

La Intuición Fundamental de la Metafísica de Suárez

El genio

El primer contacto con la obra monumental del P. Francisco Suárez S. J., "*Doctor eximio y piadoso*" en frase del Sumo Pontífice Paulo V, produce la impresión y el asombro propios de quien se halla frente a un verdadero genio; su obra múltiple lleva este sello profunda y maravillosamente grabado (1). En primer lugar son sumamente variadas las facetas que podemos admirar en el Profesor de Prima de la universidad de Coímbra: Suárez es ante todo un *teólogo*, profundo en sus investigaciones y vastísimo en los temas que aborda. Sus tratados de *Incarnatione Verbi* con sus dos ediciones 1570 (Alcalá), 1595 (Salamanca), ésta notablemente aumentada; *De mysteriis vitae Christi*, 1592 (Alcalá); *De Sacramentis*, 1592 (Alcalá) 1ª parte, 1602 (Coímbra) 2ª parte; *De Deo uno et trino*, 1606 (Coímbra); *De Gratia*, I. 1619 (Coímbra), II. 1651 (Lyon), y III. 1619 (Coímbra); *De Angelis*, 1621 (Lyon); *de Opere sex dierum*, 1621 (Lyon); *De fide, spe et caritate* 1621 (Coímbra, Lyon); *De ultimo fine, De voluntario* etc. 1621 (Lyon); *De vera intelligentia auxi-*

(1). Para la bibliografía de Suárez cfr. Backer-Sommervogel. — Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, t. VII, Bruselas - París, 1896, págs. 1662-1687. —

Corrections et additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. H. Hurter, S. I. — *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, t. III. ed. 3ª, 1907, cols. 380-385.

R. de Scorraille, S. I. — El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús. Traduc. del P. Pablo Hernández, S. I. — Subirana, Barcelona 1917. Tomo II, libro VI, C. I: las obras; págs. 347-399.

Citamos en este artículo según la ed. Vivés, París, 1866.

lii efficacis, 1655 (Lyon), lo ponen en primera línea entre los grandes teólogos católicos. Suárez es *apologista* por su libro *Defensio fidei adversus regem Angliae*, que le valió las mayores felicitaciones de parte de los católicos (el Sumo Pontífice Paulo V y Felipe III Rey de España) y la mayor honra de parte de los herejes, quienes quemaron su libro en Londres y en París. Suárez es *escritor ascético* profundamente sólido y piadoso; son admirables sus cuatro volúmenes *De virtute et statu religionis* I, 1608 (Coímbra), II. 1609 (Coímbra), III. 1624 (Lyon); IV. 1625 (Lyon). Suárez es *legista y sociólogo*, investigador original, creador del derecho internacional moderno. Suárez es finalmente un auténtico *genio filosófico* y sobre todo el constructor de un sistema *metafísico*, enraizado en la más genuina tradición escolástica tomista, y enriquecido con las precisiones y hallazgos, que su preclara inteligencia juzgó necesarios para robustecer y completar la Metafísica tradicional.

Pero si es admirable Suárez como polígrafo, teólogo y filósofo, no es menos asombroso por la profundidad, originalidad y amplia información histórica con que estudia todos los problemas.

Dotado a la vez de una inteligencia profunda y rápida en la comprensión de los asuntos, de una facilidad de lectura con que devoraba volúmenes y volúmenes de todos los escritores que le precedieron, y de una memoria prodigiosa que le permitía retener y comparar entre sí las opiniones de las más diversas escuelas, estaba Suárez capacitado, y lo realizó en gran escala, primero, para documentar el estudio de cada problema con una síntesis de las opiniones más diversas acerca del mismo, y de las pruebas en pro o en contra de los autores principales; luego para sujetarlas a una crítica reposada y tranquila, pero sincera y objetiva; y finalmente, para sacar las conclusiones que permitiesen esclarecer el verdadero enfoque de la cuestión y la solución más probable, y más segura en vistas a la Teología. Pasma verdaderamente abrir sus obras teológicas o filosóficas y ver cómo son expuestas, con más claridad a veces que en sus propios autores, y aquilatadas con una precisión y claridad admirables las opiniones de Platón y de Aristóteles, de los comentaristas aristotélicos antiguos y modernos, de los filósofos escolásticos, árabes, judíos, y de los contemporáneos promotores del Renacimiento: Aristóteles, Platón, Alejandro de Afrodisia, Averroes y Avicenna, S. Agustín, S. Alberto Magno y Sto. Tomás, Escoto, Ockam fundador del Nominalismo, Egidio, Capreolo, Durando, Ca-

yetano, el Ferrariense, Soto, Javello, Domingo de Flandria, Herveo, Soncinas, Fonseca, desembocan continuamente en el cauce de la Metafísica Suarista ya sea para robustecerla con su autoridad o ser sometidos a un tamiz amistoso pero serio. Impresiona verdaderamente la erudición pasmosa que por lo demás, no tiene absolutamente nada de carácter enciclopédico; con razón ha podido decir Bossuet que en Suárez se escucha a toda la Escolástica. (2).

Realismo y síntesis

Entre los variados aspectos de la obra de Suárez vamos a ocuparnos solamente de su filosofía. Y aún de ella insistiremos con preferencia en su Metafísica, que es el fundamento de su sistema filosófico y de su interpretación racional de los dogmas.

Creemos que será más eficaz nuestro trabajo y más útil para los lectores si nos ceñimos a señalar aquello que es más característico en la Metafísica de Suárez; aquello que constituye el nervio y la esencia, la línea directriz, el principio de unidad de toda su concepción del mundo metafísico.

Que el Doctor Eximio sobresale dentro del tomismo por un mayor acercamiento hacia lo real, lo concreto y existencial, ha sido con frecuencia demostrado, y constituye sin duda, un mérito indiscutible (3).

Pero no todo lo ha conseguido el filósofo cuando ha logrado ponerse en contacto con la realidad. El positivismo proclama la necesidad de estudiar la realidad en sí misma, pero se queda en el plano de lo sensible. De

(2). Es clásica entre los historiadores la inmensa erudición, unida a la gran claridad y a la profundidad de pensamiento de Suárez. *Werner* no duda escribir: "No se exagera cuando se dice que Suárez es la cabeza más clara entre los teólogos de su tiempo. Y junto a la claridad figura la profundidad..." *Franz Suarez*, I. Regensburg, 1861, pág. 91. — *Hurter*: "sobresale como el primero entre los teólogos recientes. Con razón se alaba en sus obras la profundidad de ingenio... la claridad verdaderamente inaigne, la erudición inmensa... Ni solo es versado en las obras de los teólogos de la escuela, sino también en las obras de los Padres, en los escritos de los herejes de todos los tiempos y en las obras de sus contemporáneos, aun los publicados en regiones apartadas" *Nomenclator literarius*, p. 310. Sería fácil multiplicar las citas.

(3). Véase el interesante artículo del *P. B. Jansen*, *S. I.*, *Die Wesensart der Metaphysik des Suarez*, *Scholastik*, XV. Jahrg., Heft 2, 1940. En él demuestra que la característica de Suárez es el análisis de lo concreto y existencial. Este precioso trabajo del autorizado historiador nos ha sido sumamente útil. Próximamente esperamos publicar un estudio que tenemos terminado sobre "El realismo de Suárez".

aquí que siendo la realidad sensible esencialmente múltiple y diversa el Positivismo en cuanto tal nunca puede presentar un cuerpo de doctrina armónica y coherente que nos dé una explicación *total* del universo. El Positivismo es un coleccionador de hechos, de seres, pero un coleccionador si no pasa de la mera descripción de los objetos coleccionados no es un verdadero hombre de ciencia. Por un doble motivo es necesario que toda ciencia forme un cuerpo orgánico de principios y de explicaciones acerca de su objeto: por un motivo subjetivo y por un motivo objetivo.

Por un motivo subjetivo, porque el hombre no puede captar en toda su integridad la realidad misma, sino reduciéndola primero a nociones generales debido a su modo de conocer fundamentalmente abstractivo, y reduciéndola después a principios generales debido a su modo de conocer esencialmente discursivo.

Pero también *por parte del objeto* es necesario recurrir a la unidad de explicación, ya que en el aspecto objetivo de las cosas advierte el hombre, no inventa, puntos de contacto, de semejanza, facetas que van siendo parecidas en los diversos seres y que se van reduciendo a una forma de ser cada vez más semejante y más simplificada a medida que esas facetas se van alejando del plano de lo sensible, de lo físico, para internarse en el de lo supra sensible o metafísico. Este cuidado de la unidad en todo sistema científico es naturalmente de mucha mayor importancia cuando hablamos de la ciencia de las ciencias, la Metafísica. Hasta el punto de que la perfección de una concepción filosófica del universo suele medirse generalmente por la unidad que traba todas sus partes en un todo armónicamente estructurado. Y suele haber en cada filosofía la llamada *intuición fundamental*, una clave de bóveda adonde convergen y de donde toman su solidez todos los arcos del sistema: en Platón la grandiosa teoría de las Ideas; en Aristóteles la teoría del acto y de la potencia, de la materia y de la forma; en el Neo-platonismo la unión mística con el uno; en San Agustín la contemplación de la Verdad Eterna una e inmutable; en Sto. Tomás la teoría del acto y de la potencia, de la materia y de la forma a través de una mentalidad cristiana; en Descartes, la Crítica del conocimiento y la división radical entre el espíritu y la materia; en Kant el Criticismo transcendental; en Hegel la reducción de la realidad a la idea, sujeta a la triple frase de la tesis, antítesis y síntesis; en el Positivismo el valor de la experiencia sensible; en Bergson

l'élan vital; en Max Scheler la intuición emocional y la axiología, etc., etc.

Es cierto por lo demás que esta unidad no basta para consagrar el valor de un sistema, si no se acomoda a la realidad misma de las cosas.

Si el mérito de una filosofía consistiera sólo en la unidad de sus partes, el neo-platonismo, y más aún el panlogismo hegeliano serían los mejores sistemas. Es fácil dar unión a una filosofía concebida con los ojos cerrados a la realidad múltiple y variable.

Se ha dicho que en la *Metafísica* de Suárez faltaba un principio de unidad, una intuición fundamental que diera consistencia a las diversas partes del sistema.

Creemos que tal afirmación no se acomoda a la realidad.

Ya a priori parece algo extraño que una mentalidad tan poderosa como la del Doctor Eximio no hubiera llegado a ver un punto de unión que relacionara entre sí toda su concepción filosófica. Pero un estudio detenido de sus dos obras fundamentales las *Disputationes Metaphysicae* y el *Tratado De Anima*, y una comparación de las tesis características de Suárez y del lugar que ocupan en el conjunto de la tradición escolástica nos confirma en la profunda unidad en que se inspiró la mente de Suárez al madurar las tesis con que fué integrando su concepción de la realidad.

