ser cuya quiddidad es su mismo ser; y esta realidad no puede ser sino única y la primera (...). Por consiguiente, hay que concluir que esa realidad que es su ser, no puede sino ser única. Y por tanto resulta también que en cualquier otra realidad, fuera de ella, una cosa es el ser y otra su quiddidad o naturaleza o forma» (*De ent.* 4, § 33).

Suárez abordará la cuestión de la distinción entre esencia y existencia en la disputación XXXI. Suárez considerará esta distinción bajo las dos soluciones clásicas. En primer lugar, la distinción entre esencia y existencia como distinción real. Esta teoría se ha atribuido tradicionalmente a Tomás de Aquino y fue seguida, entre otros, por Tomas de Vio Cayetano, Soncinas o Iavello (Cf. *Disp.* XXXI, sec. I, 3). En segundo lugar, Suárez considerará la opinión que sostiene que la diferencia entre esencia y existencia es *ex natura rei* o distinción modal. Es el punto de vista de Escoto, de Enrique de Gante o de Domingo de Soto (Cf. *ibíd.* 11). Finalmente Suárez defiende que la distinción entre esencia y existencia es una distinción de razón. En este punto Suárez sigue a Durando, entre otros, es decir, la línea nominalista. La respuesta de Suárez será la siguiente:

«Esta tercera opinión se ha de explicar de tal manera que la comparación se haga entre la existencia actual, a la que llaman ser en 'acto ejercido', y la

esencia actual existente. En este sentido afirma dicha opinión que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera. Su fundamento consiste brevemente en que una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente real y actual por otra cosa distinta de ella misma, porque, por el hecho mismo de distinguirse un elemento de otro como un ente de otro ente, cada uno posee la condición de ente, como distinto del otro, y, en consecuencia, no es constituido formal e intrínsecamente por él. Mas, dado que la fuerza de este razonamiento y la determinación completa de este problema, con las soluciones de los argumentos, dependen de muchos principios, por lo mismo, para proceder con más distinción y sin la equivocidad de palabras, que me temo sea demasiado frecuente en esta materia, hay que avanzar despacio y explicar cada uno de los puntos en secciones distintas» (*Disp. XXXI, secc. I, 13*).

Veamos ahora la solución positiva de Suárez: la distinción entre esencia y existencia es una distinción formal *cum fundamento in re*.

«En tercer lugar afirmo que en las criaturas la esencia y la existencia se distinguen, o como el ente en acto y el ente en potencia, o, si se las considera a ambas en acto, sólo se distinguen por razón con algún fundamento en la realidad, distinción que bastará para afirmar de modo absoluto que el existir actualmente no pertenece a la esencia de la criatura» (*Disp. XXXI, secc. VI, 13*).

Lo que se deriva de lo anterior es que la existencia no añade nada a la esencia. Y Suárez lo expresa con meridiana claridad diciendo:

«Hay, pues, que afirmar que la esencia y la existencia son la misma realidad, pero que se la concibe bajo la razón de esencia, en cuanto por razón de ella la realidad se constituye bajo un género y especie determinados. (...) En efecto, puesto que la esencia de la criatura no posee necesariamente por su propia virtud el ser entidad actual, por eso, cuando recibe su entidad, concebimos que hay en ella algo que es la razón formal de ser fuera de las causas; y a esto lo denominamos existencia bajo dicha razón, y, aunque realmente no sea una cosa distinta de la entidad misma de la esencia, sin embargo, la concebimos bajo una razón y descripción distinta, lo cual basta para una distinción de razón. Y el fundamento de esta distinción está en que las cosas creadas no tienen el ser de por sí y pueden a veces no existir. De esto resulta, en efecto, que nosotros concebimos la esencia de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto, indiferencia que no es por modo de abstracción negativa, sino precisa; y, por eso, aunque nosotros concibamos en absoluto la razón de esencia también en el ente en potencia, sin embargo comprendemos que existe

en mayor grado en el ente en acto, por más que en él prescindamos de la actualidad misma del existir todo aquello que le conviene necesaria y esencialmente, y, de este modo, a la esencia bajo la razón de esencia la concebimos como potencia, y a la existencia como su acto. Este es el motivo, pues, de afirmar que esta distinción de razón tiene algún fundamento en la realidad, el cual no es ninguna distinción actual que se dé en la realidad, sino la imperfección de la criatura que, por el hecho mismo de no tener el ser por sí y de poder recibirlo de otro, da ocasión a esta concepción nuestra» (*Disp. XXXI, secc. VI, 23*).

