



**JESÚS GARCÍA LÓPEZ**

**LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE  
Y SUS IMPLICACIONES METAFISICAS**

# LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE Y SUS IMPLICACIONES METAFISICAS

## INTRODUCCIÓN

Más de una vez se ha intentado fijar «el principio generador» del sistema filosófico de SUÁREZ<sup>1</sup>, y en estos intentos se han conseguido, sin duda, resultados bien positivos y notables. Pero tal vez no completamente satisfactorios. A mi manera de ver, siempre se ha dejado escapar algo esencial, y en consecuencia no se ha logrado calar hasta la raíz más honda de dicho sistema, ni mostrar claramente el desarrollo de aquel «primer germen» en las tesis más originales e importantes de la filosofía del Doctor Eximio.

Y conste que el sistema de SUÁREZ se presta magníficamente a esta tarea. Es uno de los más coherentes y unitarios, y de los más resueltamente continuados y acabados. Si nos limitamos a lo esencial o si prescindimos de algunas tesis secundarias, no hay en el sistema suarista fisuras, ni saltos en el vacío, ni mezcla de elementos extraños, ni concesiones, ni incongruencias. Sentado el principio fundamental, establecido el punto de partida y el hilo conductor del razonamiento, SUÁREZ sigue adelante intrépido, sin vacilaciones, con las maneras propias de los grandes filósofos. Esto creo que tendrán que reconocerlo todos, seguidores y contradictores, porque es la verdad.

1. Hace algunos años tocó el tema con bastante detenimiento el P. ROIG GIRONELLA (*La síntesis metafísica de Suárez*, en «Pensamiento», 1948, págs. 169-213), quien en su trabajo ya citaba a DESCOQS, MONNOT, FUETSCHER, JANSEN, HELLIN, etc., como precursores suyos en este intento.

El sistema de SUÁREZ se inicia, desde luego, como tantos otros, con una peculiar concepción del ente. Esto lo han visto claro bastantes autores<sup>2</sup>. Pero, según creo, no han profundizado suficientemente en dicha concepción y les ha pasado inadvertido, en consecuencia, aquel núcleo oculto, aquella luz primera, que lo explica todo.

Por eso me ha parecido conveniente asumir de nuevo esta tarea. Ella es sumamente interesante, tanto desde el punto de vista histórico como del sistemático. Históricamente, porque nos proporcionará el mejor conocimiento de la filosofía de SUÁREZ, esto es, el más acomodado al ritmo de elaboración de la misma. Sistemáticamente, porque nos ayudará no poco al efectivo descubrimiento de la verdad en las más capitales cuestiones de la metafísica.

Este trabajo tendrá dos partes. En la primera haré una exposición de la concepción suarista del ente, tratando de penetrar sus últimas motivaciones. La compararé también con la de Santo TOMÁS para que, por contraste, aparezca más clara. En la segunda parte procuraré mostrar cómo se encadenan las tesis capitales del sistema suarista a partir de aquel principio generador que es la susodicha concepción del ente.

En todo caso trataré de fundamentar mis asertos con los textos del mismo SUÁREZ, que serán así la fuente principal y casi única de este trabajo.

## I

### LA CONCEPCIÓN SUARISTA DEL ENTE

La concepción suarista del ente la encontramos expuesta con toda amplitud en la II de las *Disputaciones metafísicas* del gran filósofo granadino. Como SUÁREZ suele dejarnos poco que

2. El P. ROIG GIRONELLA, por ejemplo, escribe: «esta intuición fundamental del ente es la idea generadora de su síntesis metafísica» (de la de SUÁREZ) («Pensamiento», 1948, pág. 189).

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

desear en las cuestiones que toca *ex professo*, en este punto podemos limitarnos a sintetizar lo que dice allí.

### 1. *El concepto formal y el concepto objetivo.*

Comienza aceptando la distinción, comunmente admitida en su tiempo, entre el concepto formal y el objetivo, del modo siguiente:

«En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo. Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo. Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal [...]. En realidad, la denominación de concepto le corresponde extrínsecamente por referencia al concepto formal, por medio del cual afirmamos que se concibe un objeto; por eso, con toda razón se le llama objetivo, porque no se trata de un concepto que sea, en cuanto forma, término intrínseco de la concepción, sino en cuanto objeto y materia a que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mente [...]. La diferencia, por lo tanto, entre el concepto formal y el objetivo está en que el formal es siempre algo verdadero y positivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva»<sup>3</sup>.

SUÁREZ no oculta que su principal intento es «explicar el concepto objetivo del ente en cuanto tal, según toda su abstracción», pero «atendiendo a la dificultad del tema y a su íntima dependencia de nuestro modo de concebir», le parece mejor comenzar «por el concepto formal, que es más claro»<sup>4</sup>.

Yendo, pues, a éste, asienta, en disputa con las opiniones contrarias, la tesis siguiente:

3. *Disputationes Metaphysicae*, Disp. II, Sect. I, n. 1. Empleo la traducción de S. RÁBADE, S. CABALLERO y A. PUIGSERVER, en la edición de la Biblioteca Hispánica de Filosofía.

4. *Ibidem*.

«El concepto formal propio y adecuado del ente en cuanto tal es uno, con precisión real y de razón respecto de los conceptos formales de las otras cosas y objetos»<sup>5</sup>.

Y la prueba con varias razones, de las que destaca la siguiente:

«Se prueba, primeramente, por la experiencia: efectivamente, al oír la palabra «ente», advertimos que nuestra mente no se dispersa o divide en muchos conceptos, sino que más bien se recoge en uno, como le pasa cuando concibe a hombre, animal y otras cosas similares»<sup>6</sup>.

Conviene recoger, ya inicialmente, esta decisión de SUÁREZ en defender la unidad del concepto formal del ente. Ella rima perfectamente con todo lo que dirá después.

Pasando al concepto objetivo, SUÁREZ asienta esta otra tesis:

«Al concepto formal del ente corresponde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato, que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas estas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes y convienen en el ser»<sup>7</sup>.

Y lo prueba así:

«Esta sentencia puede probarse por razón del siguiente modo: es preciso que el concepto formal del ente tenga un objeto adecuado; mas éste no puede ser un agregado de las diversas naturalezas de entes, según sus razones determinadas, por más que sean simples; por consiguiente, es necesario que dicho concepto sea uno en virtud de alguna conveniencia y semejanza de los entes entre sí. La suficiente enumeración convierte la consecuencia en evidente, porque damos por supuesto —lo cual es de por sí harto claro— que el concepto objetivo no es uno con unidad real, es decir, numérica o entitativa, ya que es patente que tal concepto es común a muchas cosas. Es asimismo evidente la mayor propuesta, por ser dicho concepto formal un acto del entendimiento, y todo acto del entendimiento, al igual que todo acto —en cuanto es uno—, debe tener un objeto formal adecuado, al cual deba su unidad. Se prueba la menor, a su vez, porque, si este objeto adecuado resulta de la agregación de muchas naturalezas de entes, pregunto cuáles son estas naturalezas y cómo

5. *Ibidem.*, n. 9.

6. *Ibidem.*, n. 9.

7. *Disp.* II, Sect. II, n. 8.

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

se apregan en tal concepto: en efecto, no hay modo alguno de concebir o de entender esto»<sup>8</sup>.

Y más adelante, después de refutar las opiniones contrarias, escribe:

«Desde la realidad misma, y siguiendo una especie de argumento *a priori*, se prueba nuestra opinión contra todas las anteriormente citadas, puesto que todos los entes reales tienen verdaderamente alguna semejanza y conveniencia en la razón de ser; pueden, por lo mismo, ser concebidos y representados bajo esta razón precisa, por la cual convienen entre sí; por consiguiente, pueden, bajo dicha razón, constituir un solo concepto objetivo, y este es, en consecuencia, el concepto objetivo del ente»<sup>9</sup>.