Confirman también esta apreciación:

- a) *la unidad general* que según Suárez existe entre todos los conocimientos humanos, incluso la ciencia sobrenatural;
- b) *el desarrollo orgánico* con que propone, por primera vez en la Historia de la Filosofía, todo el conjunto de tesis filosóficas;
- a) **Unidad general de los conocimientos humanos.**

En el *Proemio* a sus *Disputationes Metaphysicae* deja entrever claramente Suárez la unidad íntima que existe entre todos los conocimientos humanos tanto sobrenaturales como naturales. Las Ciencias Naturales se apoyan en último término en la *Metafísica*, porque explica aquellos principios naturales... que convienen a todas las cosas y que prueban y sustentan en cierta manera todos los conocimientos. La *Metafísica* por su parte "más que todas las ciencias naturales ayuda a la sagrada y sobrenatural Teología"... "la cual aunque se apoya en la inspiración divina y en los principios revelados por Dios, también se ayuda de las verdades conocidas por la luz de la razón". Y en la *Disputa I* extensa y magnífica

introducción general a la Metafísica, Sección V, se eleva a la contemplación general de la relación entre las diversas ciencias y la Metafísica, cuyas excelencias proclama, sobre todo como directriz de todas las Artes y Ciencias teóricas y prácticas, de la Ciencia Divina que hace conocer al hombre su último fin, y de las ciencias morales que le enseñan el camino para conseguirlo. Se precisaría una larga cita para hacer sentir toda la vitalidad y relieve que infunde Suárez a sus palabras. "Y por esta razón concluye también Aristóteles, que esta ciencia dirige a todas las demás, porque contempla al Sumo Bien y el fin absolutamente último del hombre; porque como en las artes que se dirigen a algún fin determinado, aquella que considera el fin supremo en tal orden es la arquitectónica y la que gobierna a las demás, así la Metafísica, que absolutamente contempla el último fin de las ciencias, de todas las artes, y de toda la vida humana, dícese que las gobierna a todas y que es la primera entre todas ellas". (4).

b) Desarrollo orgánico de la Metafísica.

En favor de la concepción orgánica que Suárez tenía de la Metafísica, y de su capacidad para ver las mutuas relaciones que existen entre los diversos problemas de esta ciencia debemos aducir el conocido mérito de Suárez: *fué el primero que trató en forma sistemática todo el conjunto de los problemas metafísicos.*

Hasta Suárez los escolásticos habían explicado la Metafísica ciñéndose siempre al comentario de la Metafísica de Aristóteles. Sin embargo los doce libros de la Metafísica de Aristóteles no tratan todos los problemas ni siguen siempre el orden lógico exigido por los mismos.

Los profesores explicaban y comentaban a Aristóteles sin atreverse a adoptar otro método, a pesar de los graves inconvenientes que presentaba tal sistema. Sólo alguna que otra vez añadían por su cuenta las llamadas *cuestiones* en que trataban en conjunto algún problema especial.

Suárez en cambio se propone una innovación verdaderamente genial: "determiné escribir esta obra en la cual todas las cuestiones metafísicas las tratara con aquel desarrollo doctrinal que fuera más conveniente pa-

(4) *Disputationes metaphysicae*, en *Opera omnia*, ed. Vivés, París, vols. XXV y XXVI, 1866. Disp. I, sect. 5, num. 45 (pág. 81, col. a). Citaremos siempre en esta misma forma, incluyendo entre paréntesis cuadrados la cita de la página y la columna, a fin de que más fácilmente puedan comprobarse las citas, que traducimos al castellano. El vol. XXV comprende las 27 primeras *Disputationes*.

ra la comprensión de los mismos problemas, para la brevedad, y que sirva mejor a la sabiduría revelada" (5).

El éxito coronó este grandioso propósito; las *Disputationes Metaphysicae* partiendo del concepto y de la esencia misma del objeto de la Metafísica, el ser en cuanto ser, ascienden a través de las primeras propiedades o pasiones del ser y de sus causas intrínsecas y extrínsecas hasta la primera causa que es el Ser Increado y hasta declarararnos primero la esencia del Ser Infinito, y luego la de los seres finitos que estudian a través de sus diez categorías predicamentales.

La innovación de Suárez fué posteriormente imitada por escolásticos y no escolásticos y es actualmente la forma en que suele estudiarse el conjunto de la Metafísica.

Esta disposición orgánica nos induce a pensar que hubo en Suárez una percepción del nexo íntimo que liga entre sí las tesis que nos propone. El descubrir y precisar ese nexo, ese principio fundamental, esa intuición que trasciende a todos los problemas de la Metafísica es lo que a nosotros más nos interesa.

PRINCIPIO INTERNO DE UNIDAD EN LA METAFÍSICA DE SUÁREZ

1. — El acto y la potencia

Según Sto. Tomás la suprema perfección del entendimiento humano consiste en que en él llegue a reflejarse todo el orden del Universo y de sus causas (ut in ea (anima) describatur totus ordo universi et causarum eius). Este orden, además del orden lógico o del conocer, es, fuera de la conciencia, el *orden del ser* u ontológico y el *orden de obrar* humano o moral. Suárez nos da en sus *Disputationes Metaphysicae* y en parte en su tratado *De Anima* una concepción completa del orden del ser y sobre este orden ontológico edifica el orden moral cuyos principios, aun filosóficos, se hallan esparcidos en sus tratados de Teología, en lo que se refiere al orden individual, y en su tratado inmortal *De Legibus* en lo que se refiere al orden social.

¿Cuál es la intuición fundamental de la Metafísica de Suárez?

Creemos poder afirmar con toda certeza lo siguiente: la intuición fundamental de la Metafísica de Suárez

(5). Proemio, pág. 1^o 6.

parte del mismo principio de unidad que rige la Metafísica de Aristóteles y la Metafísica de Santo Tomás: la teoría del acto y de la potencia.

En este sentido Suárez aparece como continuador en línea recta del pensamiento del Estagirita y del Angélico.

Pero siguiendo el ejemplo de Sto. Tomás, que había extendido la concepción del acto y de la potencia más allá del orden físico, en que al parecer la dejó Aristóteles, y la había trasladado hasta el orden metafísico, hasta la esencia y la existencia, los géneros y las diferencias, Suárez precisa, aclara y robustece el pensamiento de Sto. Tomás acercando la teoría más y más a la esencia del ser, a lo real en sí mismo, a las propiedades esenciales del ser y entre todas ellas a *la primera de las propiedades esenciales del ser, que es la unidad*.

Suárez aparece en esta forma como el continuador del pensamiento de Sto. Tomás, imprimiéndole a su vez un impulso que lo hace progresar en su adecuación a la realidad.

La teoría del acto y de la potencia reforzadas por el principio de la unidad esencial del ser, que reside en el ser mismo en cuanto ser y que no puede residir fuera del mismo ser, he aquí la intuición fundamental de la Metafísica de Suárez.

Recorramos ahora el desarrollo de las tesis fundamentales, sobre todo de las más características del Doctor Eximio, y podremos comprobar cómo este principio dirige lógicamente el pensamiento de Suárez y lo mantiene a la vez en íntimo contacto con la realidad.

2. — La esencia del ser

Después de la Disputa I, introductoria, comienza Suárez en la Disputa II a darnos la *noción esencial* o el *concepto del objeto mismo de la Metafísica*, el ser: después de la cuestión sobre *si existe una cosa*, la otra cuestión, *lo que es la cosa*, es la primera de todas y la que hay que presuponer o declarar al principio de cada ciencia acerca de su objeto.

Para explicar la esencia del *concepto objetivo* del ser parte Suárez acertadamente del *concepto subjetivo* "porque es muy difícil (explicar con claridad el concepto objetivo del ente como tal) y porque depende mucho de nuestra concepción, comenzamos por declarar el concepto formal, que, a nuestro parecer, nos es mucho más conocido" (6).

(6). II, 1, 1, [65, a]

Su primera afirmación es que tenemos un "concepto formal, propio y adecuado del ente como tal..., real y lógicamente distinto de los otros conceptos formales de todas las demás cosas y objetos" (7). Sigue en esto la opinión común de los escolásticos y en particular de Sto. Tomás (et plane colligitur ex D. Thoma). Lo prueba por la experiencia, por la autoridad de Aristóteles y por una prueba directa que nos interesa particularmente: así, dice, como hay un concepto formal de la existencia en cuanto tal, así debe haberlo del ser como tal "porque el ser, o es lo mismo que lo existente, o, si se toma en el sentido de la aptitud para existir, su concepto tiene la misma noción de unidad" (8).

Más importante es el estudio que hace del concepto objetivo del ente, o sea del ente en sí mismo considerado (9).

(7). II, 1, 9, [68, a]

(8). II, 1, 9, [68, b].

(9). Es una falsa interpretación de Suárez, en esta noción de concepto objetivo, la que da F. X. Maquart en su *Elementa Philosophiae*, t. III, p. 23. Según él para Suárez el concepto objetivo, "no es la misma naturaleza, sino la representación de la cosa". Suárez repite expresamente lo contrario: el concepto objetivo, es para Suárez la misma naturaleza, en el aspecto en que es conocida; y la representación es solo el concepto formal. Leamos sus palabras: "El concepto objetivo no es otra cosa que el objeto mismo, en cuanto conocido... por el concepto formal", (II, 2, 3, [70, b]), es decir por la representación del mismo en la mente. Y antes: el concepto objetivo es la cosa misma que propia e inmediatamente por el concepto formal se conoce o representa... (II, 1, 1, [65 a]). El objeto mismo, la cosa misma, he aquí el concepto objetivo según Suárez. Maquart le hace decir todo lo contrario. Es una lamentable falla científica de la obra de Maquart; que se repite más de una vez, por ej., acerca de la noción de ente real, en que tampoco parece haber captado la mente de Suárez (p. 22 y 23). En esta interpretación tan contraria al mismo Suárez funda luego la grave imputación de *conceptualista*, que le achaca repetidamente. No nos parece justa la oposición que frecuentemente intenta introducir entre Sto. Tomás y Suárez, como al el primero fuera *realista moderado* y al segundo *conceptualista*. Suárez es tan realista moderado como Sto. Tomás. La oposición existe a veces, no entre Suárez y Sto. Tomás sino entre la interpretación del Angélico dada por Cayetano y su escuela, y por Suárez. Tal sucede, v. g.: acerca de la *abstracción formal* del ser, que Maquart juzga fundamental, y que atribuye a Sto. Tomás, pero que se debe a Cayetano, y que está muy lejos de ser tan evidente como supone Maquart. Véase lo que escribe John Horgan, tomista lovaniense: Después de hacer notar que Sto. Tomás no se pronunció en esta cuestión, y que la interpretación de *abstracción formal* se debe al comentarador Cayetano, dice: "De plus, dans le cas de l'etre, il est malaisé d'apercevoir comment est satisfaite la condition de l'abstraction formelle mentionnée par saint Thomas — "in abstractione que attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu" (S. Theol. I, XL, 3 c); — puisque tout concept est "formellement" etre. C'est pourquoi l'abstraction formelle, sauf dans les Mathématiques, a été récusée par la plupart des critiques". *L'abstraction de l'etre.* — *Révue Néoscholastique de Philosophie*, Mai, 1939, págs. 162-163.

