

LA TEORÍA METAFÍSICA SUARECIANA SOBRE LOS MODOS

Por JUAN ROSANAS, S. I.

Pocas sentencias de Suárez han sido tan criticadas, desprestigiadas y hasta ridiculizadas por muchos y autorizados teólogos y filósofos, como su doctrina sobre los modos.

Será, pues, interesante que demos una clara y breve noticia de los modos del Eximio Doctor.

Modo, en general, significa una determinación propia del ente. Los modos *trascendentales* determinan el ente a sus primarias divisiones, los modos *esenciales* contraen el género a sus especies; los *substanciales* determinan las substancias de una manera particular; los *accidentales* determinan las cosas accidentalmente, de los cuales algunos se llaman estrictamente *modales*. El modo *físico* de alguna manera real se distingue de la cosa modificada, mientras que el *metafísico* se distingue sólo lógicamente del ente modificado.

Tratamos aquí únicamente de los modos reales y físicos, estrictamente tomados, y considerados como tales.

Dividimos nuestro estudio en cuatro párrafos: I: *Noción de los modos reales*; II: *Los modos reales en su concepto son posibles*; III: *La realidad de los modos es un hecho*; IV: *Además de los modos accidentales, existen modos substanciales*.

I

NOCION DE LOS MODOS REALES

Las cosas creadas existentes e individuales, aun dotadas de sus accidentes absolutos, pueden ser indiferentes para varios estados o maneras de ser, por ejemplo, este cuerpo para tener esta

o aquella ubicación; la formal determinación última que quita esta indiferencia de la criatura existente e individual se llama modo. De suerte, pues, que la función formal y esencial del modo es últimamente determinar las cosas a estos estados para los cuales son indiferentes.

Esta determinación actual y última es algo pegado o adherido a la cosa que determina, y no puede existir sin esta cosa determinada. La cosa sí, puede darse sin esta determinación, v. gr., los extremos pueden existir sin esta unión, pero es absolutamente imposible que se dé esta unión sin estos extremos unidos.

Si suponemos que los modos dichos de presencia y de unión, aunque no puedan existir sin los sujetos que modifican, son algo real, se distinguirán realmente de su propio sujeto. Esto parece evidente; pues, si el sujeto se identificara con la modificación, siempre que existiera el sujeto, existiría la modificación, lo cual es falso, puesto que el cuerpo no siempre tiene esta ubicación ni los extremos siempre están unidos.

Llámesese como quiera esta distinción: menor, formal, modal, *ex natura rei*, siempre tendremos que no es una distinción de pura razón, sino real, no entre dos entidades absolutas de las cuales las dos, por lo menos por virtud superior, puedan existir separadas, sino entre una cosa y su modificación; de las que las dos son reales y sola una puede existir separada de la otra.

Tampoco importa mucho que esta realidad del modo se llame *entidad tenuísima* o algo del ente, porque esto no quiere decir que el modo no sea algo real, distinto de la nada, sino que el modo es muy poca cosa con respecto al sujeto que modifica y a la perfección que a éste aporta, que no puede existir, ni por milagro, sin la cosa modificada. Propiamente no se llama ente sino el ente subsistente; y Sto. Tomás dice del accidente (1, 2, q. 110 ad 3): «Sed quia eo aliquid est, unde magis dicitur entis quam ens».

De lo expuesto se desprende que el modo físico de Suárez, como tal, puede definirse: «Una formal, actual y última determinación de una cosa existente, de sí indiferente, esencialmente adherido a ella, y realmente distinto de la misma».

II

LOS MODOS REALES EN SU CONCEPTO
NO REPUGNAN

Los adversarios de los modos acumulan dificultades contra su misma posibilidad. La solución de estos reparos demostrará nuestro aserto.

Dicen: 1.º: Los modos no pueden definirse, por consiguiente ni entenderse.

Respuesta: Propusimos una clara y distinta noción de los modos.

D.: 2.º: Según nuestra doctrina, los modos podrían ser determinados por otros modos, y de ahí resultaría un proceso infinito.

R.: El modo no necesita ni puede ser determinado por otro modo, porque la misma actual y última determinación de una cosa individual, no puede ser más determinada, ya que de ninguna manera es indiferente en el género que determina. De ahí que el modo *por sí mismo* inmediatamente es determinado y determina, como formal y actual ejercicio v. gr. de unir estos extremos, de mover este móvil, etc.