De todo lo cual se sigue esta nueva tesis:

«El concepto objetivo del ente prescinde conceptualmente de todos los particulares o miembros que dividen al ente, aunque sean las entidades más simples»<sup>10</sup>.

Tesis que prueba así:

«Creo que esta conclusión se deduce necesariamente de la anterior; en efecto, puesto que todos los entes determinados que dividen de algún modo al ente son entre sí distintos y múltiples objetivamente, es incomprensible que puedan convenir en un solo concepto objetivo, a no ser que, al menos racionalmente, se haga precisión y abstracción de las razones propias que los distinguen»<sup>11</sup>.

Nuevamente, como se ve, vuelve SUÁREZ a insistir en la unidad del concepto del ente, ahora respecto al concepto objetivo. Veremos más adelante que hay una razón profunda para ello.

### 2. *El contenido del concepto de ente.*

Escribe SUÁREZ:

«Habiendo afirmado que el ente expresa un solo concepto objetivo, es preciso explicar con brevedad en qué consiste su razón formal o esencial, al menos mediante una especie de des-

8. *Ibidem.*

9. *Ibidem.*, n. 14.

10. *Ibidem.*, n. 15.

11. *Ibidem.*

cripción o explicación de las palabras, pues tratándose de una razón simplicísima y abstractísima, propiamente no puede definirse»<sup>12</sup>.

Para llevar a cabo esta tarea adopta SUÁREZ la distinción entre el *ente como nombre* y el *ente como participio*, bien conocida y usada antes de él.

«El ente —escribe— se toma a veces como participio del verbo *ser*, y en este sentido significa el acto de existir como ejercido, y es igual que existente en acto; pero otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales»<sup>13</sup>.

Y hecha esta distinción, afirma seguidamente:

«Considerando el ente en acto, como significado de dicha palabra tomada con valor de participio, su razón consiste en ser algo que existe en acto, o que posee el acto real de existir, o que tiene realidad actual, distinta de la potencial, la cual es nada actualmente»<sup>14</sup>.

En cambio, «si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente»<sup>15</sup>.

Ahora bien, ¿es posible reducir a unidad estas dos acepciones de la palabra «ente»?

«Se trata de saber —continúa Suárez— si la doble significación del ente tomado nominal y participialmente es simplemente equívoca, o análoga, de tal manera que no le corresponda ningún concepto común a ambos miembros, o si, por el contrario, tiene un concepto común»<sup>16</sup>.

En este punto la solución de SUÁREZ es la siguiente:

«Se responde que el ente, según esa doble acepción, no signi-

12. *Disp.* II, sect. IV n. 1.

13. *Ibidem.*, n. 3.

14. *Ibidem.*, n. 4.

15. *Ibidem.*, n. 5.

16. *Ibidem.*, n. 8.

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

fica una doble razón de ente que divida a una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ente más o menos preciso; en efecto, el *ente*, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente; en cambio, el *ente*, en cuanto es participio, significa el mismo ente real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída»<sup>17</sup>.

Y un poco después :

«El ente no significa un concepto común al ente considerado nominal y participialmente, sino que posee una doble significación inmediata por la cual significa o el ente que prescinde de la existencia actual o el que existe actualmente»<sup>18</sup>.

No hay oposición entre estos dos textos. Lo que SUÁREZ dice es que «ente como nombre» y «ente como participio» no son dos miembros que dividan a otro concepto más amplio: «ente». Ese concepto más amplio no existe. La palabra «ente» significa de modo inmediato una de estas dos cosas: «ente como nombre» o «ente como participio». La relación entre estos dos significados es la que hay entre un concepto más abstracto y otro más concreto, semejante a la que hay entre «animal» (género) y «bruto» (especie). SUÁREZ dice de ellos que son significados equívocos o, a lo sumo, latamente análogos.

«Por tanto —escribe—, aquella doble significación o es equívoca o se acerca mucho a la equivocidad, en virtud de un sentido traslaticio que se funda en cierta proporcionalidad»<sup>19</sup>.

Explicando más su pensamiento escribe luego:

«El ente, tomado con valor de nombre, no significa el ente en potencia, en cuanto opuesto privativa o negativamente al ente en acto, sino que significa solamente el ente en cuanto expresa precisivamente la esencia real, lo cual es bastante distinto; en efecto, así como la abstracción precisa es distinta de la negativa, del mismo modo el ente considerado nominalmente, aunque signifique precisivamente el ente que tiene esencial real, no añade empero una negación, a saber, la de carecer de exis-

17. *Ibidem.*, n. 9.

18. *Ibidem.*, n. 9.

19. *Ibidem.*, n. 9.



tencia actual, que es la negación o privación que añade el ente en potencia»<sup>20</sup>.

De este modo, el ente en acto (que viene a coincidir con el ente tomado como participio) y el ente en potencia son dos miembros que dividen al ente como nombre. Este es el concepto más amplio que cabe formar; los otros ya son determinaciones de él. Oigamos nuevamente a SUÁREZ:

«De donde se comprende, finalmente, que el *ente*, considerado con precisión, en cuanto significado con valor de nombre, puede dividirse con propiedad en ente en acto y ente en potencia, y que ente en acto es lo mismo que ente significado por dicha palabra considerada como participio, y que ambas cosas significan la razón de ente, ya precisa, ya determinada a la existencia actual, bien sea con determinación esencial, como es el caso de Dios, bien sea con determinación ajena a la esencia, como se juzga que es el caso de las criaturas, materia que luego se discutirá; el ente en potencia expresa también un ente real, en cuanto a la esencia real, contracto y determinado no por algo positivo, sino por la privación de la existencia actual. Mas el ente así contraído, o sea, en cuanto concebido en tal estado, no se significa mediante la voz ente, ni mediante cualquier otra incompleja que yo conozca, sino sólo mediante los términos compuestos *ente posible*, *ente en potencia* y otros parecidos»<sup>21</sup>.

Resumamos lo ganado hasta aquí. El término *ente* tiene dos significaciones inmediatas: una (cuando se le toma como participio) equivalente a «ente en acto» o «ente actualmente existente», otra (cuando se le toma como nombre) equivalente a «ente abstractísimo y comunísimo», aplicable tanto al ente existente como al ente posible. Esto engendra una cierta equivocidad en aquel término. No que el término «ente» sea equívoco tomado en cualquiera de esas dos acepciones, pues el ente como nombre es análogo a todos los entes (actuales y posibles) y el ente como participio es también análogo a todos los entes actuales (necesarios o contingentes), sino que las susodichas dos acepciones no están en la misma línea, una es más abstracta que la otra, una es más amplia que la otra y esta otra está contenida en aquélla; por eso no es posible hallar un concepto común a ambas, aunque tengan algún parentesco entre sí, como el análogo lo tiene con uno de sus analogados.

20. *Ibidem.*, n. 11.

21. *Ibidem.*, n. 12.

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

En el cuadro siguiente se verá todo esto con mayor claridad si cabe :

El ente como nombre (=esencia real, precisión hecha de la existencia actual) se divide en...	}	<i>ente posible</i> (=esencia real sin existencia actual).	
		} <i>ente actual</i> o ente como participio (= esencia real con existencia actual), que se divide en...	<i>ente necesario</i> (con existencia necesaria)
			<i>ente contingente</i> (con existencia contingente).

Después de esto, podemos todavía preguntarnos ¿cuál es para el filósofo granadino la acepción más propia de la palabra *ente*? ¿La del ente como nombre o la del ente como participio?

SUÁREZ dice, como de pasada, que la acepción primigenia de la plabra «ente» es la del ente como participio y que de ésta se ha pasado después a la otra más amplia del ente como nombre.