Aquí es donde aparece en toda su fuerza el método realista de Suárez. Pone frente a sí el objeto que debe estudiar, y prescindiendo de ulteriores hipótesis que todavía no están suficientemente experimentadas, analiza el objeto directamente tal como se da en la realidad, y establece las conclusiones que tienen mayor certeza. Así, entre las dos opiniones extremas: la de Cayetano, que niega sencillamente la unidad del objeto que corresponde a nuestro concepto formal del ser, y la de Escoto que afirma que el objeto que corresponde a nuestro concepto formal del ser es uno *ex natura rei praecisum ab inferioribus naturis et modis contrahentibus ens* ⁽¹⁰⁾ afirma que hay un concepto objetivo del ser adecuado e inmediato y que prescinde de los diversos conceptos particulares, corrigiendo a Cayetano ⁽¹¹⁾; pero que "tal concepto objetivo del ser, en cuanto que realmente existe, no es algo distinto y separado *ex natura rei* de las determinaciones en que existe" ⁽¹²⁾.

En favor de la primera afirmación aduce Suárez la autoridad de Sto. Tomás y de Aristóteles (*et plurimum favet D. Thomas atque, eodem modo favet huic sententiae Aristoteles*). En segundo lugar no es esto sino una consecuencia de la unidad del concepto formal del ser, que parece absolutamente cierta, confirmada por otra parte por la experiencia al recorrer cada una de las determinaciones inferiores y notar que el concepto de ente no se refiere a ninguna de ellas inmediatamente. Suárez salva así la unidad y precisión del objeto de la Metafísica. En cambio en la opinión contraria el objeto mismo de la Metafísica, aquello en que se han de resolver en último término todos los demás conceptos es falto de unidad, impreciso y confuso. Suárez por otra parte coordina esta afirmación con la analogía metafísica que existe entre los seres creados y el ser increado, de que hablaremos más adelante.

La distinción *ex natura rei* de Escoto la rechaza Suárez con la tradición tomista, aunque se cuida muy bien de notar que tal vez Escoto no puso una distinción tan profunda como se le atribuye. Ahora bien, el principio fundamental de esta posición que va a ejercer gran influencia en todo el desarrollo de la Metafísica suarista es precisamente el siguiente: que *una misma entidad, un mismo ser, puede por la misma simplicísima razón objetiva*

(10) II, 2, 5. [71, a].

(11). II, 2, 8 [72, a].

(12). II, 3, nos. 7-17.

convenir y diferenciarse de otro ser: una misma cosa sin contener en sí algo de que se distinga *ex natura rei* (independientemente de nuestros conceptos), puede ser principio o fundamento de conveniencia y de distinción respecto de otra cosa; y esto afirma Suárez, no solamente cuando la conveniencia es análoga —lo que es más fácil de probar— sino aun cuando la conveniencia es unívoca (etiam in convenientia univoca). Lo que prueba por los casos concretos, tanto en Dios como en las creaturas (ut patet exemplis tum in divinis tum in creatis). Pero la razón profunda, la razón que podemos llamar a priori o esencial es que para que una entidad pueda convenir y diferenciarse de otra debe hacerlo por algo *que está realmente identificado con dicha entidad*. La cita es larga pero significativa: “si la distinción y la conveniencia pertenecen a diversos órdenes no existe ninguna repugnancia *de que estén radicadas en un mismo ser*; porque en esta forma la una no envuelve la negación de la otra, *más aún, en cierta manera la requiere*. Así es en la presente cuestión; porque la distinción es real, la conveniencia empero (entre dos objetos parecidos que son realmente distintos) es lógica solamente, y por eso no hay contradicción en que dos entidades simples *que en realidad son realmente y totalmente diversas* (realiter primo diversa), tengan una unidad según nuestra manera de concebirlas fundada en la real semejanza o conveniencia que entre sí tienen. Porque las cosas que en realidad son diversas, pueden en aquello mismo en que se diferencian, ser también semejantes: más aún la semejanza pide intrínsecamente distinción real con alguna unidad de razón, o formal, o fundamental, porque una cosa propiamente no es semejante a sí misma” (13). Esta cita nos pone de manifiesto la mente de Suárez: *el principio de diferenciación de un ser respecto de otro realmente distinto, no ha de provenir de una entidad realmente distinta del primer ser*. (Distinctio et convenientia... diversorum ordinum, non repugnat in eodem fundari sic enim una non involvit negationem alterius, imo quodammodo illam requirit).

En esta forma ha resuelto Suárez, teniendo en cuenta a la vez los elementos *a priori* que describimos en la esencia del ente y los elementos *a posteriori* que nos ofrece la experiencia, el problema fundamental de la Metafísica del ser uno y múltiple. El dilema planteado por Parménides de que entre el ser y el no ser no existe un término medio ha sido propuesto por Suárez en un

(13). II, 3, 16 [87, a y b].

contacto más inmediato con la realidad. El ser aparece ciertamente como uno. El concepto de ser es real y objetivo y no puramente subjetivo, porque nosotros no lo inventamos sino que lo aprehendemos en la realidad misma de las cosas. Pero al concebirlo como uno e igual en todos los seres lo levantamos a un grado de abstracción que no tiene en la realidad. Ahí lo concebimos como algo indeterminado. La determinación más indeterminada que podemos concebir. Pero esta determinación sumamente indeterminada, al descender del plano de lo abstracto al plano de lo concreto puede tomar infinitas direcciones, según las infinitas determinaciones de que es capaz. El ser puede tomar la dirección de lo infinito y de lo finito, de la substancia y del accidente, de lo mineral y de lo animal, de lo irracional y de lo racional, y de las innumerables determinaciones individuales que están contenidas en cada una de las agrupaciones en que se subdivide el ser finito.

La realidad experimentalmente múltiple ha sido coordinada, unificada de acuerdo con la semejanza real de los seres entre sí, merced al poder de abstracción de la inteligencia.

Ante la dificultad de que nada puede existir fuera del ser, responderá Suárez que las determinaciones en que el ser se manifiesta no son algo relativamente distinto del ser. En realidad cada ser es sus determinaciones individuales, que constituyen una entidad total y que viene a ser el fundamento de su semejanza y de su desemejanza respecto de los demás seres.

Resuelto este problema previo, pasa Suárez e explicarnos la esencia misma del ser en cuanto ser: ésta consiste en la capacidad de existir realmente (14).

“La esencia real es aquella que es de suyo apta para ser, o para existir realmente” (15), se opone a la fingida por la mente o a la quimérica o contradictoria. Una total inteligencia de lo que es el ser real depende de otras muchas cuestiones, que Suárez va tratando a través de sus *Disputationes Metaphysicae*.

El ser así concebido puede dividirse propiamente en el ser en acto y el ser en potencia (ens in actu et ens in potentia): “el ser en acto es el ser que actualmente tiene la existencia ya sea una existencia esencial, como en Dios; ya sea una existencia extraesencial como en las criaturas...; el ser en potencia es el ser real... (capaz de

(14). II, 4, 6 [89, a].

(15). II, 4, 7 [90, a].

existir por lo tanto) pero actualmente privado de la existencia" (16).

3. — El primer principio del ser: la unidad

Si ahora damos un paso más en la investigación de la esencia misma del ser en cuanto ser, llegamos en primer lugar a las propiedades esenciales del ser. Son las leyes o principios intrínsecos del ser en cuanto ser y que por lo tanto regirán a todos los seres. Estas propiedades, o principios intrínsecos, o pasiones del ser, se reducen a las tres conocidas: *la unidad, la verdad y la bondad trascendental*.

Suárez siguiendo en esto a Sto. Tomás y a la mayoría de los filósofos, sostiene la realidad de estas propiedades del ser, pero a su vez mantiene que ellas no pueden ser *algo realmente distinto* del mismo ser. En cada ser su unidad, su bondad y su verdad son algo no añadido al ser mismo, sino intrínseco, que forma con su entidad *una totalidad concreta e indivisible, una unidad ontológica irreductible a los demás seres*. Esto lo demuestra Suárez tanto por la autoridad de Sto. Tomás (*haec est sententia D. Thomae*), como por la experiencia (*quod patet inductione*), y por las razones intrínsecas que nos muestran claramente su concepción metafísica: "el mismo ser en cuanto ser, precisamente por ser tal, *sin ninguna nueva modalidad real sobreañadida, ni distinta de él en realidad, tiene ya todo lo que es positivamente necesario para ser uno, verdadero, bueno, etc...* Ni importa que la mente pueda concebir la razón del ser sin considerar expresamente otras propiedades, porque esto indica a lo sumo distinción de razón, o algo negativo o extrínseco, incluido en aquellos atributos, o algo a que hace relación, como luego declaramos" (17).

Ahora bien entre las propiedades del ser, la primera y la que es principio de todas las demás es *la unidad* (ex his tribus passionibus unitatem esse primam, quia est absoluta) (18) y por lo tanto en ella se fundan todas las demás propiedades trascendentales y toda ulterior explicación del ser; por eso Suárez al notar con el mayor acierto el doble método de demostración que exige la *Metafísica*, como toda ciencia, señala que *la demostración directa, tomada de la esencia misma del objeto, partirá*

(16). II, 4, 12 (91, a y b).

(17). III, 1, 9 (105, b).

(18). III, 2, 8, (109, b).

en nuestro caso de la esencia misma del ser: *solum per ipsam rationem entis poterunt de enti demonstrari*¹⁹ (19). Y como ya antes ha dicho Suárez y lo repite después que la unidad del ser es lo más *cercano a la esencia misma del ser*, (“ante todo debemos tratar de la unidad porque es la más compenetrada con el ser y en cierta manera la suponen las otras propiedades”) (20), resulta que para la declaración intrínseca de todas las demás propiedades del ser, la esencia y la unidad del ser son el fundamento necesario.

Para la otra clase de demostración, o sea la deducción *ad impossibile*, es naturalmente el principio primero, el principio de contradicción.