DOS CUESTIONES NOTABLES: LA ANALOGÍA ENTIS Y EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

§1. *El problema de la analogía entis: frente a la analogía proporcional del tomismo, Suárez sostendrá que la analogía entis es analogía de atribución*

Suárez aborda el problema de la *analogía entis* en la sección III de la *Disp. XXVIII*. La cuestión de la *analogía entis* es una cuestión que se pregunta si el ente es unívoco, equívoco o análogo. De otra manera, de cuántas maneras se dice el ente. En la medida en que esto afecta al decir nos las tenemos que ver con términos. Diremos que un término es unívoco si se dice de una sola manera, es decir, si aplicamos el mismo término a muchos sujetos o instancias con el mismo significado. De modo contrario diremos que un término es equívoco si éste se aplica a diferentes sujetos con diferentes significados. La analogía está a medio camino entre la univocidad y la equivocidad pues implica semejanza y distinción. En principio la analogía ocurre cuando el mismo término se aplica a diferentes sujetos y el significado de éste es parcialmente el mismo y parcialmente diferente. Por ejemplo, la salud de un cuerpo y la salud de la banca.

Es común distinguir entre dos tipos de analogía. (1) Analogía intrínseca y (2) extrínseca. La analogía intrínseca se da en aquellos términos cuyo significado conviene propiamente a todos los objetos; por contra, si sólo conviene propiamente a uno, hablamos de analogía extrínseca o metáfora. Se dice además que la analogía intrínseca es proporcional. Ésta, parece ser, es la única que conocía Aristóteles y la que sigue Tomás de Aquino. Formalmente, A es a B como C es a D, la igualdad entre los dos miembros de la analogía es de tipo proporcional; si bien cada uno tiene unas notas distintivas, la relación de todos ellos tomados conjuntamente es la misma, por ejemplo «la intelección es al entendimiento lo que la visión es al ojo».

La analogía, como se ve, es un aspecto lógico, y como tal se estudia formalmente en lógica. Sin embargo tiene un peso muy específico en la Metafísica, de ahí que sea una cuestión no menos importante. Para Aristóteles el ente se

dice análogamente, mientras que para los eléatas el ente es unívoco. En la Edad media, Escoto y Guillermo de Ockham defenderán igualmente la univocidad del ente

Aristóteles afirma en *Met.* IV, 2 que «el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina; y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio».

A propósito de este «se dice en varios sentidos» se ha constituido el problema de la *analogía entis*, problema ontológico básico para la metafísica escolástica que generó no pocos debates, incluso en el siglo XX –i.e la obra del P. Santiago Ramírez–. Respecto de los tópicos clásicos en torno a la analogía cabe decir que el ente es equívoco, unívoco o análogo. El tomismo siempre ha defendido la analogía, mientras que el escotismo parece haberse decantado por la univocidad del ente, como se verá a continuación. En cuanto a Suárez, éste adopta un punto de vista análogo, pero no desde la analogía de proporcionalidad del tomismo, sino desde la analogía de atribución. Por si fuera poco, están aquellos que, como Aubenque³⁰, insisten en desligar una problemática estrictamente escolástica del sentido aristotélico que el «se dice en varios sentidos» parece tener. Así, Aubenque sostiene que Aristóteles ignora la *analogía entis* y si cabe hablar de algún sentido de analogía en Aristóteles es en el sentido de una analogía de proporcionalidad. No obstante, pese a las precisiones de Aubenque, vamos a centrarnos en aclarar lo que para Suárez sí fue un problema y un punto de desviación de la ortodoxia tomista según algunos³¹. Suárez sostendrá que el ser se dice análogamente, pero no con analogía de proporcionalidad, sino con un nuevo tipo de analogía, la analogía de atribución. De esta manera sostendrá que:

«La analogía de proporcionalidad propia no se da ente Dios y las criaturas. Para esta analogía, pues, es preciso que uno de los miembros sea

³⁰ Pierre AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

³¹ Iosephus GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1929, vol. I, § 169 sostiene claramente, una vez aclarado el concepto de analogía y sus tipos, el planteamiento erróneo de Suarez: “Ergo falsa est doctrina Suaresii, qua docet in analogia attributionis posse salvari, ut ratio significata non solum intrinsecus, sit in principali analogato, sed etiam in aliis, dependenter tamen ab illo primo analogato; ad analogiam vero proportionalitatis semper requiri aliquid attributionis vel metaphorae”.