«Parece que, en primer lugar, el ente significó una cosa que tiene ser real y actual, como participio del verbo ser; y de allí se aplicó luego la palabra para significar precisivamente lo que tiene esencia real»<sup>22</sup>.

Pero esto no decide acerca de la significación más propia de dicha palabra, porque ocurre con harta frecuencia que uno es el significado primigenio de los nombres y otro el que luego se les da al aplicarlos, y, por lo general, este segundo es más propio que el primero.

Aunque SUÁREZ no se pronuncie explícitamente en esta cuestión, no se necesita ser muy agudo para ver enseguida que para él el sentido más propio de la palabra «ente» es el que corresponde al ente tomado como nombre. En efecto, el ente como nombre es más amplio y contiene en sí al ente tomado como participio, pero no a la inversa. Además, el ente como nombre es el único que puede predicarse esencialmente de todos los entes; lo que no ocurre con el ente como participio.

«Se infiere de aquí ocasionalmente —escribe nuestro filósofo—

22. *Ibidem.*, n. 9.

fo— que la razón comunísima de ente, significada por esta palabra considerada con valor de nombre, es esencial y se predica quiditativamente de sus inferiores, por más que ente, en cuanto dice existencia actual y se significa por el participio del verbo ser, no sea en absoluto un predicado esencial, excepto en el caso de Dios»<sup>23</sup>.

En los sistemas filosóficos hay a veces tesis que no están formuladas explícitamente ni demostradas en absoluto; pero que, inconfesadas y ocultas, son claves y fundamentos de los mismos. Y esto ocurre, a mi entender, en el sistema de SUÁREZ con la tesis de que el ente como nombre es el ente en su acepción más propia. Todo lo que SUÁREZ nos dice del ente lo da a entender así, y así se desprende también de las tesis capitales de su sistema. Lo veremos a lo largo de este trabajo.

Ahora examinemos en qué consiste esa esencia real constitutiva del ente tomado en su acepción más propia: el ente como nombre.

### 3. *La esencia real*

Sigamos, como hasta aquí, el hilo conductor de los textos de SUÁREZ:

«Dos puntos cabe tratar aquí, indicados concretamente por las dos palabras (*esencia real*): primero, en qué consiste la razón de esencia; segundo, en qué consiste el que sea real. El primero no podemos explicarlo, si no es en relación con los efectos o propiedades de la cosa, o en orden a nuestro modo de concebir y de hablar. De acuerdo con el primer modo, decimos que la esencia de una cosa es el principio primero y radical e íntimo de todas las acciones y propiedades que le convienen; y bajo este concepto, se le llama *naturaleza de cada cosa* [...]. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, decimos que la esencia de una cosa es lo que se expresa por la definición [...], y en este sentido suele decirse también que la esencia de una cosa es lo primero que se concibe de ella; digo primero, no en el orden de origen (ya que de esta suerte la concepción de las cosas suele más bien comenzar por lo que está fuera de la esencia), sino más propiamente en orden de excelencia y de primacía objetiva, porque es de la esencia de una cosa lo que concebimos que le conviene primariamente y se constituye primariamente en el ser intrínseco de la cosa o de tal cosa, y en este sentido recibe también la esencia, en relación de nuestro modo de expresión, el nombre de *quididad*, por ser aquello con que respondemos a la pregunta

23. *Ibidem.*, n. 13.

«qué es una cosa». Y, finalmente, se llama *esencia*, porque es lo primero que se piensa que hay en una cosa por el acto de ser. Podemos, pues, de todos estos modos explicar la razón de esencia»<sup>24</sup>.

En este punto, por lo que hace al esclarecimiento de la esencia, SUÁREZ no aporta nada nuevo. Se limita a repetir lo que dicen ARISTÓTELES y Santo TOMÁS, a los que expresamente cita. Desde luego, no hay ningún otro modo de esclarecer la esencia que esos: considerarla en relación a sus acciones y propiedades y así nos aparece como naturaleza; o considerarla en relación a nuestro conocimiento y así se nos presenta como quiddidad; o considerarla en relación al mismo ser o existir, y así se nos muestra propiamente como esencia.

Mucho más interesante es la determinación que hace SUÁREZ de lo real. Oigámosle :

«En qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, puede explicarse: primero, *a posteriori*, por el hecho de ser principio o raíz de operaciones o efectos reales, sea en el género de la causa eficiente, de la formal o de la material; efectivamente, en este sentido no existe ninguna esencia real que no pueda tener algún efecto o propiedad real. Segundo, puede explicarse *a priori* por la causa extrínseca (aunque esto no sea verdad de la esencia en absoluto, sino de la esencia creada), y en este sentido decimos que es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse en el ser de un ente actual. En cambio, esta razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ente y la más simple, tal como se la concibe en este comunísimo concepto de esencia; por eso, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente. De todos estos modos podemos explicar la razón común de ente»<sup>25</sup>.

SUÁREZ, como se ve, señala dos procedimientos para acceder al concepto de lo real: uno negativo y otro positivo. Y el positivo, a su vez, con dos modalidades: *a posteriori* y *a priori*.

El procedimiento positivo *a posteriori* se reduce a lo siguiente: real es todo aquello de lo que se siguen o pueden seguirse

24. *Ibidem.*, n. 6.

25. *Ibidem.*, n. 7.

operaciones o efectos reales, y esto, ya en el género de la causalidad eficiente, ya en el de la formal, ya en el de la material. Este procedimiento es imperfecto por dos razones fundamentales: porque supone conceptos que no son más claros que el concepto de lo real y porque manifiesta un concepto de lo real que no es simple, sino complejo. En efecto, para aclarar el concepto de lo real se suponen aquí los conceptos de operación, efecto, causa eficiente, causa formal, causa material, e incluso el mismo concepto de lo real que entra en la descripción de sí mismo cuando se habla de «operaciones o efectos *reales*». Además, se nos ofrece aquí un concepto de lo real en el que andan mezclados lo actual y lo potencial: «lo real *es* principio o raíz de operaciones o efectos reales», «no existe ninguna esencia real que no *pueda* tener algún efecto o propiedad real»; es un concepto complejo, no simple.

El procedimiento positivo *a priori* se circunscribe a lo real creado y se reduce a señalar la posibilidad extrínseca: es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios. Este procedimiento también es imperfecto, porque sólo acierta a explicar lo real creado, y esto sólo secundariamente, porque la posibilidad extrínseca supone la intrínseca y depende de ella.

Queda así como más adecuado y perfecto el procedimiento negativo que señala precisamente la posibilidad intrínseca, la ausencia de contradicción y de ficción: real es lo que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento. Este concepto de lo real está presupuesto en los que se obtienen por los otros procedimientos ya descritos, y es más primitivo, más fundamental, más adecuado.

Por lo demás, SUÁREZ vuelve en otros lugares sobre esta misma descripción de lo real, como más expedita y clara. «Esencia real —escribe en un texto ya citado—, es decir, la que no es fingida ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente»<sup>26</sup>; «esencia real —dice en otro sitio— es la que de suyo es apta para existir realmente»<sup>27</sup>.

Hasta aquí nos llevan los textos de SUÁREZ. Pero tal vez

26. *Ibidem.*, n. 5.

27. *Ibidem.*, n. 6.

podemos aventurarnos a ir más allá, tratando de calar más hondo en las mismas palabras que SUÁREZ emplea.