Se pone pues Suárez a estudiar con detención la cualidad fundamental del ser, *la unidad*. Entre las múltiples opiniones de Avicenna y de Averroes, de Escoto y de S. Buenaventura, de Sto. Tomás y de sus comentadores, expone Suárez después de un análisis minucioso en que aparece su método de cuerpo entero, su opinión que no es más que la de Sto. Tomás y la de Aristóteles llevada hasta las últimas consecuencias: la unidad transcendental del ser *no es algo realmente distinto del ser*, como dice Avicenna, *ni es una propiedad positiva que añade algo positivo al ser* sino que en su concepto formal sólo añade la negación de la división en el ser. Es pues aquella propiedad por la que el ser forma por sí mismo una totalidad: “*Negatio ergo divisionis in se est quae constituit ens, non negatio divisionis a se*” (21).

Pero esta propiedad *necesariamente requiere* a) la división del ser respecto de todo otro ser existente y b) respecto de todo otro ser posible o no existente. Y así tenemos que el ser, precisamente por ser uno incluye en su misma entidad indivisiblemente:

- 1º el ser una totalidad ontológica, *indivisa en sí*;
- 2º el ser *distinto de los otros seres existentes* (principio de identidad);
- 3º el ser *opuesto o sea distinto respecto de lo no existente* (principio de contradicción).

Todas estas propiedades que se radican *fundamentalmente en la unidad*, no pueden ser algo distinto de la entidad misma del ser, porque esto equivaldría a una división ontológica, a una destrucción ontológica, a una contradicción en el ser. Veamos con qué relieve nos expone

(19). III, 3, 7, [113, b].

(20). IV, [115, a].

(21). IV, 1, 13, [119, a].

Suárez su pensamiento al final de la sección 3 de su IV Disputa: "otros en cambio conciben la unidad no como una privación añadida al ser sino como la misma naturaleza o entidad de la cosa, *la cual entidad o esencia constituye el ser; pero en cuanto es una entidad indivisa constituye el ser uno*" (22).

La prueba sacada de Sto. Tomás es convincente: "porque uno, en su concepto formal, dice unidad real; pero la unidad real no es solamente una negación; luego es la misma entidad del ser en cuanto contiene tal negación" (23). La menor de este silogismo la prueba Suárez primero por inducción, y luego da tres argumentos más, de los que traducimos el tercero:

"Y de aquí podemos tomar el tercer argumento, puesto que uno, en cuanto es transcendente, no dice formalmente algo que ya supone el ser y que luego como que se le añade y le sobreviene, a la manera que lo blanco dice en su concepto formal la blancura, puesto que no se entiende que la cosa es una como es blanca; ya que la cosa es *una íntimamente por su misma entidad*; blanca en cambio lo es por una forma que sobreviene en otra entidad; luego es señal que uno no dice en su concepto formal solamente la negación como sobreañadida a la entidad, sino la misma intrínseca entidad indivisa en sí". (24).

Y termina esta sección 2 con repetidas declaraciones de que el ser no puede ser uno (indiviso, idéntico, opuesto al no ser) por un principio distinto del mismo ser: "Finalmente en esta forma no hay ningún inconveniente en que *en realidad uno* incluya en sí toda la perfección que incluye el ser, aunque bajo diverso concepto..." (25).

Hemos podido comprobar que para Suárez la primera propiedad del ser, la unidad trascendental, consiste en la entidad misma del ser indivisa en sí misma por la que el ser se distingue de todo otro ser y del no ser.

II. — ONTOLOGIA DEL SER CREADO

1. — El principio de individuación

Este principio fundamental lo va a extender Suárez a toda su Metafísica. En efecto la unidad propiamente

(22). IV, 2, 6, [124, a].

(23). IV, 2, 7, [124, a y b].

(24). IV, 2, 7, [124, b].

(25). IV, 2, 10, [125, b].

tal es la unidad llamada *per se*, opuesta a la unidad accidental. Ahora bien, la *unidad per se* se confunde con la razón de *ente per se*, y el ente *per se* o propiamente tal y propiamente uno es aquel "que tiene precisamente todo aquello que se requiere para la esencia, integridad o complemento de tal ente en su género, propia e intrínsecamente". (26).

Pero la unidad transcendental comprende todas las unidades que existen en el ámbito del ente real propiamente dicho "en cuanto es indiviso, completo según su propia razón de ser". Y como esta indivisión del ser y esta razón objetiva del ser propiamente dicho comprenden "no solamente la unidad singular o numérica sino también la universal, la material y la formal, y toda clase de unidad que en algún ser real o en la razón formal del ser real pueda encontrarse", (27) resulta que todas estas unidades no pueden tener otro fundamento formal ni radical que la entidad misma de la cosa que se dice una; y por lo tanto *no pueden hallarse en una entidad extrínseca o distinta*.

Consecuentemente con esta ley esencial del ser que rige toda la estructura ontológica, nos dirá Suárez que supuesta la entidad específica de un ser, la unidad individual no le añade algo que sea realmente distinto de ella, sino que está constituyendo con ella una misma entidad. Es imposible, nos dice Suárez, que este hombre sea tal hombre en virtud de un principio distinto de su humanidad: "el individuo como tal no añade a la naturaleza específica algo realmente distinto (*ex natura rei distinctum*), de tal manera que en el mismo individuo Pedro v. gr. la humanidad como tal, y esta humanidad, o mejor esto que se añade a la humanidad para que sea *ésta* (lo que suele llamarse haecceitas o diferencia individual) sean realmente (*ex natura rei*) distintos y por consiguiente constituyan una verdadera composición en la misma cosa" (28).

Muy bien hace notar Suárez que "en esta afirmación es necesario que convengan todos los que niegan la existencia de los universales fuera de la mente, como son los más graves filósofos y teólogos y toda la escuela de Santo Tomás". Y lo prueba con un argumento que es característico: "si en los mismos individuos aquello que añade el individuo sobre la natu-

(26). IV, 3, 6, [127, b].

(27). IV, 9, 14, [145, a].

(28). V, 2, 9, [150-151].

raleza común es distinto realmente (*ex natura rei*) de tal naturaleza, luego viceversa la misma naturaleza en realidad prescinde de tal añadidura o diferencia individual; por lo tanto en realidad la naturaleza y la heceidad son dos, si no como dos cosas, por lo menos como una cosa y un modo [de ser de la misma cosa]; luego por lo tanto cada una de ellas tiene por sí su unidad, porque no puede entenderse que algunas cosas sean dos, si no son uno y uno...; luego la naturaleza separada de la diferencia individual tiene en realidad su propia unidad; luego tendrá unidad individual o unidad universal. Lo primero no puede afirmarse... pues de lo contrario ya sería naturaleza individual antes de recibir la diferencia individual... luego sería necesario decir que dicha naturaleza en realidad tiene unidad universal" lo que supone el realismo exagerado de los universales. (29).

Con esto Suárez ha descartado toda distinción de carácter real entre el individuo y la naturaleza común. Queda pues solamente la distinción de razón: "digo en tercer lugar que el individuo añade a la naturaleza común *algo distinto según la razón* y que pertenece al mismo predicamento...". Pero el realismo moderado de Suárez sale al paso a la dificultad de los partidarios de la distinción real, de que entonces los términos de tal distinción solo reúnen una ficción intelectual como lo proclama el conceptualismo: "Pero no se sigue de aquí que lo que añade sea algo solamente concebido por la razón; porque *una cosa es que algo se distinga según la razón y otra cosa es que ese algo sea solamente una ficción de nuestra razón*; puesto que puede muy bien suceder que las cosas que son reales se distinguan entre sí solamente según la mente, y así también lo que se añade puede ser real, como en realidad lo es, aunque se distinga solamente según la razón. Dirás: esa adición es solamente por la razón. Respondo: *en cuanto a lo que se añade*, lo niego; *en cuanto a la forma en que se añade*... lo concedo" (30).

Esta afirmación se extiende a todos los seres creados materiales, accidentes, y a las mismas substancias inmateriales creadas. La substancia increada se excluye porque en ella la individuación está ya incluida en su esencia que exige necesariamente la unicidad.

La tradición tomista, en cambio, aplicaba el principio dado no a todos los seres creados sino solo a los in-

(29). V, 2, 9 [151, a].

(30). V, 2, 16 [153, b].

materiales. A Suárez parecía ilógica tal restricción, y por eso examina sus fundamentos. El principio de individuación provenía según esta opinión de la *materia sellada por la cantidad*, y por lo tanto en los seres espirituales la individuación no se distinguía de la esencia. Esto lleva a Suárez a la discusión del *principio radical de la individuación*. ¿Por qué las cosas son individuales? ¿Cuál es la raíz última de esa individualidad? La sección tercera la dirige Suárez a discutir la famosa cuestión de que la *materia quantitate signata* es el principio de la individuación en las substancias materiales. Suárez cita en favor de la parte afirmativa numerosos pasajes de Sto. Tomás, los intérpretes tomistas Cayetano, Capréolo, Soncinas, el Ferrariense, y añade que se atribuye también esta opinión a Aristóteles. Creemos que esta es la única cuestión en que Suárez se aparta abiertamente de Sto. Tomás, pero es curioso el empeño que pone por buscar si será posible encontrar razones que puedan defender esta opinión, "porque esto nos bastará para que, a lo menos por la autoridad de Aristóteles y Sto. Tomás la defendamos". (31).

Sin embargo Suárez se ve obligado a rechazarla, porque en realidad los escolásticos y Sto. Tomás con ellos se han dejado llevar sólo de la autoridad de Aristóteles, pero no existen argumentos intrínsecos que la puedan sostener.

Suárez nota las graves dificultades de esta opinión. La primera razón consiste en que la materia es de suyo algo indeterminado, lo más indeterminado que existe, ¿cómo puede ser entonces el principio de las determinaciones individuales en los seres? Por esta razón se suele añadir que la materia, no de cualquier manera, sino en cuanto está marcada por la cantidad es el principio de individuación. Pero dice Suárez: "qué se entienda por aquella expresión (sellada por la cantidad) es tan obscuro que los defensores de esa opinión disienten extraordinariamente en la manera de explicarla" (32). Suárez las recorre y va demostrando la debilidad de su fundamento. Podemos reducir las objeciones de Suárez a los siguientes capítulos:

- 1º la cantidad es un accidente ¿cómo puede una perfección accidental dar a su sujeto una perfección substancial?
- 2º la cantidad sobreviene al compuesto; por lo tan-

(31). V, 3, 8 [164, b].