D.: 3.º: Puede admitirse que las mismas cosas, formalmente *por sí mismas*, se determinan a esta o aquella manera de ser, de tal suerte que, por ejemplo, el móvil *por sí mismo* se determine al movimiento, los extremos a unirse *por sí mismos*. De ahí que los modos son superfluos.

R.: Esto no puede ser; pues entre la cosa modificada y el modo existe esta diferencia, que la cosa de sí es indiferente para este modo de ser u otro, mas el modo de sí está determinado a ser de esta manera, por esto la cosa necesita ser determinada, mas el modo no lo requiere, ni puede serlo ulteriormente.

D.: 4.º: El modo, si se diese, determinaría intrínsecamente la cosa, aunque realmente estuviera fuera de la cosa, ya que es físicamente distinto de ella, lo cual es inconcebible.

R.: El modo determina la cosa, no, como parece suponer el arguyente, obrando en ella la misma determinación modal, sino adhiriéndose a ella por sí mismo con unión y comunicación in-

mediata, como los accidentes absolutos. Esta objeción igualmente vale contra los accidentes absolutos.

D. 5.º: No se explica por qué no puede separarse el modo por virtud divina, como sea realmente distinto del sujeto.

R.: Una cosa puede ser realmente distinta de otra, la cual sea, sin embargo, inseparable de ella a causa de un nexo esencial; pues no es de la razón del ente el ser inseparable, sino el no ser nada. De verdad, los actos vitales son inseparables del principio vital y son realmente distintos de él.

D.: 6.º: Aunque el modo fuese algo realmente distinto del sujeto, no se ve por qué se haya de distinguir de los otros accidentes, por qué se le tenga de dar un nombre nuevo. Por fin, los antiguos no conocían los modos.

R.: Existen muy buenas razones para distinguir los modos de los otros accidentes absolutos. Porque no todo modo es accidental, ya que prescinde por su naturaleza de determinar últimamente en la línea substancial o accidental. Además, la noción del modo es muy importante, ora para entender la ciencia del ente, ora para declarar muchas cosas en las demás ciencias. El modo es algo muy especial entre los entes, como último determinativo, absolutamente inseparable de su parte. Por la doctrina de los modos distintamente se declaran ciertas maneras de ser de las cosas, que apenas se distinguen de las mismas cosas, como son: la unión, la acción, la pasión, la ubicación, el movimiento, etc. Estas modalidades que afectan las cosas de mil maneras distintas, no se explican bien por los accidentes absolutos.

Los antiguos conocían los modos o por lo menos implícitamente los admitían; pero Suárez trató y desarrolló hermosamente su doctrina. (Véase *Lossada, S. I. Metaph.*, d. 3.º c. 1., n. 20 ss.). La explicación de los modos, como dice el P. Pesch, cede en loa de Suárez, quien supo exponer con claridad esta cuestión difícil.

III

LA REALIDAD DE LOS MODOS ES UN HECHO

1. — Lo que las cosas adquieren o pierden, como término positivo de mutaciones reales y de verdadera eficiencia, es algo

real, realmente distinto de la cosa que adquiere o pierde; porque el término positivo que sobreviene a un sujeto, o de él se separa, de tal suerte que intrínsecamente lo cambie, no puede ser el mismo sujeto; ni se concibe un término de verdadera eficiencia que sea nada, una acción por la que nada se haga. Ahora bien, en la naturaleza se dan realidades que son términos positivos de mutaciones reales y de verdadera eficiencia. Estas realidades son principalmente: *la unión* de los extremos en el compuesto real, *el movimiento local* del móvil, *la ubicación* por la que un cuerpo está presente formalmente en una parte del espacio, *la acción* por la que formalmente se produce algo. Cada una de estas modalidades afecta alguna cosa existente e individual, como su determinación formal, actual y última por la cual la cosa se constituye o unida, o movida, o ubicada, o hecha, o eficiente; determinación esencialmente adherida de su parte a la cosa que modifica.

Y a la verdad, *la unión* en el compuesto real, es real; de lo contrario, el compuesto no sería real, sino ficticio. Por ella, los extremos que de sí no son más que unibles, resultan actualmente unidos, y los que estaban unidos pueden desunirse. En el primer caso, la actual unión se añade a los componentes, en el segundo, se separa de ellos; es, pues, un término real de mutación.

La misma unión es un *real término* de una acción; como quiera que los extremos sean de sí indeterminados para la composición actual, deben ser determinados por otro que eficientemente los una.