absolutamente tal mediante su propia forma, mientras que el otro no es absolutamente, sino en cuanto le es aplicable tal proporción o comparación al otro. Mas en el caso presente no sucede esto, ya sea la realidad misma la que consideremos, ya la imposición del nombre. En efecto, la criatura es ente en absoluto por razón de su ser sin que intervenga la consideración de tal proporcionalidad, puesto que, debido a él, existe fuera de la nada y posee algo de actualidad; el nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada; más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado. Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora e impropiedad (...); queda, pues, que si hay alguna analogía, tiene ésta que ser de alguna clase de atribución; y así, en definitiva, lo defendió Santo Tomás» (*Disp.* XXVIII, secc. III, 11).

A tenor de lo anterior propondrá la analogía de atribución de la siguiente manera:

«La atribución que se descubre entre Dios y la criatura no puede ser del primer género, es decir, de aquel en el que la forma a la que se hace la atribución sólo existe intrínseca y propiamente en uno, mientras que en los demás existe extrínsecamente y por traslación; en efecto, es evidente que a la criatura no se la denomina ente extrínsecamente debido a la entidad o al ser que hay en Dios, sino debido a su ser propio e intrínseco, llamándosele, en consecuencia, ente, no por metáfora, sino verdadera y propiamente. Es claro, asimismo que a la criatura en cuanto es ente no se la define mediante el creador o el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal y porque existe fuera de la nada; porque si se le añade la relación a Dios, por ejemplo, que la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto es ente, sino en cuanto es tal ente, a saber, creado. Finalmente, ya quedó demostrado que el ente se predica de todas las cosas contenidas bajo él con un sólo concepto y que, por tanto, puede servir de medio de demostración, pudiendo la razón de ente, descubierta en las criaturas, ser el comienzo para encontrar una razón semejante que exista en el creador de modo más elevado» (*Disp.* XXVIII, secc. 3. 15).

Para, finalmente, acabar diciendo:

«Nos resta, pues, que esta analogía o atribución que puede tener la criatura con el Creador bajo la razón de ente sea de la segunda clase, esto es fundada en el ser propio e intrínseco que tiene respecto de Dios una relación o dependencia esencial» (*Disp.* XXVIII, secc. 3. 16).

§2. *Sobre el principio de individuación: El principio de individuación es para Suárez la substancia o entidad completa y no la materia signata quantitate tal como señala Tomás de Aquino ni la haecceitas escotista*

Un punto polémico en la metafísica escolástica es el denominado principio de individuación, a saber, qué es lo que hace que un individuo sea uno y no otro. Al respecto hay una polémica notable sostenida entre la escuela tomista y la escotista. Tomás de Aquino apunta a la *materia signata per quantitatem* como principio de individuación, mientras que Escoto sostiene la *haecceitas*. Examinemos más detenidamente cada una de estas posiciones.

En el *De ente et essentia* §10, Tomás desarrolla la idea de que la materia es el principio de individuación, y así puede leerse:

«Pero, dado que el principio de individuación es la materia, tal vez de esto pudiera concluirse que la esencia que incluye en sí al mismo tiempo la materia y la forma, sea materia particular y no universal: de lo cual se seguiría que los universales carecerían de definición, dado que la esencia es lo que se significa por sí misma. Y por ello hay que saber que el principio de individuación no es la materia tomada de cualquier modo, sino sólo la materia signada. Y llamo materia signada aquella que se considera bajo determinadas dimensiones. Ahora bien, esta materia no se pone en la definición del hombre en cuanto hombre, pero habría que ponerla en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera una definición. Porque en la definición del hombre no se incluye este hueso y esta carne, sino el hueso y la carne en absoluto, que son la materia no signada del hombre».

Ahora bien, Escoto, en la *Ordinatio*, *Dist. III. Primera Parte: Del principio de individuación. Cuestión IV. ¿Es la sustancia material individua o singular por la cantidad?*, apunta lo siguiente:

«En esta cuestión una opinión responde afirmativamente, es decir, que la sustancia material es singular e individua por la cantidad...

Contra esta opinión arguyo por cuatro capítulos: primero, por la identidad de la unidad numérica o de la individuación o de la singularidad; segundo, por el orden de la sustancia a los accidentes; tercero, por el concepto de coordinación predicamental –y estos tres grupos de razones probarán todas que ningún accidente puede ser la razón propia por la cual se individua la sustancia–; el cuarto capítulo de razones será especialmente contra la cantidad, tal como la describe tal opinión; en quinto lugar, argumentaré contra las razones por ella aducidas.[...].».