(32). Id.

to después que la materia ha sido informada por la forma; de donde resulta que en absoluto la forma es recibida en la materia y luego sobreviene la cantidad. De aquí la dificultad: "*esta forma cuando se comprende que es recibida en esta materia, se entiende también que es recibida en esta materia distinta de las otras materias; luego formal e intrínsecamente no ha sido individuada por la cantidad: más aún de la materia y de la forma concebidas independientemente y con antecendencia a la cantidad resulta tal individuo substancial; luego él como tal es uno, no con unidad de razón, sino con unidad real singular y trascendental; luego [y aquí viene lo característico de Suárez como por fuerza de su entidad substancial es en sí indiviso, así también es substancialmente y entitativamente distinto de todos los seres [por su misma entidad substancial]; luego no se distingue [de los demás] por la cantidad... (33). La dificultad no es menor si se supone que la cantidad es recibida inmediatamente en la materia primera (Nº 11).*

Como se ve Suárez ha radicado nuevamente su solución en el principio esencial del ser, la unidad. El ser es uno e individuo, no por algo distinto del mismo ser, sino por su entidad misma. Las dificultades de Suárez han sido reconocidas más de una vez por los mismos tomistas y recientemente lo ha hecho el P. Manser, O. P. (34).

Ultimamente resuelve Suárez los problemas de la *unidad formal*, (unidad de esencia, que puede ser singular y universal) y la *unidad propia de la esencia universal*; pero ya anteriormente hemos expuesto cómo Suárez profesa aquí su realismo perfectamente moderado que respeta a la vez los datos de la realidad y nuestra manera de concebirla. Nos bastará hacer notar aquí como Suárez aplica consecuentemente su principio de la unidad fundamental del ser: "debemos pues decir, hablando en general, que el principio de la unidad formal es toda la esencia o naturaleza de la cosa" (35).

Las disputas VIII a XI las dedica Suárez al estudio de las otras dos propiedades trascendentales del ser la verdad y la bondad trascendental pero no podemos detenernos en ellas.

(33). V, 3, 10 [165, a].

(34) Das Wesen des Thomismus, p. 650.

(35). VI, 9, 4, [248, b].

2. — La materia y la forma

Explicada la esencia del ser en cuanto ser pasa Suárez a explicarnos *las causas del ser*: primero nos hace conocer la estructura íntima del ser por el estudio de sus principios o causas intrínsecas y aquí tenemos ocasión de conocer a fondo el pensamiento de Suárez sobre la famosa teoría aristotélico-tomista del acto y de la potencia y sobre la distinción entre la esencia y la existencia elaborada por Sto. Tomás. Suárez nos hace penetrar en los seres que inmediatamente conocemos, como son los seres sensibles. Según su método analítico, los descompone en sus diversas piezas y las estudia primero en particular, para llegar finalmente a la síntesis general de las causas intrínsecas y extrínsecas del ser.

Tomemos un ser material, un árbol. En él deben distinguirse dos principios substanciales realmente distintos: *la materia común* a todos los árboles y a todos los seres materiales, y *la forma* que es la que constituye al ser en su calidad específica de árbol.

La materia es el primer sujeto. Por ella comienza Suárez. ¿Cuál es lo que podríamos llamar el estatuto metafísico de la materia?

Es conocido el origen aristotélico de la teoría de la *materia primera*. Según Aristóteles la materia primera es eterna, es ingenerable e incorruptible, es absolutamente indeterminada. Sto. Tomás corrigió la mente de Aristóteles al afirmar con el creacionismo cristiano, que la materia no es eterna sino creada por Dios; pero interpretó en algunos pasajes la mente de Aristóteles en el sentido de aquella *indeterminación absoluta* que Aristóteles debía atribuir a una materia eterna e increada, pero que no hacían falta al filósofo cristiano que debe admitir la creación de la misma materia. Sin embargo su interpretación de Aristóteles no es tan rigurosa que no atribuya a la materia primera cierta entidad y bondad propias y determinadas. En cambio la tradición tomista volvió nuevamente a la indeterminación absoluta de la materia según Aristóteles, y a negarle toda actualidad propia. Queda reducida la materia primera a la llamada pura potencia: una *pura capacidad* de recibir la actuación de la forma.

Ante estas afirmaciones Suárez se vió obligado por la fuerza de la razón y de la experiencia a inclinarse en este punto a la tradición de la escuela franciscana. Efectivamente en primer lugar la materia tiene su entidad propia por sí misma y no intrínsecamente recibida de la forma.

Las relaciones entre la materia y la forma según la tradición tomista que encuentra Suárez, ("los discípulos de Sto. Tomás comúnmente interpretan") (36), podríamos resumirlas en la siguiente forma:

La materia es pura potencia porque no tiene de sí, ni en sí, acto entitativo propio. La materia recibe la existencia de la forma, permaneciendo realmente distinta tanto de la forma como de la existencia. Por otra parte la esencia misma de la materia es la de ser pura potencia, es decir pura capacidad para recibir tanto el acto entitativo (la existencia) como el acto formal substancial (la forma). Sin embargo es la materia en su calidad de potencia receptiva de la forma la que limita y determina la perfección de la misma forma. Si la forma no fuera recibida en la materia sería ilimitada... (37). (Sección IV, nº 6; y sección V, nº 2 - 6).

Sin embargo Suárez encontraba las más graves dificultades en esta concepción de la materia y de sus relaciones para con la forma. Efectivamente, tal concepción implica una especie de formalismo que tiende a multiplicar las entidades según nuestra diversa manera de concebir una misma cosa; y rompe hasta cierto punto el principio de la unidad trascendental del ser y de su identidad consigo mismo.

Las principales dificultades que presenta Suárez obedecen a este desenfoque que él nota en los intérpretes de Sto. Tomás.

Primero, decir que la materia es *pura potencia*, en el sentido más riguroso de la palabra, es decir que la materia es una entidad que no consiste más que en la *privación absoluta de toda perfección*. Ahora bien, la privación absoluta de toda perfección, de toda actualidad, es la nada, no puede existir. Implica pues contradicción en los términos la de una entidad que es privación de todo ser, la existencia de la privación como tal.

En segundo lugar, según los intérpretes tomistas la materia recibe la existencia de la forma. Ahora bien ¿cómo puede una entidad recibir su acto existencial, y por lo tanto diferenciarse de la nada, por algo propio de otra entidad?

Tercero, igualmente interpretan a Aristóteles y Sto. Tomás como si la materia se distinguiese realmente de su propia existencia, pero ¿cómo es posible, pregunta Suárez, que un ser se oponga al no ser por una

(36). XIII, 5, 2, [441 b].

(37). XIII, 4, 6; 5, 2-6

entidad distinta del mismo ser? Porque precisamente la materia es ser en virtud de su existencia actual. ¿No parece esto contra la unidad fundamental del ser y contra el mismo principio de oposición entre el ser y el no ser, el principio de contradicción?

Cuarto, finalmente la materia es el principio de limitación de la forma. La materia es la potencia, la forma es el acto; ahora bien la tradición llamada tomista, a partir de Cayetano, defiende que el acto no puede ser formalmente limitado en su razón de acto sino por la potencia realmente distinta. Pero aquí nuevamente encontrará Suárez la dificultad de que un acto *se diferencia formalmente* en su limitación respecto de otro acto *en virtud de un principio distinto del mismo acto*. ¿No es esto nuevamente contra el principio de unidad y de identidad del ser consigo mismo *que no pueden provenir sino del mismo ser y no de algo distinto del ser?*

Por estas razones Suárez construye apoyado en los principios fundamentales del ser, la base más sólida e inmovible de la metafísica aristotélico-tomista, y utilizando a su vez las críticas que ya en este punto había formulado Escoto, construye decimos, un esquema completo y coherente de la esencia de la materia y de la forma y de sus mutuas relaciones, es decir, de la estructura ontológica de los seres sensibles.

Conforme al principio de unidad y de identidad del ser, por el cual todo ser se distingue de cualquier otro por su propia entidad y no por otra distinta, y se distingue de la nada por su propia entidad y no por otra distinta, va Suárez asentando sólidamente sus afirmaciones.

Según su método prolijo distingue Suárez en la misma materia lo que podemos llamar su esencia y su existencia: “debemos distinguir la cuestión de la entidad de la esencia y de la entidad de la existencia” (38); e igualmente debemos entender que el recibir la entidad de sí y no de la forma puede ser o porque no la tenga de la forma intrínsecamente, dando ésta el ser a la materia por su intrínseca información, o bien que no lo tenga de ninguna manera por la forma ni siquiera con relación o dependencia a ella. Expuesto con claridad el estado de la cuestión oigamos a Suárez:

“Digo en primer lugar: *la materia primera tiene de sí misma y no recibida intrínsecamente de la forma su actual entidad de esencia*, aunque no la tenga sino con intrín-

(38). XIII, 4, 8, [411, b].

seca relación a la forma... porque la materia creada por Dios y existente en el compuesto tiene su esencia real, pues de lo contrario no sería un ser real; pero la esencia de la materia no está constituida intrínsecamente en su ser de esencia por la forma; luego por sí misma tiene su entidad esencial sea ella cual fuere...". Notemos cómo insiste Suárez en que la esencia de una entidad no puede ser constituida por la esencia de otra entidad distinta, (principio de identidad).

Pero todavía más clara es a este respecto la segunda prueba: "toda entidad simple necesariamente tiene por sí misma intrínsecamente su esencia, puesto que en esto consiste el ser entidad o esencia simple; pero la materia es una esencia simple; luego..." (39).

Finalmente defiende contra Aristóteles y Platón la creación de la materia: "la materia no tiene de sí su actual entidad o existencia sino que la recibe de la causa eficiente, es decir de Dios..." (40).

Pero no solamente la esencia es una actualidad propia de la materia primera sino también su misma existencia: "nosotros pensamos que la materia tiene su parcial existencia propia y que la existencia no se distingue en realidad de la esencia actual, sino tan sólo, por nuestra manera de concebirla; y así juzgamos muy verdadero que la materia como en realidad es una entidad actual, también es en realidad algún acto existencial y según la razón o nuestra manera de concebirla, se compone de la existencia y de la esencia, como de acto que la limita y de potencia a modo de objetiva". (41).

Así que concluye Suárez que, absolutamente hablando, *la materia no es pura potencia, o pura privación*, lo cual no puede ser una entidad real, sino que *tiene ya en sí alguna perfección* aunque mínima, es ser, es substancia incompleta, y por eso repite, con palabras del mismo Sto. Tomás, que la materia por su misma naturaleza tiene alguna perfección y "bondad transcendental" (3 contra Gent. c. 20), (42). Más aún tiene su acto entitativo "ya que no puede entenderse una potencia pasiva real sin alguna actualidad entitativa". ¿Cómo puede entenderse que algo sea verdadero y realmente receptivo de otra cosa si en sí no es algo?... "Ya Sto. Tomás (I, q. 45, a. 1 ad I), dice que la materia no se

(39). XIII, 4, 9, [411, b].

(40). XIII, 4, 15, [413, b].

(41). XIII, 5, 7, [415, b].

(42). XIII, 5, 9, [416, b].

llama ente en potencia a la manera que se dice que está en potencia el ser posible, porque no existe contradicción en él; luego supone [Sto. Tomás] que existe algún ser en que actualmente consiste la potencia real pasiva, o más bien que sea la real potencia pasiva en el género de la substancia" (43).