El movimiento local de un cuerpo es ciertamente algo real, no algo fingido por la mente. Este móvil ahora se mueve, ahora no. Es, pues, un término real positivo de una mutación real. Es, así mismo, un término positivo de una eficiencia; pues la fuerza motriz y el ímpetu son sus causas eficientes. Aristóteles y Sto. Tomás al definir el movimiento como un « acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia », suponen también, que el movimiento local es algún acto o entidad realmente distinta del ser móvil. Los que empeñados en negar los modos suarecianos, dicen que el movimiento es una relación o una denominación proveniente de las diversas distancias de los cuerpos circunvecinos, han de saber: *primero*, que no resuelven nuestros argumentos; *segundo*, que una relación real sin fundamento

real es algo inconcebible; y que una denominación extrínseca reduce a nada el movimiento real.

La ubicación es una real manera de existir. No es una ficción el decir que Pedro está en Buenos Aires, París o Roma. Es claro que por estas ubicaciones, el cuerpo se inmuta; como sea indiferente para estos cambios, necesita una determinación de alguna causa eficiente. Es, pues, la ubicación o presencia real un término positivo de mutación y eficiencia.

La acción es un influjo real del agente por el que se produce un efecto. Si, pues, la acción se recibe en el agente, como quieren algunos, por ella se cambia el agente; mas si la acción es un modo del mismo término, lo cual es más probable, como quiera que el mismo término puede ser producido por esta o aquella acción, el término por la misma acción se inmuta. La acción procede del agente, no *ut quod*, sino *ut quo*; porque la misma pasa del no ser al ser. Es, pues, la acción un término *positivo* de mutación y eficiencia.

Como sea imposible que el término real de la mutación sea realmente el mismo sujeto de la misma, o que el término de la producción positiva sea la nada, es necesario conceder la existencia de modos físicamente distintos de la cosa modificada.

2. — El mismo argumento se puede presentar bajo esta otra forma que pone de manifiesto la contradicción en que caen los que no quieren admitir los modos suarecianos.

Podemos preguntarles, si se da una verdadera mutación cuando los extremos, de sí sólo unibles, se unen de hecho, o cuando el móvil pasa de la potencia al acto del movimiento. Si no se da una verdadera y real mutación, entonces, en realidad, es lo mismo que los extremos estén unidos que separados, que el móvil se mueva o descansa. Por el contrario, si interviene un cambio real que antes no existía, entonces o se produce este cambio por la nada o algo real sobreviene a los extremos y al móvil, y este cambio se distingue de alguna manera real del sujeto; que es lo que decimos.

De nuevo, ¿qué es lo que hace el agente cuando *une* los extremos y cuando el cuerpo se mueve. Si no produce nada; luego no hace nada. Si se dice que produce los extremos o el móvil; dice una falsedad; porque éstos existían ya antes de la acción, y no se producen de nuevo. Si dicen que se producen los

extremos en cuanto unidos, y el móvil como movido, se puede preguntar, si estas reduplicaciones significan algo más que los extremos no unidos, o nada real significan. Si esto segundo, el agente nada hace, mas si lo primero, por lo mismo se concede que la actual unión y el movimiento añaden algo real a los extremos y al móvil y por lo mismo se admiten lo que llamamos los modos reales.

Palmieri impugnando los modos realmente distintos escribe (*Ont.*, th. 17 ad 7 ss.): « Cuando esta otra mutación (la mutación intrínseca y contingente) acontece, el sujeto que se cambia de un modo contingente pasa a otro, si, pues, se cambia, de otro modo era antes, y aquel modo podía perderse... ». Añade, que esta mutación es real y distinta de la mutación extrínseca, que sucede por connotación de un término extrínseco.

¿Acaso no es esto admitir, aun sin querer, los modos realmente distintos? Porque este algo real, que inmuta la cosa intrínseca y realmente, que puede estar en la cosa o no estar, y ceder el lugar a un modo opuesto, ¿qué puede ser sino una modificación realmente distinta del sujeto?

Objetan que todos los modos se explican bien diciendo que son nuevas relaciones o connotaciones que no añaden algo real al sujeto.

Ya solventamos esta dificultad, pero es menester insistir en su solución, porque estas *meras palabras* son casi la única explicación de los modos que dan sus adversarios.

Se dan muchos modos que afectan intrínsecamente la cosa y la inmutan, los cuales de ninguna manera se explican por un mero respecto a un término extrínseco. Así la unión afecta los extremos, el movimiento al móvil, etc. Estos modos pueden fundar relaciones predicamentales respecto de algún término extrínseco, más ellos en sí, formalmente tomados, no son relaciones predicamentales: ya que prescindiendo del término extrínseco, estos modos aún perseveran en el sujeto, como adheridos a él. El movimiento v. gr. se adhiere al móvil, independientemente de los demás cuerpos que le rodean, y persistiría en él aunque no existiesen cuerpos circunstantes.