Y el mismo Escoto ofrece una solución positiva al problema, a saber, la idea de *haecceitas* que desarrolla en la *Cuestión VI. ¿Es la sustancia material individua por alguna entidad que determina por sí a la naturaleza a la singularidad?* Donde podemos leer:

«Si se me pregunta qué entidad es esa 'entidad individual' de la cual se toma la diferencia individual, si es la materia, o la forma, o el compuesto, respondo: No es 'esa entidad' la materia, ni la forma, ni el compuesto, en cuanto que cada uno de esos es 'naturaleza'; sino que es la última realidad del ser que es la materia, o que es la forma, o que es el compuesto; de suerte que todo lo que es común, y, sin embargo determinable, todavía se puede distinguir (aunque sea una única cosa), en muchas realidades formalmente distintas, de las cuales ésta formalmente no es la otra; y ésta es formalmente la entidad de la singularidad, y aquella es formalmente la entidad de la naturaleza. Y no pueden ser esas dos realidades cosa y cosa, como pueden ser la realidad de que se toma el género y la realidad de que se toma la diferencia (de las cuales se toma la realidad [total] específica), sino que siempre en el mismo sujeto (sea partes, sea todo), son realidades de una cosa, formalmente distintas ...»

El posicionamiento de Suárez en torno a esta cuestión es peculiar, pues ni se alía con la línea tomista ni con la escotista, sino que desarrolla una tercera vía: la entidad se individua por sí misma en tanto que substancia completa:

«Toda entidad existente en la realidad necesariamente debe ser por sí misma singular e individual: en primer lugar, porque en cuanto tal se entiende que existe fuera de sus causas y que tiene real actualidad y existencia; luego en cuanto tal se concibe como singular, porque nada puede ser término de la acción de las causas o ser capaz de la existencia, sino lo que es singular» (*Disp. V, secc. II. 12*).

6. CONCLUSIONES

¿Fue Suárez tomista? ¿Y por qué? Son dos cuestiones difíciles de responder. A lo primero puede responderse que sí... y que no. Sí, pero un tomista heterodoxo, tanto que bebe del escotismo muy frecuentemente y con alguna veleidad nominalista. No, si entendemos que el suarismo es ciertamente un sistema ecléctico, aunque no menos original. Tanto la situación histórica como la problemática sociológica del momento, en fin, su tiempo, es el factor determinante de su reelaboración metafísica. El pensamiento de Suárez es moderno porque nace en la Modernidad. Supone el esfuerzo de responder a los nuevos problemas desde los materiales que la tradición católica dispone. Ésa es la solución de Ferrater Mora³² y la que creo más acertada. Es, en suma, una modernidad conservadora. Un *aggiornamento* de la tradición, aunque ni mucho menos un canto de cisne de la misma. El entender de Suárez es conservador y esa es su innovación, aprovechar el material y adaptarlo. Incluso los aspectos que se entrevén como «modernos» no dejan de ser tradicionales. En

³² José FERRATER MORA, "Suarez and Modern Philosophy", en *Journal of the History of Ideas* 14, n.4 (1953) 528-547.

efecto, el criptoidealismo del que hemos hablado, o la dificultad en cuanto a la noción de modo y a la distinción modal que tan buen rédito dará en la filosofía de los modernos, son tópicos que aparecen en la tradición medieval, sólo que ni mucho menos en la escuela tomista, sino en el nominalismo. ¿Significa esto que entonces la Modernidad no aporta «nada moderno»? En absoluto, la Modernidad aporta lo que puede aportar, su tiempo, el cambio que hace de ella que no sea ni el momento anterior ni el posterior. Ahora bien, no nace de la nada, y el terreno inmediato está también en la filosofía medieval. En el caso de Suárez, el contexto no es menos importante. La vía de los modernos, en efecto, el nominalismo, irrumpe con fuerza en Salamanca en sus años de estudiante y lo asume en cierta manera. A su vez, se distancia de la retórica y del preciosismo humanista recurriendo a la tradición, pero ni mucho menos puede decirse que viva de espaldas a su momento.

Andrés L. Jaume
Universidad de las Islas Baleares
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Edif. Ramón Llull
Ctra. de Valldemossa km 7.5
07122 -Palma. Islas Baleares
andres.jaume@uib.es