Tenemos que el núcleo más profundo del ente es para el filósofo de Granada la ausencia de contradicción y de pura ficción; la misma aptitud para existir hay que reducirla a eso; porque una cosa no es apta para existir sino porque no es contradictoria (ya que la aptitud de que aquí se trata no es la extrínseca o secundaria, sino la intrínseca y primaria). Ahora bien, esa ausencia de contradicción y de ficción ¿qué otra cosa puede ser sino la inteligibilidad? Lo contradictorio, en efecto, no es inteligible, y lo fingido, aunque lo sea, lo es secundariamente, por los elementos tomados de la inteligibilidad objetiva, de la inteligibilidad primaria y directa. SUÁREZ mismo ha indicado esta aproximación o incluso reducción de la ausencia de contradicción y de ficción a la inteligibilidad cuando dice: «esencia real es la que no es fingida ni quimérica, sino *verdadera* y apta para existir realmente». Y también insiste en ello al exponer su concepción de la verdad ontológica o de las cosas. Véanse, por ejemplo, estos dos textos:

«Precisamente por esto los entes ficticios no son verdaderos entes, y son inteligibles de una manera muy distinta a como lo son los verdaderos entes; pues estos últimos, de suyo, tienen aptitud para ser aprehendidos y conocidos tal como son; aquéllos, por el contrario, no gozan de esa aptitud, sino que resulta preciso que el entendimiento, por su artificio y virtualidad, los vista de cierta apariencia o sombra de realidad»<sup>28</sup>.

«Toda cosa verdadera, en el sentido explicado es ente real; pues aunque pueda decirse que los entes de razón, según el modo como son conocidos, tienen conformidad con el intelecto, no obstante, porque de suyo no tienen inteligibilidad ni una entidad que sirva de fundamento a dicha conformidad, tampoco tienen esa verdad que es pasión (propiedad) del ente»<sup>29</sup>.

He aquí, pues, a lo que me parece, la última expresión del concepto suarista del ente: ente = lo inteligible. Esto no es sólo decir que todo ente es inteligible o tiene inteligibilidad, sino que el ente —todo ente— se constituye por la inteligibilidad, e incluso que el ente —todo el ente— se reduce a inteligibilidad.

Se dirá que estas conclusiones son desorbitadas y que los

28. *Disp.* VIII, Sect. VII, n. 34.

29. *Ibidem.*, n. 35.

textos de SUÁREZ no dan tanto de sí. Pero ya advertí antes que en los sistemas filosóficos hay a veces tesis que no están explícitamente sentadas y que, sin embargo, se encuentran allí de modo implícito y actúan y presionan verdaderamente en todo el sistema. Y la tesis de la reducción del ente a la inteligibilidad es de éstas en el sistema de SUÁREZ. Lo veremos en lo que resta por decir donde aparecerá claro que las tesis capitales del suarismo están pendientes de esta concepción del ente; con ella se explica todo, y sin ella es difícil explicar algo.

Y para concluir este punto y corroborar lo que vengo diciendo, recordemos ahora el interés de SUÁREZ por asegurar la unidad del concepto de ente, que vimos más atrás.

Para SUÁREZ, en efecto, el concepto del ente, tanto formal como objetivo, debe ser estrictamente uno y verdaderamente abstraído de sus inferiores. Se trata, es verdad, de una abstracción o precisión mental, no real, y además, imperfecta, no separativa, sino confusiva. Pero de todos modos, los inferiores del ente no están en acto contenidos en él, sino sólo en potencia de determinabilidad y de contracción por modo de mayor expresión. Así el concepto del ente salva su estricta unidad. Y esto es lo importante <sup>30</sup>.

Casi no es necesario poner de relieve la íntima unión de esta tesis con la que hemos examinado poco ha de la reducción del ente a inteligibilidad. Si el ente es lo inteligible es necesario que su concepto sea estrictamente uno, porque la primera condición de la inteligibilidad es la unidad. En efecto, lo dividido y disperso, como tal, no es inteligible; nada es inteligible si de algún modo no se reduce a la unidad. Por eso, el interés de SUÁREZ por asegurar la unidad del concepto del ente está en perfecta armonía con su propósito de reducir el ente a inteligibilidad.

30. Resultaría largo y desde luego ajeno al propósito que inmediatamente nos guía el exponer aquí con detalle la doctrina de SUÁREZ sobre la precisión del concepto del ente respecto de sus inferiores y la correspondiente contracción a los mismos. Todo está dicho por él mismo en la *Disp.* II Sect. III y VI. También puede consultarse con provecho la excelente exposición del P. J. HELLIN, S. J. *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947, págs. 198-230.

Se dirá que la unidad del concepto del ente es mantenida, como dato evidente, por otras doctrinas metafísicas que no han soñado reducir el ente a inteligibilidad, por ejemplo, la doctrina tomista. Esto es cierto, pero no deja de ser significativo que en el sistema de SUÁREZ se encuentre, como lo reconocen todos los intérpretes, una mayor acentuación de ese dato. La unidad del concepto de ente que mantiene SUÁREZ, aun con todas sus restricciones y salvedades, es mayor y más estricta que la que parece admitir Santo TOMÁS y que, desde luego, defienden algunos seguidores de éste, como CAYETANO, FERRARIENSE y JUAN de Santo Tomás.

En todo caso, si la tesis de la unidad estricta del concepto del ente no puede proponerse como demostración de que SUÁREZ reduce el ente a inteligibilidad, es, desde luego, un dato más y lo corrobora y reafirma.

#### 4. *Comparación con la concepción tomista del ente.*

Para penetrar mejor la concepción del ente que acabamos de examinar, tratemos de compararla con la de Santo TOMÁS, que ofrece un ilustrativo contraste.

La concepción tomista del ente pende toda entera de una intuición primera, reveladora de la trascendental importancia del acto de existir. Abierto a la realidad, Santo TOMÁS se da cuenta enseguida de que la perfección fundamental de las cosas, aquella sin la cual toda otra perfección se esfuma y desvanece, es el hecho de que existan, de que estén ahí, fuera de la nada. El acto de existir es la perfección de todas las perfecciones: con él es perfecto todo lo demás, pero sin él no hay perfección alguna. Por eso cualquier otra perfección se compara al existir como la potencia al acto. Oigamos al mismo Doctor Angélico:

«Esto que llamo *esse* [ser, existencia] es lo más perfecto de todo. En efecto, es evidente que el acto es siempre superior a la potencia. Pero ninguna forma puede ser considerada en acto sino en cuanto se la pone siendo, pues la forma de hombre o la de fuego pueden considerarse como existiendo en la potencia de la materia, o en la virtualidad del agente, o también en el entendimiento, pero sólo se dan existentes en acto por el hecho de que tengan ser. Luego es evidente que esto que llamo ser es



la actualidad de todos los actos y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones»<sup>31</sup>.

Y en otro sitio:

«El mismo *esse* es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto es. De donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas. Y así no se compara a lo demás como el recipiente a lo recibido, sino, más bien, como lo recibido al recipiente. Porque cuando digo el ser del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa, considero al ser como lo formal y recibido, no como aquello a lo que le compete ser»<sup>32</sup>.

El acto de existir es, pues, la perfección fundamental de las cosas, el núcleo más profundo de ellas. Pero ocurre que ese acto de existir no se deja fácilmente aprisionar en las mallas de la razón, no es inteligible de manera directa y, sobre todo, no es conceptuable, no se deja encerrar en un concepto<sup>33</sup>. Santo TOMÁS lo ve esto muy claro, y por eso no sueña que la inteligibilidad, y más todavía, la inteligibilidad conceptual, deba ser considerada como el meollo más hondo de la realidad.

Es verdad que todo ente es inteligible. Negar esto sería caer en un extremismo peligroso, sería embarcarse en la nave del irracionalismo. Pero si es cierto que todo ente es inteligible, ya no lo es que todo lo que hay en cada ente sea directa y conceptualmente inteligible. O por decirlo de otro modo: todo ente tiene una esencia, pero no todo lo que hay en cada ente es esencia.

De aquí surge el concepto tomista del ente. Equilibrado entre los dos posibles extremos del esencialismo (el ente es sólo esencia) y el existencialismo (el ente es sólo existencia), acierta con el justo medio de la verdad: el ente es unidad de esencia y existencia.