Sin embargo puede mantenerse la denominación de pura potencia en una sentido *relativo*.

"Digo en tercer lugar: la materia es pura potencia respecto del acto informante o actuante y respecto del acto absolutamente y simplemente tal", (44) es decir el acto del ser completo.

Entre las varias dificultades que va resolviendo Suárez, tomándolas de la interpretación contraria, recojamos la del célebre axioma: *de dos seres en acto no puede resultar un ser con unidad perfecta*. Veamos con qué precisión responde el Doctor Eximio: "El otro axioma: *ex duobus entibus in actu non fit unum per se, no puede entenderse de cualquiera entidades actuales*; pues más bien es imposible que un ente propiamente tal y completo pueda componerse, a no ser de dos entidades *actuales* incompletas. Puesto que lo que no es nada, como ya lo hemos dicho muchas veces, no puede ser un componente real, y principalmente de un ser propiamente uno. *Debe por lo tanto entenderse de los seres ya en acto completos en sus géneros*; ya que ellos ni de suyo se ordenan a formar una unidad propiamente tal, ni pueden convenir debidamente para constituirla. Y no decimos que la materia sea ser en acto en esta forma (en acto completo), sino más bien decimos que es como cierta incoación del ser que naturalmente está inclinado y de suyo se une a la forma que completa el ser total". (45).

3. — ¿Limitación del acto por la potencia?

Explicado así el axioma, pues no es posible otra interpretación, resulta de él una conclusión de suma importancia para la célebre teoría de la potencia y del acto. El principio de que *el acto debe ser necesariamente limitado por una potencia realmente distinta*, no puede mantenerse desde que hay que admitir el hecho de que la materia primera es propiamente un acto que no es recibido en otra potencia y que es sin embargo limitado.

(43). XIII, 5, 10, [417, a].

(44). XIII, 5, 11, [417, a].

(45). XIII, 5, 17 [419, a y b].

La limitación por lo tanto no puede provenir de una potencia realmente distinta. De aquí a la teoría general de que el acto no puede ser limitado por la potencia realmente distinta no hay más que un paso. Pero notemos una vez más que es aquí el principio que ha guiado a Suárez a través de toda la Metafísica, quien lo orienta de nuevo: la unidad del ser y su identidad en virtud de su propia entidad. Un acto no se diferencia formalmente de otro acto en virtud de un principio extrínseco al acto, cual es la potencia, sino en virtud de principios diferenciales (actos metafísicos: género, diferencia, individuación), intrínsecos al mismo acto, realmente identificados con él.

El problema no lo trata directamente Suárez sino al hablar de algunas de sus aplicaciones. Pero que este principio está rigiendo la mentalidad de Suárez es cosa que nadie pone en duda. Notemos algunas confirmaciones de esta posición intelectual. Primero: Ya hicimos observar cómo en la II Disputación, sección IV, n. 16, demuestra Suárez "cómo puede una misma entidad por una misma simplicísima razón (objetiva) convenir y diferenciarse (de otra entidad)", es decir que para Suárez el principio de diferenciación y de conveniencia *no supone dos entidades realmente distintas*, sino que puede fundarse en una misma entidad. A nuestra diversa manera de concebir la misma cosa, como semejante o como disemejante, no corresponden entidades realmente distintas; la misma entidad ofrece el fundamento a nuestra doble concepción.

El mismo principio adopta Suárez al excluir la pluralidad de formas. Con Sto. Tomás y la escuela tomista defiende Suárez "que en un compuesto natural no hay sino una sola forma substancial". Esta vez fundándose en el mismo principio rechaza Suárez primero la opinión de Avencebrol y de otros filósofos que pretendían poner formas realmente diferentes por cada uno de los predicados esenciales correspondientes a cada sujeto (47). Igualmente, la forma de corporeidad escotística (48); y finalmente trata de la multiplicación de formas según los diversos grados de las cosas, que son cuatro en las substancias materiales, es a saber: los cuerpos inanimados, los vegetativos, los sensitivos y los racionales.

Aquí entran los que defienden en el hombre tres

(46). XV, 10, 61 [554, a...].

(47). XV, 10, 4 [533, a...].

(48). XV, 10, 7 . 15.

almas como Platón y en los brutos defienden dos. Aquí entran también los maniqueos que ponen dos almas una buena y otra mala, principio del bien y principio del mal, y los Nominalistas con Ockan al frente.

Ahora bien todas estas opiniones que multiplican los principios de la misma cosa (bueno y malo, perfecto e imperfecto, animal y racional) son rechazadas porque "hemos demostrado que las formas no se distinguen realmente por los diversos predicados esenciales subordinados entre sí, (notemos el principio: a nuestros diversos conceptos no corresponden entidades realmente distintas) y lo mismo prueban los argumentos aunque un predicado añada a otro un nuevo grado, porque cuando esos dos grados se juntan en una y la misma cosa, el uno respecto del otro, es como la diferencia específica respecto de la genérica, y así de ambos se forma una especie substancial como del universal y del particular; luego en realidad no se distinguen tales grados..., luego ni las formas que son los principios de tales grados o diferencias se distinguen realmente en tal substancia" (49).

Y la razón dada al principio es que "ya se había demostrado antes que lo universal no se distingue realmente de lo particular, ni el género de la especie; luego siendo así que estos predicados (esenciales) se multiplican solo por la abstracción y por la precisión de nuestro entendimiento, es inútil pensar que a ellos corresponden en realidad formas realmente distintas" (50).

La aplicación de estos principios a nuestro caso del acto y de la potencia es bastante fácil.

Según los que defienden la distinción real necesaria para la limitación del acto por la potencia, es requerida aquélla precisamente porque la potencia y acto significan por sus mismos conceptos dos principios diversos el uno de imperfección y el otro de perfección. ¿Cómo puede una misma realidad ser a la vez el fundamento de su propia perfección e imperfección?: "la perfección de cualquier manera considerada, no implica ni limitación ni tendencia necesaria, a su propia negación puesto que la perfección luchando contra sí misma (si incluye en sí misma la imperfección) [es una contradicción interna], un nihilismo, pesimismo, tendencia del ser a la nada y del bien al mal. La perfección no puede ser imperfecta porque por sí misma es perfecta. La perfec-

(49). XV, 10, 20 [541, b].

(50). XV, 10, 4 [537, a].

ción no incluye en sí la razón de su limitación" (51). Como se ve una misma realidad según esta opinión no puede identificar el principio de perfección y de imperfección, y dirían los maniqueístas, el principio del bien y del mal. A cada uno de nuestros conceptos debe corresponder en este caso una entidad realmente diferente. Pero ¿no es esto, pregunta Suárez, multiplicar realmente las formas por los diversos predicados quidditativos? ¿Cuántas entidades reales no deberíamos presuponer si siguiéramos este camino de tendencia verdaderamente formalista? No, dirá Suárez, "si la distinción y la conveniencia son de diversos órdenes no repugna que se funden en la misma realidad". Y si son del mismo orden en tanto habría oposición en cuanto que desde el mismo punto de vista se afirmase que la entidad es perfecta o imperfecta. De lo contrario no hay contradicción.

Veamos un ejemplo claro en que a la vez en una misma entidad puede existir la perfección y la imperfección, tomadas naturalmente bajo diversos aspectos. "A la tercera dificultad se responde que la materia es *toda potencia y toda acto*, como lo explicamos, no por composición real del acto con la potencia, sino por identidad y por así decirlo por íntima y trascendental inclusión, porque *no toda potencia se opone a todo acto sino con proporción; así que la potencia receptiva no se opone al acto entitativo incompleto, sino más bien lo incluye esencialmente*" (52).

Si pues el acto no es limitado por la potencia realmente distinta, ¿de dónde proviene su limitación?. Nuevamente Suárez aplicando su principio de la unidad e identidad del ser consigo mismo, nos dirá que la limitación proviene de que en la misma entidad se identifican elementos objetivos de los que unos determinan y limitan a otros hasta el último grado de limitación que es la individuación. Y así tanto la materia primera como la forma tanto la potencia como el acto realmente distintos, cuando llegan a constituir el compuesto están ya previamente limitados en su esencia hasta la individuación, y en su existencia por la esencia con que se halla identificada. En una palabra, por su propia composición metafísica.

(51). L. de Raeymaeker. — *Metaphysica Generalis*. Warny, Lovaina, 1935, p. 118. — Los modernos tomistas de la escuela de Cayetano han acentuado todavía más el formalismo en las cuestiones de acto y potencia. Véase la exposición clara y documentada con textos de Hugon, Garriou - Lagrange, Grédt, Remer, etc. que hace el P. L. Fuetscher: *Act und Potenz*. Innsbruck, 1933.

(52). XIII, 5, 18 [419, al Cnf. también, XIII, 9, 9 (441, a y b)].

Así por ejemplo el caso de la materia primera que ya tiene su propio acto metafísico antes de unirse a la forma: “la materia no se dice pura potencia respecto de todo acto metafísico, esto es porque no tiene ningún acto metafísico; porque esto no puede ser verdadero. En primer lugar porque la materia *por su mismo concepto esencial puede ya entenderse compuesta del género y diferencia*; como por ejemplo si la materia del cielo y de estos cuerpos inferiores se distinguen específicamente, esta materia de las cosas corruptibles de la cual ahora tratamos, constará del género de la materia en común y de la propia diferencia, que puede tomarse por su relación a la forma de ser corruptible; tiene por lo tanto esta materia *su acto formal metafísico por el cual está constituido en su esencia*”, (53).

4. — La esencia y la existencia

Suárez continúa tratando en sus disputas metafísicas todo lo relativo a las causas del ser y especialmente a la causa primera. Luego a partir de la disputa XXVIII se ocupa de la primera división del ser en finito e infinito; dada la excelencia del ser infinito comienza por él, tratando de la existencia y de la esencia de Dios; porque El es “el primero y principal objeto de esta ciencia y de suyo el más digno de todos; y además su conocimiento arroja gran luz sobre el conocimiento de todos los demás seres no sólo a posteriori, sino también según nuestras posibilidades, a priori” (54).

Sin embargo nosotros para terminar ya el diseño de la estructura metafísica de los seres creados, según Suárez, vamos a ocuparnos inmediatamente de otro aspecto de la composición esencial de las criaturas: *la de la esencia y de la existencia*. Es sabido que según Sto. Tomás en las criaturas existe una composición entre la esencia y la existencia, entre el quod est y quo est. Acerca de si esta composición es real o solamente según nuestra manera de concebir la cosa, no es claro que Sto. Tomás se haya pronunciado.