Las mismas relaciones predicamentales que se originan de la mutación, producción y perfección modal, no tendrían razón suficiente; pues, si nada de nuevo existe o en el sujeto o en el

término, ¿cuál será la razón que funde la nueva relación real?

Cuando un móvil v. gr. se traslada por el espacio, cambia continuamente las relaciones de distancia, de proximidad, de presencia, etc., independientemente de toda ficción mental, y sólo por un nuevo fundamento real. Existe, pues, algo nuevo o en el móvil o en el término; mas no en el término; luego en el móvil; pero no en el móvil en sí mismo considerado, como sea *de sí* indiferente para el movimiento; luego acontece en el móvil en cuanto recibe un movimiento real realmente distinto.

3. — Suárez dice (*Metaph.*, « d. 7, s.l. n. 19 »): La razón de admitir los modos es *a posteriori*, sacado por inducción: *a priori* parece deducirse de la imperfección de las criaturas que son, o dependientes, o compuestas, o limitadas, o mudables conforme a los diversos estados de presencia, de unión o terminación; por esto necesitan de estos modos por los que adquieren todas estas cosas en sí mismas. Mas, como para explicar todo esto no se requieran entidades del todo distintas, ni esto pueda hacerse cómodamente, ni tampoco pueda explicarse por algo que sea del todo nada, por esto se precisan los modos reales ».

Esta ingente multiplicidad y mutación de entes es muy conforme con la naturaleza de la criatura, que no permaneciendo nunca en el mismo estado, absolutamente se opone a la perfección del acto puro, el cual bajo ningún respecto puede estar indiferente para alguna manera nueva de existir.

Torpemente, pues, yerran los panteístas que dicen que la divina substancia es limitada por infinitos modos, y que en su progreso perpetuamente varía.

IV

ADEMAS DE LOS MODOS ACCIDENTALES EXISTEN MODOS SUBSTANCIALES

Modo accidental es el que sobreviene a la substancia del todo completa y, por esto, solamente la perfecciona de una manera accidental.

Modo substancial es el que determina la substancia en el

orden substancial. Las substancias individuales y existentes pueden ser aún incompletas, y de sí indiferentes para algunas realidades que las completen en el orden mismo de la substancia.

Si probamos que la unión del alma humana con el cuerpo y la del Verbo con la humanidad de Cristo, verifican la definición del modo substancial, habremos demostrado nuestro intento.

1. — La unión del alma humana con el cuerpo es algo real y nuevo en la naturaleza. Ahora bien, esta unión se distingue de las partes componentes, pues pueden existir éstas sin que estén unidas; ni basta la mera coexistencia ni la compenetración de las dos para que se dé el compuesto humano; de otra suerte, un espíritu que tomase un cuerpo estaría con él unido substancialmente; ni se puede decir que la unión es un medio que (quod) une las dos partes, cuerpo y alma, porque entonces necesitaríamos otro medio para que este vínculo se uniera con las partes; luego, no resta más que decir que la unión es la última y formal determinación por la que los extremos se unen, o que es el mismo ejercicio de unir los extremos, vale decir, un modo, cual lo describimos antes.

Este modo no es accidental como la ubicación, el movimiento, la acción, sino substancial, propio de la constitución substancial del hombre, la cual no puede constar de parte alguna accidental, sino que todos sus componentes deben pertenecer al orden de la substancia; de lo contrario, tendríamos, no un ente *per se* substancial, sino un ente por accidente.

2. — La unión hipostática, o sea la unión de la naturaleza humana de Cristo con la persona del Verbo, es así mismo un modo substancial. La unión hipostática es algo real y positivo, realmente distinto de la humanidad y del Verbo. Porque: a) la acción unitiva que obra la unión hipostática, pasivamente tomada, es una *acción física y real* y, por cierto, diversa de la acción que produce la humanidad de Cristo; pues la producción de la humanidad pertenece al orden natural, y la acción unitiva pertenece al orden sobrenatural y supone la producción de la humanidad; pero toda acción real tiene su propio término real y positivo.

b) La unión hipostática no es sola la humanidad, ni sólo el Verbo, ni la coexistencia de entrambos; por consiguiente debe

estar constituida por algo real y positivo, distinto del Verbo y de la humanidad; de lo contrario, ya se daría por la coexistencia de los dos.

c) Conforme a la doctrina de Sto. Tomás (3 q., 2 a. 7), la unión entre el Verbo y la humanidad consiste en cierta relación que procede de una inmutación de la humanidad, y es algo creado. Mas lo que es un cambio en la humanidad realmente se distingue de los extremos que se unen; pues no se puede dar un cambio en la humanidad sin que ésta adquiera o pierda algo; además, como es algo creado, también se distingue realmente del Verbo. Y no se diga que, según Sto. Tomás, la unión hipostática es una relación; porque es una relación que nace de la mutación de la humanidad. Nosotros también lo creemos así: la unión en general, además de ser algo real positivo, es el fundamento de una real relación a los extremos.