«El *ente* —escribe Santo TOMÁS— no es otra cosa que *lo que es*. De modo que en cuanto digo *lo que*, significo la *cosa* [la esencia], y en cuanto digo *es*, significo el *ser* [la existencia]»<sup>34</sup>.

31. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

32. I, q. 4, a. 1, ad 3.

33. "*Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei (...); secunda operatio respicit ipsum esse rei*". Santo TOMÁS, *In Boeth. de Trin.*, q. V, a. 3.

34. *In Periher.*, Lib. I, lect. V; ed. Spiazzi, n. 71.

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

Es verdad que el ente puede ser tomado como nombre y como participio. En el primer caso, el significado directo y principal será la esencia, viniendo entonces consignificada la existencia. En el segundo caso, el significado directo y primario será la existencia, el acto de ser, viniendo entonces cosignificada la esencia. Oigamos sobre el particular a uno de los más fieles seguidores de Santo TOMÁS :

«Se ha de considerar que, aunque el ente, tanto nominal como participialmente tomado, importa el ser, pues de uno u otro modo el ente significa *lo que tiene ser*, sin embargo, de manera distinta importa el ser en uno u otro caso. Si se toma el ente participialmente, que es lo mismo que *existente*, el ser es importado como el significado principal y formal, por el hecho de que es lo abstracto de este concreto: *ente*; y aquello que tiene el ser es importado secundariamente, como sujeto receptor del ser [...]. Pero si se toma el ente nominalmente, entonces el ser no es lo abstracto, sino la *esencia*; y por ello su significado principal no es el ser, sino la esencia; pero el ser es significado como aquello por lo que se impone el nombre»<sup>35</sup>.

Esta doble acepción del ente permite en la doctrina de Santo TOMÁS que, sin necesidad de reducir el ente a esencia, se pueda desplegar la *ciencia* del ente en el plano que le es propio: el plano de la inteligibilidad directa. Pero en ningún momento se puede desconocer u olvidar que, por debajo de ese plano de la inteligibilidad y de la esencia, está el plano del ser, del existir, con sus peculiares exigencias.

Esto es lo característico de la concepción tomista del ente: ese trasfondo de importancia capital, que jamás se pierde de vista, el plano del existir. Y esto es precisamente lo que falta en el sistema de SUÁREZ.

Todo parece suceder como si SUÁREZ, parado ante la realidad, viera en ella, ante todo y aun exclusivamente, algo a conocer, algo a explicar a la luz de la razón humana. Desde este momento, lo real es lo que puede ser entendido, lo inteligible sin más, y como lo inteligible en el ente es precisamente la esencia, a ella se vendrá a reducir la entidad toda.

Otra manera de presentar la diferencia existente entre Santo

35. FERRARIENSE, *In 1 Contra Gentes*, cap. XXV, n. VII, 1.

TOMÁS y SUÁREZ puede ser la siguiente. Santo TOMÁS distingue entre actualidad y determinación. Hay, desde luego, actos que son determinantes, que consisten en alguna determinación, y éstos son todas las formas, sustanciales o accidentales; pero hay también otros actos que no son determinantes, sino puramente actualizantes; actualizan, pero no determinan; y el primero y más radical de estos actos es la existencia. El acto de existir, en efecto, no añade a las esencias de las cosas determinación alguna, pero, sin embargo, las actualiza, las pone en la realidad, fuera de sus causas y fuera de la mente. Pues bien, todo lo que el hombre puede objetivar intelectualmente, todo lo que puede encerrar en un concepto, todo lo que es inteligible de manera directa es siempre una determinación o una forma (o la negación de ellas); el acto, en cambio, sólo puede ser vivido o experimentado. Desde este punto de vista, la postura de SUÁREZ se caracteriza por no reconocer esa distinción entre acto y forma, por identificar la actualidad con la determinación. En consecuencia, decir que SUÁREZ identifica el ente con lo inteligible (con lo conceptualizable, con lo objetivable) es decir que SUÁREZ no admite en la realidad más que formas, determinaciones, pero no actos que sean puramente actualizantes.

## II

### LAS TESIS CAPITALES DEL SISTEMA DE SUÁREZ EN RELACIÓN CON SU CONCEPCIÓN DEL ENTE

Como no es posible examinar aquí todas las tesis del sistema suarista enlazadas, con una lógica impecable, con la concepción del ente ya expuesta, vamos a limitarnos a unas cuantas, la más capitales e ilustrativas.

#### 1. *La división del ente en potencia y acto.*

De la división del ente en potencia y acto se ocupa SUÁREZ

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

en varios lugares de sus *Disputationes Metaphysicae*, principalmente en la *Disp.* XXXI y en la XLIII. No le vamos a seguir paso a paso, como hemos hecho en la doctrina del ente, porque nos alargaríamos en demasía.

Partamos de este texto fundamental:

«En las cosas creadas el ente en potencia y el ente en acto se distinguen inmediata y formalmente como el ente y el no ente absoluto. Algunos llaman a esta distinción real negativa, por el hecho de que uno de los extremos es verdadera realidad y el otro no; otros, en cambio, la llaman distinción de razón, puesto que no son dos realidades, sino una sola, a la que el entendimiento concibe y compara como si fuera dos»<sup>36</sup>.

Este texto me parece de capital importancia. SUÁREZ, tratando expresamente de la división del ente en potencia y acto, reduce simplemente esta división a la que existe entre el ente y la nada. La potencia es pura nada: «*non ens simpliciter*». Y no se trata de un texto aislado. Se puede decir que toda la *Disp.* XXXI va encaminada a defender esa tesis. Un poco después del texto citado escribe también:

«Se concluye, pues, que el ente en potencia en cuanto tal no expresa un estado o modo positivo del ente, sino que más bien, si se prescinde de la denominación tomada de la potencia del agente, implica negación, concretamente la de no haber brotado todavía de dicha potencia; pues precisamente se dice que está en potencia, porque todavía no ha pasado al acto»<sup>37</sup>.

Esta concepción de la potencia es esencialmente distinta de la de ARISTÓTELES y Santo TOMÁS, aunque SUÁREZ nos asegure que lo que él dice es «de unánime aceptación, incluso en la escuela de Santo TOMÁS»<sup>38</sup>.

Para Santo TOMÁS, el ente en potencia no es el puro no-ente; tampoco es el ente en acto; es algo intermedio entre el puro no ser y el ser en acto:

«El ente en potencia —escribe— es cuasi medio entre el puro no ente y el ente en acto. Por tanto, las cosas que naturalmente

38. *Ibidem.*, n. 1.

son hechas no lo son desde el no ente absoluto, sino desde el ente en potencia; y tampoco lo son desde el ente en acto»<sup>39</sup>.

36. *Disp.* XXXI, Sect. III, n. 1.

37. *Ibidem.*, n. 4.

39. Santo TOMÁS, *In I Phys.*, lect. 9; ed. Pirotta, n. 132.

Pero tal vez se diga que este fuerte contraste entre SUÁREZ y Santo TOMÁS se debe a que están hablando de potencias distintas uno y otro. En efecto, SUÁREZ está hablando en los textos citados de la potencia objetiva, o sea, de la posibilidad puramente abstracta; en cambio, Santo TOMÁS está hablando de la potencia subjetiva, principio intrínseco de la trasmutación de las cosas materiales.

Esta observación es acertada, aunque en los textos citados tanto SUÁREZ como Santo TOMÁS hablan en términos de máxima universalidad. Pero las cosas no mejoran por ello, pues ni la potencia objetiva es el puro no ser para Santo TOMÁS, ni la potencia subjetiva es para SUÁREZ algo intermedio entre el ser en acto y el puro no ser. Veámoslo.