Hay quienes juzgan evidente que Sto. Tomás defiende la distinción real. Hay otros que juzgan que ni por sus escritos, ni por la tradición que se conservó de su enseñanza oral, puede atribuirse a Sto. Tomás con certeza

(53). XIII, 5, 9, [416, b].

(54) XXIX, 1 [21, b].

la distinción real entre la esencia y la existencia. Sea de esto lo que fuere, Suárez encontró en su tiempo la tradición tomista que interpretaba en este sentido la mente de Sto. Tomás. Pero él se guarda muy bien de atribuir sin más esta opinión al Sto. Doctor. Dice que "se piensa (existimatur) que ésta es la opinión de Sto. Tomás". (55).

Los que afirman la distinción real entre la esencia y la existencia se fundan, principalmente en la teoría del acto y de la potencia y de que la limitación del acto no puede provenir sino de una potencia realmente distinta. El principio adolece para Suárez del mismo defecto que el expuesto al tratar de la teoría en general de la limitación del acto por la potencia. Es decir que hay una confusión entre el orden lógico y el orden real, una tendencia a multiplicar los principios realmente distintos en una misma cosa por razón de los diversos predicados, de los diversos aspectos o conceptibilidades de una cosa. *La existencia* en su concepto lógico no dice limitación alguna. Y por esto ¿será necesario que la limitación de la existencia provenga de una entidad realmente distinta y que no pueda estar realmente ya incluida en la misma entidad de la existencia? Suárez en virtud siempre del mismo principio de unidad e identidad del ser consigo mismo rechaza, primero que la entidad existencia pueda ser diferenciada o limitada por algo distinto de ella; y segundo, que la entidad de la esencia pueda distinguirse del no ser o de sí misma como posible, por otra entidad realmente distinta de ella. Oigamos al mismo Suárez: "Esta tercera opinión ha de explicarse de tal manera que se instituya la comparación entre la existencia actual que llaman el ser en ejercicio de su acto, y la esencia actual existente. Y en este supuesto afirma esta opinión que *la existencia y la esencia no se distinguen realmente*, aunque la esencia concebida en absoluto y separadamente en cuanto está en potencia se distinga de la existencia actual, como el no ser del ser. Y esta opinión explicada en esta forma juzgo que es del todo verdadera. Su fundamento es el siguiente, en breves palabras: [notemos cómo Suárez aplica sin falta su principio] *no puede cosa alguna intrínseca y formalmente ser constituida en razón de ente real y actual, por otra cosa distinta de ella, porque por lo mismo que se distingue uno de otro, como el ser del otro ser, por lo mismo tiene el ser su ser, como distinto del otro, y por consiguiente formal e intrínsecamente no es ser por otro.* (56).

(55) XXXI, 1, 3 [225, a].

(56) XXXI, 1, 13 [228, b].

Suárez ha propuesto con claridad su opinión y ha dado la prueba fundamental apoyada en la unidad e identidad del ser consigo mismo: el ser no puede serlo real y actualmente *per aliud distinctum ab ipsa*, por algo distinto de él mismo.

Nos basta ver cómo en la solución del principal argumento utilizado para probar la distinción real entre la esencia y la existencia procede Suárez confrontando el contenido de ese argumento con el principio intangible de la unidad e identidad del ser, comprobando que la opinión contraria tiende a multiplicar las realidades a medida que se multiplican nuestros conceptos acerca del mismo objeto. Suárez en cambio arraigando su concepción en la realidad misma sólo ve en ella *el fundamento real* para las concepciones diversas, salvando la unidad ontológica del ser.

Con precisión expone Suárez el argumento fundamental tomándolo de Cayetano y del Ferrariense, principalmente: "En segundo lugar arguyo afirmando que la existencia de la creatura es *una existencia recibida en otro*; luego recibida en la esencia, ya que no puede pensarse otro donde sea recibida; luego es una cosa distinta de la esencia, ya que no puede una misma cosa ser recibida en sí misma. El primer antecedente se prueba porque *la existencia irrecepta es una existencia subsistente por sí misma en fuerza de su actualidad ya que está del todo separada de sujeto o potencia en que sea recibida; por lo tanto es una existencia perfectísima y suma, y por ello es acto puro, y algo infinito en el existir*; luego repugna que la existencia de la creatura sea enteramente irrecepta. Y se confirma el argumento porque tal existencia no tiene con qué pueda ser limitada; ya que no es limitada por la potencia en que se recibe, puesto que no la tiene, ni tampoco es limitada por el acto o por la diferencia, que venga a ser como un acto respecto de la existencia; puesto que siendo la existencia la última actualidad no puede ser constituida por un acto que la limite; por lo tanto para que *la existencia de la criatura sea finita y limitada es necesario que sea acto de la esencia en que es recibida y por la que es limitada*". (57).

Notemos que la dificultad, limpiamente expuesta por Suárez, toca a la esencia misma del problema y propone con todo el relieve las razones fundamentales del adversario. E igualmente notemos cómo el argumento que gira alrededor de la teoría del acto y de la potencia, pre-

(57) XXXI, 1, 5 [225, b].

supone que porque la existencia no tiene en su concepto un principio de limitación debe buscarlo en algo realmente distinto: "tale esse non habet unde limitetur" [realmente distinto, y por lo tanto sencillamente no lo tiene]. El tránsito del estado *conceptual* del objeto del conocimiento al estado real, y por lo tanto el paralelismo entre el estado conceptual del objeto y el estado real del mismo es manifiesto en la teoría de la tradición tomista, inspirada en Cayetano.

Suárez responde apoyándose en la misma teoría del acto y la potencia, pero habiéndola apoyado anteriormente en el principio de la unidad y de la identidad del ser tal como se nos ofrece en su estado existencial. La existencia, nos dirá Suárez puede ser limitada aun cuando no sea recibida en un sujeto *realmente* distinto. Más aún, precisamente es limitada porque se halla *identificada realmente con la esencia* que la determina a tal género de existencia. "Para que esto quede más claro podemos distinguir una doble contracción o limitación: metafísica y física. *La contracción [limitación] metafísica no requiere distinción actual independientemente de nuestra inteligencia (ex natura rei) entre lo contraído y lo que contrae, sino que para ella basta la distinción de conceptos con algún fundamento en la realidad; y de esta manera (usando la terminología de muchos) podemos admitir que la esencia es determinada y limitada por relación a la existencia, y al revés la misma existencia es determinada y limitada, porque es acto de tal esencia.* Tratándose de nociones distintas, o en diverso género de causalidad, este círculo no es contradictorio; como distinguimos en la misma esencia el género y la diferencia por la cual la especie es constituida a tal y tanta perfección, y la misma diferencia, en cuanto es diferencia, puede decirse limitada por su relación con tal género cuyo acto es, y viceversa". Notemos que el ejemplo puesto por Suárez coincide con el ejemplo utilizado por Sto. Tomás en su célebre pasaje del *L. II, c. 52, Contra Gentes*. Pero sigue Suárez: "Pero hablando físicamente [tal como en realidad se realizan estos conceptos] si la esencia es simple, substancial, y completa, cual es la substancia angélica; en realidad no necesita de algo [distinto de ella] que formal e intrínsecamente la limite, fuera de ella misma [de su misma entidad física] sino que... física y realmente es limitada por sí misma. Ahora bien no siendo la existencia otra cosa que la esencia constituida en acto, así como la esencia actual por sí misma... es formalmente limitada, así también la existencia creada tiene la limitación

de la misma esencia, no porque sea potencia [realmente distinta] en que sea recibida, sino porque en realidad no es otra cosa que la misma esencia actual". (58).

Suárez, pues, demuestra que la limitación de la entidad existencia no puede en realidad (physice loquendo) provenir sino de su identidad con la esencia misma. Y en virtud de que ambos conceptos se hallan realizados en la misma entidad (de una manera igual que el género y la diferencia), pueden existir limitados. En cambio la limitación por un principio extrínseco no tiene sentido ya que la cosa permanecería en su entidad tal cual, sin poder ser limitada formal e intrínsecamente por algo distinto de ella.

El tránsito que en la interpretación tomista de Cayetano aparece del orden conceptual o lógico al orden real, es corregido por Suárez manteniendo el fundamento real de nuestros conceptos por un lado y la unidad real del ser por el otro.

Como vemos el principio directivo y constructor de todo el sistema metafísico del Doctor Eximio, a lo menos en sus líneas maestras, es siempre el mismo. Hay una perfecta unidad de concepción. Hay una coherencia de las partes con el todo, y un desarrollo armónico en cada una de ellas del principio fundamental establecido al estudiar la esencia misma del ser. Este principio como lo hemos visto, es el de la unidad e identidad esencial del ser consigo mismo y su irreductibilidad al no ser o a otro ser distinto. Más sólido fundamento de una Metafísica es imposible encontrar. El se apoya precisamente en los dos primeros principios del ser: el principio de unidad (identidad del ser consigo mismo) y el principio de contradicción (oposición del ser al no ser). ¿Cuál es pues la diferencia fundamental entre la llamada interpretación tomista inspirada en Cayetano y la interpretación tomista de Suárez acerca de la teoría aristotélico-tomista del acto y de la potencia? Que la primera concibe el acto y la potencia en su concepto *abstracto*, y las proyecta al mundo real tal como existen en la mente; esto proviene de no atender suficientemente al estado existencial de los mismos, y de no haber recurrido al principio superior del ser para explicar la misma estructura del acto y de la potencia. Suárez en cambio el mismo concepto de acto y de potencia y las realidades que a ellos deben corresponder las confronta con el principio transcendental de la unidad e identidad del ser consigo

(58) XXXI, 13, 18 [304, a].

mismo. Por esta razón cuando acto y potencia realmente distintos entran a constituir el ser completo ya están *en sí mismos constituidos previamente*, en virtud del principio esencial del ser *en su realidad esencial de entes incompletos*, que identifican consigo mismos toda razón objetiva en el orden del ser incompleto, sin que puedan en este orden recibir formal e intrínsecamente sus atributos esenciales de un ser extraño a su propia entidad.

III. — TEODICEA

Hasta aquí hemos tratado solamente de la estructura de los seres creados. Pero Suárez como todo filósofo católico halla al recorrer los seres creados una especie de vacío ontológico que el filósofo debe explicar. Este vacío ontológico existente en los seres creados es *la contingencia*. La contingencia es *el hecho* en que nuevamente se apoya el realismo de Suárez para elevarse hasta la contemplación del ser increado y de la causa primera de los seres contingentes.

Es el último problema que nos queda por resolver para dar una idea de conjunto de la Metafísica Suarista.

Para exponer la mente de Suárez acerca de Dios vamos a seguirlo brevemente en las consideraciones, que en sus Disputas Metafísicas nos hace acerca de estos tres puntos:

1º La existencia de Dios;

2º La unidad y la simplicidad de Dios;

3º La relación entre Dios y las creaturas.