Ahora bien, si la unión hipostática es algo real y positivo, no es un accidente, ni un ente substancial y absoluto. Porque, la unión hipostática constituye la persona de Cristo en concreto, mas la persona sólo se compone de substancias o de cosas substanciales. Tampoco la unión hipostática puede ser algo substancial absoluto, porque toda su actualidad está en unir; función que ni puede concebirse separada de los extremos unidos. Claro es, pues, que la unión hipostática es un modo substancial, tal como lo defiende el Eximio Doctor.

Replicará alguno: Los modos físicos parecen increíbles: ¿qué será la unión que no es un *id quod*, sino un *id quo*; un algo substancial que no es una substancia?

Pase que la imaginación no se sepa representar los modos; la mente los concibe y sabe dar razón de ellos. No hay que rechazar una doctrina que se funda en razones sólidas. ¿Acaso podemos imaginarnos los billones y trillones de átomos y subátomos que hay en un centímetro cúbico de aire, a la presión ordinaria? Mas por ello nadie está autorizado para despreciar los cálculos y experimentos de los científicos. ¿Por ventura tenemos conceptos propios de las substancias, de los accidentes y de las esencias de las cosas? En el concepto del modo no hay nada que repugne y la múltiple experiencia de las mutaciones y producciones demuestra claramente la existencia de los modos.

Por lo demás si se mira la cosa sin prejuicios es mucha mayor la dificultad para los que rechazan los modos reales: deben admitir que se dan mutaciones reales, sin ninguna realidad que se añada o se separe de la cosa que se cambia; que se dan acciones reales sin que nada real se produzca; lo cual es algo irracional y absurdo.

Nuestra posición acerca de los modos de Suárez no importa la aprobación de todas las aplicaciones que hizo de esta doctrina el eximio Doctor. Concedemos de buen grado, que la figura y terminaciones de los cuerpos, y que el modo de la subsistencia de Suárez y Cayetano tienen otras explicaciones probablemente mejores. (Cf. C. DELMÁS, S. I., *Ont.* p. 523 ss.; París, 1896; SUÁREZ, *Disp. Met.*, d. 7, sect. 1, n. 16 ss.; ed. Vives, t. 25, p. 255 ss.; LOSSADA, S. I., *Met.* d. 3, c. 1, n. 20 ss.; PESCH, *Log.*, n. 1290 ss.).

EL CONOCIMIENTO DE LO SOCIAL

Por JOSÉ C. MIGUENS

INTRODUCCION

Es rarísimo encontrar en los tratados corrientes de sociología, desde la época de su fundación hasta la actualidad, algún capítulo preliminar destinado a zanjar la cuestión fundamental del conocimiento de lo social. La mayoría de los autores dedican sus primeros capítulos a establecer cuál es el objeto de la sociología y algunos llegan a dudar si tiene ésta algún objeto propio de estudio. Ninguno pone en duda si la sociología es sociología, vale decir, si puede hablarse de un « logos » de la sociedad o al menos de una pretensión seria del conocimiento científico de lo social.

Corresponde a nuestra época, entendiéndola por tal la que nace a fines de la guerra mundial, plantearse esta cuestión fundamental, así como se ha planteado problemáticamente lo fundamental de todas las cuestiones y posiciones culturales del mundo occidental.

Esta ansiedad de problematizar todas las posiciones fundamentales del intelecto nació ante la angustia de la cultura moderna, que al amanecer las últimas conclusiones de sus presupuestos ontológicos pudo ver que con ellas sólo podía caer en el vacío y en la nada. Ortega y Gasset ha usado insistentemente para caracterizar la cultura moderna, la comparación de ésta con el grabado de la misma época que representa el equilibrista Blondin caminando en la cuerda floja sobre el vacío. El hombre occidental del siglo pasado era según él, al igual que Blondin, un « kenobata », caminante sobre el vacío, ejecutando en su existen-