En un texto que cité más atrás dice Santo TOMÁS lo siguiente:

«La forma de hombre o la de fuego pueden considerarse como existiendo en la potencia de la materia, o en la virtualidad del agente, o también en el entendimiento, pero sólo se dan existentes en acto por el hecho de que tengan ser»<sup>40</sup>.

O sea, que hay varios modos de estar en potencia: en potencia pasiva (la materia), en potencia activa (la virtualidad del agente) y en potencia objetiva (el objeto del entendimiento), y ninguno de estos modos es el puro no ser. Concretamente la potencia objetiva es el marco del ente posible, de lo que es pensado como no contradictorio, apto para existir, pero que todavía no existe. Y es evidente que, para Santo TOMÁS, el ente posible no es la nada, como tampoco es el ente de razón o el ente actual.

Pero todavía se ve más clara la oposición entre SUÁREZ y Santo TOMÁS por lo que hace a la potencia subjetiva, la cual para SUÁREZ es real y verdaderamente un acto.

Tratando el Doctor Eximio de demostrar que la división de la potencia en activa y pasiva es adecuada, escribe:

«La potencia como tal *es un cierto acto primero* que dice relación al segundo; ahora bien, el acto segundo próximo e inmediato de una potencia no es más que la acción o la pasión; por

40. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad. 9.

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

consiguiente, tampoco la potencia puede ser más que activa o pasiva»<sup>41</sup>.

«La potencia es cierto acto»: ¿puede decirse algo más contrario a lo que defiende Santo TOMÁS? Para SUÁREZ, si se trata de la potencia objetiva hay que decir que es la nada, y si se trata de la potencia real, subjetiva, hay que decir que es un acto. No hay término medio: o la nada o el ser en acto. En cambio, para Santo TOMÁS, la potencia es algo intermedio entre la nada y el ser en acto.

Todavía se puede insistir. La potencia de la que habla ahora SUÁREZ es la que se encuentra entre las especies de la cualidad: no hay que aplicar al todo lo que SUÁREZ dice de una parte. ¿Pero qué otra potencia queda después de la objetiva y de la que es especie de la cualidad? Únicamente la materia. Pues bien, también la materia prima es acto para SUÁREZ.

«Digo, por consiguiente, en primer lugar, que la materia prima por sí y no intrínsecamente por la forma, tiene su entidad actual de esencia, aun cuando no la tenga más que con intrínseca relación a la forma»<sup>42</sup>.

«Digo en segundo lugar, que la materia prima tiene también en sí entidad o actualidad de existencia distinta de la existencia de la forma, aunque tenga aquélla con dependencia de la forma»<sup>43</sup>.

No hay más que rendirse a la evidencia. SUÁREZ y Santo TOMÁS no tienen el mismo concepto de potencia. Pero ¿por qué?

A mi modo de ver la razón es ésta: SUÁREZ ha reducido, como vimos, el ente a inteligibilidad, más todavía, a inteligibilidad directa o *per se*. Ahora bien, la potencia, tal como la concibe Santo TOMÁS, no es directamente inteligible; sólo lo es por el acto o la forma correspondiente. Luego es preciso expulsar de la filosofía semejante concepto de potencia.

Y SUÁREZ es rigurosamente consecuente con esto. Lo directamente inteligible es la determinación; el ente es lo directamente inteligible; luego el ente siempre es determinación. Lo que llamamos entonces potencia o es pura nada (no-ente) o es acto (determinación). La conclusión es impecable.

41. *Disp.* XLIII, Sect. I, n. 6.

42. *Disp.* XIII, Sect. IV, n. 9.

43. *Ibidem.*, n. 13.

## 2. *La identidad real de esencia y existencia.*

La doctrina suarista de la potencia y el acto, que acabamos de examinar, arrastra a una serie de consecuencias importantísimas. Aquí, sin embargo, como ya se ha advertido, es preciso limitar el campo del examen. Y puestos a elegir, ninguna tesis más ilustrativa que la de la identidad real de esencia y existencia.

Esta cuestión es tratada ampliamente por SUÁREZ en la *Disp. XXXI*, allí mismo donde expone la división del ente en potencia y acto. No podía escapar al Doctor Eximio la íntima relación que existe entre esas dos tesis.

Los términos en que SUÁREZ condensa su propia posición son los siguientes :

«La comparación se hace entre la existencia actual, a la que llaman «ser en acto ejercido», y la esencia actual existente. En este sentido [...] la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente»<sup>44</sup>.

El pensamiento de SUÁREZ es bien claro: si se trata de la esencia actual y de la existencia asimismo actual, no hay distinción real alguna entre ellas; y si se trata de la esencia posible y de la existencia actual, entonces la distinción es la misma que hay entre el no ser y el ser.

La demostración que el filósofo granadino hace de su tesis es larga y minuciosa. Trataré, por mi parte, de resumirla.

El principal obstáculo con que tropieza la doctrina de la identidad real de la esencia y existencia en las criaturas es la doctrina opuesta, defendida por Santo TOMÁS y su escuela, de la composición real de esencia y existencia en las mismas criaturas.

Pero se puede preguntar en primer término: la esencia real que compone con la existencia ¿tiene de suyo alguna actualidad independiente de la actualidad de la existencia o carece totalmente de ella?

Supongamos esto segundo, supongamos que la esencia no

44. *Disp. XXXI, Sect. I, n. 13.*

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

tiene ninguna actualidad por sí misma. Entonces no puede componer realmente con la existencia, no puede recibirla o sustentarla. Lo que de por sí no tiene actualidad ninguna no se distingue de la mera posibilidad, de la pura nada, y ¿cómo la nada o el mero posible podrían recibir la existencia actual o componer realmente con ella?

SUÁREZ cita a GIL de Roma que había escrito:

«El ser [la existencia] es imprimido en la esencia al crearla, y así se hace existente» (*Quodl.* I, q. 7).

El Doctor Eximio replica:

«Esta afirmación, si se la entiende de la esencia en potencia tal como se daba, o mejor, era pensada antes de la eficiencia divina, o es totalmente falsa, o completamente impropia y metafórica, pues ¿cómo puede imprimirse un acto a lo que no es nada? El acto en efecto, no se imprime más que a una potencia receptiva, y la esencia bajo esa consideración no está en potencia receptiva, sino en potencia meramente objetiva»<sup>45</sup>.

Queda entonces el segundo supuesto: la esencia tiene de suyo alguna actualidad. Pero ¿qué actualidad puede ser ésta? No puede ser una actualidad distinta de la actualidad de la existencia. La esencia actual es la esencia existente, y así no hay distinción real alguna entre la esencia y la existencia.

«Hay que afirmar, en primer lugar, que la esencia creada constituida actualmente fuera de las causas no se distingue realmente de la existencia, de tal manera que sean dos realidades o entidades distintas»<sup>46</sup>.

Lo que demuestra SUÁREZ con esta razón fundamental:

«Una entidad tal [la existencia], añadida a la esencia actual, ni puede conferirle formalmente la actualidad primera —por así decir— o la razón primera de ente en acto, por la que se separa y distingue del ente en potencia, ni puede tampoco ser necesaria bajo alguna razón de causa, propia o reductivamente, para que la esencia posea su entidad actual de esencia»<sup>47</sup>.

O sea, que la existencia distinta de la esencia actual es

45. *Disp.* XXXI, Sect. III n. 5

46. *Disp.* XXXI, Sect. VI, n. 1.

47. *Ibidem.*, n. 2.



completamente superflua; todo lo que ella pudiera hacer es hecho por la actualidad de la misma esencia.

SUÁREZ se entretiene en demostrar largamente todo esto. Pero siempre se trata de la repetición del mismo pensamiento, de la misma evidencia: la esencia actual es la esencia existente, y lo es por sí misma, sin necesidad de añadirle nada.