Suárez para demostrar la existencia de Dios toma el camino más firme que encuentra.

Examina cuatro medios de probar la existencia de Dios. El uno se apoya en principios del orden *físico*: tal Averroes; el otro se apoya en principios del orden *metafísico*: tal Avicennas, Alberto Magno, Escoto; el tercero admite indiferentemente cualquiera de los dos principios; el cuarto requiere juntamente ambos principios del orden físico y metafísico. Suárez opta por el principio metafísico, presupuesto naturalmente *el hecho de la existencia de algunos seres* en el universo percibida experimentalmente. La demostración suareziana entra por lo tanto en la tradición de la Escolástica en su período de madurez, que no admite los argumentos a priori y a simultáneo para la demostración de la existencia de Dios. (59).

(59) XXIX, 1.

El argumento principal lo apoya Suárez no en el principio clásico (*omne quod movetur ab alio movetur*) porque propiamente pertenece al orden físico (del movimiento local), sino en el *principio metafísico*: (*omne quod fit ab alio fit*). Este principio lo demuestra Suárez por reducción al principio de contradicción "porque la cosa que es hecha adquiere su ser por una acción; ahora bien la cosa que obra o que produce, se supone que tiene ser y por lo tanto envuelve abierta repugnancia que una cosa se produzca a sí misma; porque antes de que exista la cosa no puede estar en el acto formal o en el acto virtual [necesario] para poder producirse a sí misma... y en el mismo no ser, no puede haber capacidad para producirse a sí mismo" (60).

Esto supuesto puede Suárez proponer su argumento para demostrar con evidencia, a posteriori, la existencia de Dios, por los siguientes grados:

- a) Existe un ser increado, ser necesario;
- b) el ser necesario *es simplicísimo y uno*;
- c) y finalmente *es sumamente perfecto*.

La existencia del ser increado se prueba fundándose en el principio metafísico y en un hecho de la experiencia: "todo ser o es hecho, o es no-hecho o increado; pero no pueden todos los seres que existen en el universo ser hechos; luego es necesario que exista algún ser no hecho o increado... La menor se prueba por que todo ser hecho es hecho por otro [principio metafísico]; luego ese otro por quien es hecho o es a su vez hecho o no lo es; si no es hecho ya existe algún ser increado, que es lo que pretendíamos; pero si es hecho, es necesario que sea hecho por otro; y de éste nuevamente tendremos que preguntar lo mismo, y así sucesivamente hasta llegar por fin a un ser increado si no queremos multiplicar el caso hasta lo infinito, o admitir un círculo en la producción de los seres; pero estas dos últimas hipótesis no son admisibles, luego es necesario llegar hasta un ser increado (61). Suárez excluye luego con evidencia la hipótesis de un proceso indefinido o de un proceso circular en la producción de los seres. Este mismo argumento prueba que Dios es un ser necesario, o necesariamente existente, ya que *tiene de sí mismo su propia existencia*; pero sin embargo para probar plenamente la existencia de Dios es necesario, dice Suárez, probar "que tal ser increado y necesario por sí mismo sólo

(60) XXIX, 1, 20 [27, a 7 b].

(61) XXIX, 1, 21 [27, b].

puede ser uno numéricamente por su naturaleza y esencia, y entonces aparecerá también claro que él es la primera causa de todos los demás seres que existen o pueden existir y que por lo tanto es Dios" (62). Primero da Suárez una prueba *a posteriori* de la unidad de Dios tomada de la grandeza y del orden maravilloso del Universo cuya "admirable conexión y orden suficientemente declaran que existe un ser primero por el cual son gobernadas todas las cosas y en el cual tiene su origen" (63). Esta prueba, extensamente expuesta, está tomada de la Sagrada Escritura, de los Stos. Padres y del mismo Sto. Tomás. Pero Suárez nos da, como buen metafísico, la demostración *a priori* de la unidad de Dios, supuesta y probada *a posteriori* la existencia de un ser necesario (64). Veamos cómo procede. Elegimos de los varios argumentos que propone, todos *a priori* y todos inspirados en Sto. Tomás el más significativo para nuestro intento: "el ser que es necesario por sí mismo, existe necesariamente en cuanto que es tal ser singular; luego es imposible que existan muchos seres necesarios; luego no pueden existir muchos seres increados; luego todo lo que existe ha sido producido por un solo ser increado".

La primera consecuencia es clara porque la singularidad de la cosa no es comunicable a otro...; ahora bien, siendo el ser necesario esencialmente tal en cuanto es singular, porque no es ser en acto sino en cuanto es singular, la singularidad misma debe pertenecerle a él por necesidad intrínseca, y no por otro concepto ni dependientemente de otro ser" (65).

Es decir, que según Suárez, Dios es necesariamente uno porque es necesariamente existente. Ya que todo ser existente realmente es necesariamente singular, individual, como Pedro, y *lo individual es necesariamente inmultiplicable*. De aquí podemos muy bien deducir con cuánta lógica procede Suárez cuando niega que el principio de la multiplicación de los seres dentro de la misma especie sea la materia. No, el principio de multiplicación, la última raíz metafísica de la posibilidad de la existencia de muchos individuos dentro de una misma especie es que la especie como tal *no es existente per essentiam suam* y por lo tanto no es necesariamente singular.

(62) XXIX, 3, 1 [34, b].

(63) XXIX, 2, 7 [36, 6].

(64) XXIX, 3.

(65) XXIX, 3, 9 [50, b].

Finalmente de la misma necesidad del ser increado o de su oposición a la contingencia deduce Suárez la suma simplicidad y perfección divinas. Dios es el acto puro por oposición a todos los demás seres creados que son esencialmente potenciales. Y es el acto puro principalmente en el orden del existir en cuanto que excluye toda potencialidad respecto de su propia existencia. Su esencia es su acto de existir, porque su esencia es existir necesariamente. Así excluye Suárez *la composición, aún en el orden conceptual*, entre la esencia y la existencia divina, y precisamente esta simplicidad de Dios aun en el orden conceptual es la prueba fundamental de donde brota como ya lo hemos visto la unidad de Dios y puesto que de la unidad proceden según nuestra manera de entenderlas, todas las demás perfecciones divinas, resulta en último término que de *la unidad lógica entre la esencia de Dios* y su acto de existir fluyen espontáneamente todas las conclusiones de la Teodicea suarista; y en esto creemos que hay una perfecta coincidencia de puntos de vista entre Sto. Tomás y Suárez. Oigamos las mismas palabras del Doctor Eximio: "Hemos probado antes que el ser primero no puede tener su existencia sino de su misma esencia... y lo declaramos más ahora: Dios no está *ni puede concebirse* que esté en potencia para existir, porque necesariamente y simplemente existe en acto; luego la existencia no se concibe como algo que se añade a la esencia de Dios como si estuviese en potencia objetiva para existir. Pero ni siquiera puede tener relación a la existencia como potencia receptiva; luego de ninguna manera puede formar composición con la esencia de Dios, sino que es *formalísimamente la misma esencia*" (66).

C O N C L U S I Ó N

Si queremos ahora en una recapitulación general comparar la estructura, llamémosla así, metafísica de Dios y de las creaturas, del Creador y de todo el Universo creado, veremos cómo toda la concepción metafísica de Suárez se apoya en la percepción que la realidad del ser en cuanto ser nos permite hacer de su principio fundamental: la unidad del ser consigo mismo, la identidad del ser consigo mismo y la oposición del ser al no ser no pueden provenir de algo extrínseco al ser.

En segundo lugar podremos comprobar que en vir-

(66) XXX, 4, 2 [74, b].

tud de este principio ha aparecido una concepción ordenada y armónica de Dios y de todos los seres creados que llega a explicar su íntima esencia y naturaleza.

Y en tercer lugar podemos ver cómo resuelve el problema básico de toda filosofía: la distinción esencial entre el Universo y el Creador y la dependencia metafísica, física y moral de aquél respecto de Dios. Es fácil adivinar que de aquí arranca la concepción del orden moral de la obligatoriedad de la ley natural y positiva, de la solidaridad que abraza y vincula entre sí a todos los hombres, tanto en el orden individual como en el orden social e internacional. Y así comprobamos que las concepciones maravillosas del legista y del internacionalista tienen su último fundamento en los principios del metafísico.

Para no alargarnos demasiado vamos tan solo a insinuar la íntima conexión de las tesis fundamentales de Suárez a cerca de Dios y de las criaturas. Con lo que anteriormente llevamos expuesto creemos que será suficiente una breve indicación.

Según el principio fundamental de la unidad e identidad del ser consigo mismo, y de la oposición del ser al no ser por su propia entidad y no por un principio realmente distinto del ser (principio de contradicción), todo ser en su estado existencial no puede distinguirse realmente de su acto entitativo que lo distingue del no ser, ni puede estar limitado formalmente en sus perfecciones entitativas (limitación del acto por la potencia realmente distinta) por las que el ser se distingue de los otros seres por una entidad realmente distinta.

De aquí resulta que en los seres creados no puede haber distinción real entre la esencia y la existencia. Y por lo tanto en los seres simples queda excluida la composición real, y en los seres compuestos substancialmente (materia y forma físicas) cada una de las partes componentes identifica consigo mismo su esencia y su existencia, y el principio de limitación formal de sus propias perfecciones.

Pero en los seres creados la esencia puede concebirse sin que necesariamente se la deba concebir en su acto existencial. Hay por lo tanto una distinción lógica, una composición lógica en todo ser creado. Esto basta para que la esencia de la creatura no exija de suyo existir necesariamente, o lo que es lo mismo sea un ser contingente.

Y aquí se funda la esencial diferencia entre Dios y las criaturas.

La esencia divina incluye necesariamente en sí misma su acto existencial hasta el punto de que es absurdo concebir la esencia divina con cualquier clase de potencialidad respecto de su actual existencia.

Es lógico, inversamente que si esta es la característica esencial del ser increado (identidad lógica entre la esencia y la existencia), baste la no identidad lógica (distinción lógica entre la esencia y la existencia) para distinguir esencialmente a Dios de las criaturas, más aún que esta sea la nota esencial de la creatura ya que esto equivale a ser una esencia contingente. El Panteísmo queda tan nítida y lógicamente excluido de la metafísica de Suárez que difícilmente podrá darse una explicación más profunda y más lógica de la distinción entre el ser creado y el ser increado.

Y este es el punto esencial a donde en último término convergen todas las diferencias que fundan la analogía metafísica entre el ser finito y el infinito, el ser por esencia y por participación, el ser increado y creado, el ser Acto puro y el ser potencial, el ser "a se" y el ser "ab alio", el ser necesario y el ser contingente (Confer Disputatio XXVIII, Sección 1ª, especialmente el número 15: *División del ser en acto puro y potencial*).

ISMAEL QUILES, S. I.