Después de leer atentamente a SUÁREZ, no creo ser injusto al afirmar que no ha penetrado el verdadero sentido de la distinción tomista de esencia y existencia en los entes creados. Toma el problema en un plano distinto de aquel en que Santo TOMÁS lo coloca. Y esto no es de extrañar después de haber reducido el ente a la inteligibilidad directa o *per se* y haber negado la potencia como algo intermedio entre la nada y el ser en acto.

Consideremos brevemente la posición de Santo TOMÁS en este punto. La perfección fundamental de las cosas es el ser, la existencia. Nada puede haber más perfecto que ella, pues todas las demás perfecciones se comparan a ella como la potencia al acto, es decir, como lo imperfecto a lo perfecto. Por eso, si la existencia se diera en estado puro, sería infinita, sería Dios. Mas las cosas creadas no son infinitas, sino limitadas. Luego en ellas debe haber una composición de existencia y de algo que la limite, es decir, la esencia (=sujeto del ser).

En esta composición la esencia no es la existencia, hay entre ellas distinción real; si así no fuera, no podría explicarse aquello que se trata de explicar: la limitación real de la existencia; un hecho real debe explicarse con principios reales.

Para dar razón de esa limitación de la existencia no es suficiente recurrir a la causa eficiente. No basta atender a la posibilidad extrínseca; hay que suponer antes la intrínseca. Si la causa eficiente puede, desde fuera, limitar la existencia es porque ésta, desde dentro, puede ser limitada por la esencia.

Ni hay dificultad insuperable en entender esta composición, siempre que no se insista en reducir el ente a la inteligibilidad directa y se salve el genuino concepto de potencia.

De acuerdo en que la esencia, antes de ser actualizada por la existencia, es un puro posible y no tiene nada de la actualidad existencial. Pero en el seno del ente existente la esencia es actual y capaz de limitar la existencia. Se da aquí una aplica-

ción analógica del principio escolástico: «las causas son causas entre sí en diverso género». La existencia actualiza a la esencia y la esencia limita a la existencia: ¿qué contradicción, qué repugnancia, qué absurdo hay en esto? Si la esencia precediera a la existencia sería imposible que, sin ser actual, limitara a ésta; si la existencia precediera a la esencia sería también imposible que, siendo infinita, fuera limitada ulteriormente; pero ninguno de estos dos principios precede al otro; surgen simultáneamente en el ente creado.

Por lo demás, se explica la desazón de SUÁREZ ante esta composición. ¿Cómo poner en el corazón del ente la existencia, que no es directamente inteligible, que no es reducible a claridad conceptual? Con la esencia basta, la esencia actual es la esencia existente. Además, ¿cómo llamar potencia a la esencia, que es lo directamente inteligible? La potencia o es nada o es acto. Pero la esencia real no es nada. Luego es acto. ¿Por qué entonces concebirla como potencia? SUÁREZ es consecuente hasta el final.

También se ve clara la resistencia de SUÁREZ a admitir un acto puramente actualizante, que no sea alguna determinación.

### 3. *La doctrina de los modos.*

Otro de los puntos doctrinales particularmente ilustrativo de la tesis que venimos defendiendo es la teoría de los modos dentro del sistema de SUÁREZ.

Habiendo reducido el ente a la clara luminosidad de la esencia, tenía que ser para el Doctor Eximio un punto difícil y turbador el enfrentarse con el orden concreto de las existencias, con el plano del *modo* en su acepción más clásica que remonta a San AGUSTÍN.

Pero la toma de contacto con el plano existencial no podía soslayarse indefinidamente, y cuando llegó el momento de hacerlo, SUÁREZ creyó salir airoso del paso con su teoría de los modos, la cual, a mi manera de ver, representa el más razonable esfuerzo que se haya hecho nunca por reducir la existencia a la esencia.

Veamos cómo describe SUÁREZ al modo:

«Supongo que en las cosas creadas, además de sus entidades

cuasi sustanciales o radicales (por así decirlo), se encuentran algunos modos reales que también son algo positivo y determinan por sí mismos a dichas entidades, confiriéndoles algo que está fuera de la esencia total en cuanto individual y existente en la naturaleza de las cosas»<sup>48</sup>.

Con esta descripción quiere SUÁREZ excluir otros sentidos más generales que tiene la palabra modo, y entre ellos el que tenía en la terminología de San AGUSTÍN, aceptada por Santo TOMÁS:

«Tampoco está tomado este término en aquel otro sentido general según el cual toda determinación o limitación fijada a cada cosa finita de acuerdo con su medida suele llamarse modo, como indicó Santo Tomás en el mismo lugar (I-II, q. 49, a. 2), de acuerdo con una expresión de San Agustín, en *De Genes. ad lit.*, lib. IV, c. 3: *Modo es lo que la medida prefija*. En este sentido habla el mismo San Agustín en *De natura boni*, c. 3, de tres elementos necesarios para la bondad de cada una de las cosas creadas, dos de los cuales son la *especie* y el *orden*, y el tercero el *modo*, es decir, la debida comensuración con sus principios, según explicó Santo Tomás en I, q. 5, a. 5 y en I-II, q. 85, a. 4, y en otros muchos lugares. Pero, apartándonos de este sentido general del modo...»<sup>49</sup>.

Todavía ilustra mejor SUÁREZ el concepto de modo con este ejemplo:

«En la cantidad, que se da en la sustancia, podemos considerar dos cosas: por una parte, la entidad de la misma cantidad; por otra, la unión o actual inherencia de la misma cantidad en la sustancia. A lo primero llamamos simplemente realidad de la cantidad, incluyendo todo lo que pertenece a la esencia de la cantidad individual y puesta en la naturaleza de las cosas, lo cual permanece y se conserva aunque la cantidad se separe del sujeto [...]. A lo segundo, esto es, a la inherencia, lo llamamos modo de la cantidad»<sup>50</sup>.

Como se ve por este ejemplo y por la anterior descripción, el modo para SUÁREZ es algo así como la vertiente existencial de las cosas, ya constituidas plenamente en la línea esencial. Pero él no lo llama existencia, porque ésta había quedado ya antes absorbida en la esencia. Por lo demás, no se ve clara la razón de haber SUÁREZ excluido de la significación estricta del

48. *Disp.* VII, Sect. I, n. 17.

49. *Ibidem.*, n. 17.

50. *Disp.* VII, Sect. I, n. 17.

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

modo la que tenía en el lenguaje de San AGUSTÍN y Santo TOMÁS: para éstos el modo es precisamente la realización concreta de cualquier esencia o especie.

SUÁREZ admite muchas clases de modos; por una parte, los sustanciales, que son principalmente: el modo de dependencia, el modo de unión y el modo de supositalidad; y por otra parte, los accidentales, que son, sobre todo, el modo de inherencia, los modos de la cantidad y la cualidad, el modo de la acción transeunte, el modo de la acción inmanente y el modo de la ubicación <sup>51</sup>.

Vamos a detenernos en el examen de uno de ellos por vía de ejemplo: el modo de supositalidad (o de personalidad, en las sustancias racionales).

SUÁREZ examina y rechaza las soluciones que se habían dado antes de él al problema de la subsistencia; ésta no es ni la existencia, ni la extrínseca relación a ella, ni un modo de la sustancia en la línea de la esencia. Y llegando a exponer su propio pensamiento dice:

«Rechazadas las opiniones de otros, falta exponer nuestra sentencia; y, puesto que concebimos la personalidad por modo de acto y forma, partiendo de su cometido y oficio se entiende muy bien lo que es y cómo se relaciona con la naturaleza. Así, pues, afirmo en primer lugar: la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en la razón de existir, o (por así decirlo) para que complete su existencia en la razón de subsistencia, de suerte que la personalidad no es propiamente un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza. Esta afirmación casi queda probada con lo dicho contra Cayetano y otros, por lo cual sólo necesita una explicación, que puede tomarse, en primer lugar, de los mismos términos «existir» y «subsistir»; porque «existir» sólo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad; consiguientemente, de suyo es indiferente al modo de existir apoyándose en otro como sustentante y al modo de existir por sí sin dependencia de ningún sustentante; en cambio, «subsistir» expresa un determinado modo de existir por sí y sin dependencia de un sustentante; por eso tiene como opuesto el «existir-en» o «estar-en», y expresa un determinado modo de existir en otro. Así, pues, mientras la existencia no está terminada por el modo de existir en sí y por sí, to-

51. Para un estudio detenido de los modos en SUÁREZ se consultará con provecho la obra del Dr. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*, C. S. I. C., Instituto «Luis Vives», Madrid, 1949.

«...avía está incompleta y en estado cuasi potencial, no pudiendo, por tanto, como tal, tener razón de subsistencia»<sup>52</sup>.

¡Cuán revelador es este texto! ¡Qué idea de la existencia tenía SUÁREZ tan distinta de la que tenía Santo TOMÁS! ¡La existencia como algo capaz de ulteriores determinaciones, como algo incompleto y en estado cuasi potencial! Al lado de esa concepción del existir resaltan, en vivo contraste, estos textos del Doctor de AQUINO:

«Es evidente que esto que llamo ser [existir] es la actualidad de todos los actos y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones»<sup>53</sup>.

«El ser [existir] es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto es. De donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas»<sup>54</sup>.

Aquí se ve muy claro que SUÁREZ, en busca siempre de la inteligibilidad directa, objetiva o conceptual, ha realizado una formidable y desastrosa faena metafísica: la de esencializar la existencia. En el caso que estamos examinando nos aparece la existencia de la sustancia, identificada con la esencia de ella, en estado todavía incompleto, cuasi potencial, esperando una ulterior actualización, la del modo de existir en sí y por sí, como si se tratara de una esencia abstracta, de un concepto universal.

Y continúa SUÁREZ insistiendo en lo mismo:

«La existencia de la naturaleza sustancial estará completamente terminada cuando se encuentre afectada por el modo de existir por sí; luego este modo completa la razón de sustancia creada; él es, pues, el que tiene razón propia de personalidad o supositalidad. Por eso se dice justamente que es término o modo de la naturaleza según el ser de la existencia, pues, según el ser de la esencia, la naturaleza ya está enteramente completa y no necesita otra determinación, sobre todo cuando se supone que ya está contraída hasta la individuación y la singularidad; por tanto, concebida de esta manera según el ser de la esencia, necesita próxima e inmediatamente (para hablar de acuerdo con nuestro modo de concebir) la existencia, que la haga ente en acto; mas, una vez que es esencia en acto, solo necesita el

52. *Disp.* XXXIV, Sect. IV, n. 23.

53. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

54. I, q. 4, a. 1, ad 3.

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

modo de existir en sí y por sí; por consiguiente, éste es el oficio propio de la supositalidad»<sup>55</sup>.

Todo parece dar a entender que SUÁREZ, después de haber expulsado a la existencia del seno del ente (porque expulsarla es reducirla a esencia), se ha visto finalmente constreñido a admitirla bajo un nuevo nombre: el modo de existir en sí y por sí. Esto por lo que se refiere al caso concreto que examinamos, o sea, la supositalidad. Pero también los otros modos, tanto sustanciales como accidentales, vienen a llenar un cometido semejante, vienen a ocupar el hueco de la existencia correspondiente (sustancial o accidental) volatilizada en un primer momento.

Pero hay más, porque no se trata sólo de una cuestión de nombres: el oficio de la existencia no queda suficientemente suplido por los modos. Y no queda suplido porque SUÁREZ, llevando hasta el final su empeño de reducirlo todo a la inteligibilidad directa, concibe a los modos como otras tantas formas, como otras tantas determinaciones contrahentes del ser, bien que incorporándoles la actualidad existencial en su mismo seno. Así la existencia misma queda especificada o esencializada (entre los modos hay distinción específica o esencial fundada en ellos mismos), y además queda reducida a la mínima expresión, disminuída a más no poder (pues los modos son entidades minúsculas, de casi nula consistencia ontológica). Cabe dudar de si esto es la existencia, el perfectísimo y fecundísimo *actus essendi*.

#### 4. Conclusión.

Este trabajo podría hacerse mucho más largo. Hay otras muchas tesis de la metafísica de SUÁREZ que se podrían examinar aquí con el mismo resultado. Y no sólo de la metafísica, sino también de la lógica, de la cosmología, de la psicología y de la ética. Por no citar más que un ejemplo, ahí tenemos la tesis psicológica del conocimiento intelectual directo del singular material, que rima perfectamente con todo lo que venimos diciendo. Pero no voy a alargarme más. El principio generador de todo el sistema filosófico de SUÁREZ es éste: el ente

55. *Disp. XXXIV, Sect. IV. n. 23.*

es lo inteligible, más todavía, lo directamente inteligible, lo conceptualizable. De aquí deriva todo, de aquí sale todo con un rigor lógico envidiable. El examen que he hecho de la concepción suarista del ente y de las pocas tesis metafísicas escogidas confirma todo esto de modo suficiente.

Frente a ese principio generador, evidentemente tocado de esencialismo, se alza otra distinta concepción del ente: la de Santo TOMÁS. Para éste, ente es, ante todo, lo que existe. La existencia, el *ipsum esse*, juega aquí el principal papel. La inteligibilidad y, sobre todo, la claridad conceptual, queda aquí en un segundo plano; importantísimo también, pero segundo.

La existencia, el *ipsum esse*, de Santo TOMÁS tiene dos notas características. Por una parte es el reino de la excepción, de la contingencia, del caso concreto y particular, fuera de la claridad, la necesidad y la universalidad de las esencias; así es uno de los ingredientes o elementos constitutivos del *modo*, según la terminología de San AGUSTÍN, y queda al margen de la inteligibilidad directa. Pero por otra parte, la existencia es la perfección mayor de las cosas, el acto y la energía fundamental de ellas, y así trasciende todas las limitaciones y pertenece a un orden más elevado de inteligibilidad. La existencia en estado puro, libre de aquellas trabas, retiene en sí, con las suyas propias, todas las ventajas de la esencia, es también esencia y es Dios. Pero la existencia recibida y limitada por una esencia realmente distinta de ella, aunque siga siendo el acto fundamental, lo más divino que hay en el universo, se ve constreñida a aquel estado de excepción y de contingencia, de concreción y particularidad.

Por eso la existencia es, al mismo tiempo, lo máximamente inteligible y lo que no es inteligible más que indirectamente. Es inteligible y máximamente inteligible por lo que tiene de acto y de perfección, y no es inteligible más que indirectamente por lo que tiene en las cosas creadas de excepción a la esencia, de contingencia y singularidad.

Por otra parte, la inteligencia humana es también limitada. Su objeto inmediato y directo son las esencias de las cosas, no la existencia infinita de Dios. Pero ella se halla envuelta y como circundada por el ser, por la existencia, que es su cimiento más profundo. De aquí que también la perciba, ya en

## LA CONCEPCION SUARISTA DEL ENTE

los juicios existenciales, ya en la experiencia (sensible o intelectual); pero sin conceptualizarla, sin abarcarla dentro de una noticia objetiva.

Para terminar pongamos aquí el siguiente texto de Santo Tomás:

«Se llama «ente» a lo que participa de una manera finita del ser [existir], y esto es lo proporcionado a nuestro entendimiento, cuyo objeto es «lo que algo es» [la esencia], como dice Aristóteles. De donde sólo es captable por nuestro entendimiento lo que tiene una quiddidad que participa del ser, mientras que la quiddidad de Dios es el mismo ser, y por eso está sobre nuestro entendimiento»<sup>56</sup>.



56. *In librum de causis*. Prop. VI, lect. VI, n. 175.