

EL SENTIDO BARROCO DE LO REAL EN SUÁREZ*

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: Este artículo tiene como objetivo aclarar la noción suareciana de «realidad». Se defenderá la insuficiencia de las lecturas principales del asunto, que constituyen dos bloques enfrentados: el esencialismo objetivista y el existencialismo. El autor considerará que la reflexión sobre lo real en Suárez está soportada por la unidad paradójica de objetividad y existencia: el peso que tiene la dimensión ontológica, la problemática en torno al *ens qua ens*, impide pensar la realidad desde el plano exclusivo de la creación; pero, al mismo tiempo, lo real guarda una relación necesaria con la existencia. Esta unidad paradójica tiene a su base la tensión entre dos claves barrocas: el mundo considerado como representación, pero sostenida, a su vez, por una clave de bóveda teológica y oculta.

PALABRAS CLAVE: Francisco Suárez; metafísica; barroco; realidad; existencia; objetividad.

The Meaning of Reality in Suárez

ABSTRACT: The aim of this paper is to clarify the notion of 'reality' in Suárez. It is argued the inaccuracy of the two main readings of the topic, which are opposite to each other: the objectivist essentialism and the existentialism. The author contends that the reflection on reality in Suárez is based on the paradoxical unity of objectivity and existence: the importance of the ontological dimension and the issue about the *ens qua ens* do not allow to think reality from the exclusive dimension of creation; but at the same time, reality has a necessary relation with existence. This paradoxical unity is based on the tension between two Baroque keys: the world considered as a representation but sustained, in turn, by a theological and occult keystone.

KEY WORDS: Francisco Suárez; Metaphysics; Baroque; Reality; Existence; Objectivity.

INTRODUCCIÓN

El objetivo fundamental de este trabajo es investigar qué entiende Suárez por «realidad»¹. Las lecturas más importantes sobre el asunto, que serán analizadas en el primer apartado, muestran una tensión entre dos interpretaciones de la metafísica del doctor Eximio, la esencialista y la existencialista. Según la primera, y en su versión más predominante, Suárez habría reducido la realidad a *realitas obiectiva*; según la segunda, la realidad no podría ser pensada en él sin la referencia al plano de la efectividad de lo existente *extra causas*.

A mi juicio, en esta tensión interpretativa se pierde lo más original de la metafísica suareciana: su clave barroca. Suárez constituye un momento fun-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN /AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

¹ Las referencias a la obra de Suárez aparecerán en el cuerpo del texto, salvo que también se citen en el texto de las notas a pie de página. Las citas de las *Disputationes metaphysicae* se harán siguiendo la traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puiggervver: *Disputationes metafísicas*, Gredos, Madrid, 1960-66; usaré las siglas «DM», seguidas por tres números, que indican, sucesivamente, la disputación, la sección y el párrafo.

damental en la historia de la metafísica, que marca el viraje entre la tradición escolástica-medieval y el idealismo ontologista posterior. Efectivamente, si la escolástica medieval, sobre todo en su vertiente tomista, privilegió la existencia en su consideración de lo real, en la modernidad ilustrada, y de forma especial en la ontología kantiana, lo real coincidirá con la objetividad. En cambio, en Suárez, la reflexión sobre lo real está soportada por la unidad paradójica de ambas claves, objetividad y existencia: el peso que en su metafísica tiene la dimensión ontológica, la problemática en torno al *ens qua ens*, impide pensar la realidad desde el plano exclusivo de la creación; pero, al mismo tiempo, lo real guarda una relación necesaria con la existencia. Esta unidad paradójica tiene a su base la tensión entre dos claves barrocas: el mundo considerado como representación, pero sostenida, a su vez, por una clave de bóveda teológica y oculta².

Para demostrar mi tesis, dividiré este trabajo en cuatro apartados en los que trataré de forma sucesiva: 1) las lecturas más importantes de Suárez en el siglo XX en lo que respecta a la noción de «realidad»; 2) la necesaria referencia del objeto adecuado de la metafísica, el *ens qua ens*, al objeto principal, Dios; 3) la ineludible referencia de la noción de *essentia reale* (razón de la entidad) al orden existencial; 4) la distinción entre el ente real y el meramente objetivo o *ens rationis*.

1. LAS INTERPRETACIONES DE LA NOCIÓN SUARISTA DE LA REALIDAD EN EL SIGLO XX

La concepción de la realidad de Suárez ha sido muy discutida en el último siglo³, sobre todo a partir tanto de las interpretaciones esencialista y ontológica impulsadas, respectivamente, por Gilson⁴ y Heidegger⁵; a las que habría que unir la existencialista, desarrollada por algunos de los más importantes suaristas españoles.

En realidad, la lectura ontológica puede ser considerada una variante del esencialismo. Habría un esencialismo fuerte, para el que las esencias consti-

² Pedro Cerezo ha estudiado esta doble clave para el caso de Baltasar Gracián, pero considerando que constituye, a su vez, una característica esencial de la cosmovisión barroca. Cfr. CEREZO, P., «Homo duplex: el mixto y sus dobles», en: GARCÍA CASANOVA, J. F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Universidad de Granada, 2002, p. 406.

³ Para el estudio de las interpretaciones contemporáneas de Suárez es muy recomendable el texto de Costantino ESPOSITO: «Ritorno a Suárez. *Le Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea», en: LAMACCHIA, A. (ed.), *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari 1995, pp. 466-573.

⁴ GILSON, E., *Index scolastico-cartésien*, Alcan, Paris, 1913; *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1981 (1ª ed. 1948); *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1979 (1ª ed. orig. 1949).

⁵ HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Endlichkeit, Einsamkeit, Gesamtausgabe*, vols. 29/30, Klostermann, Frankfurt 1983, pp. 77-78; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Vorlesung Sommersemester 1927), Gesamtausgabe, vol. 24, Klostermann, Frankfurt 1975, pp. 112 y ss. (trad. esp. J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid 2000, pp. 112 y ss.).

tuirían la realidad verdadera de las cosas, y un esencialismo débil, en el que la prioridad de la esencia sobre la existencia tendría un sentido más fenoménico que extramental.

Partiendo de la lectura de Gilson, Víctor Sanz ha llevado a sus últimas consecuencias la acusación de esencialismo respecto de Suárez. A su juicio, éste identificó la realidad con la esencia concebida como posibilidad lógica:

La consideración del estado que la esencia posee en la mente ha sido absorbida, inadvertidamente, por el estado que la esencia posee en sí misma; esta esencia en sí misma no es sino una consideración de la esencia, una esencia pensada, que se ha proyectado a la realidad extramental; es más, se ha hecho de ella la realidad más real, la fuente y origen de lo real⁶.

Entre los suaristas españoles que interpretaron existencialmente a Suárez, destacó José Hellín⁷, quien observó con acierto que era imposible que, dado que sostenía una distinción meramente entre esencia y existencia, defendiera un esencialismo fuerte.

Ahora bien, esto no acababa con las sospechas respecto de un esencialismo débil u ontológico en Suárez. Hellín intentó escapar de ellas restando valor a las primera y segunda disputaciones, en las que Suárez afirmó que el objeto adecuado de la metafísica es la *essentia reale*⁸; y subrayando, a su vez, el peso de la disputación XXXI, que presupone ya una primera distinción en el seno del ente entre lo infinito y lo finito. Continuando esta línea de defensa, Santiago Fernández Burillo ha tratado de desmontar la acusación de esencialismo ontológico intentando mostrar que la metafísica de Suárez es radicalmente creacionista; si bien la creación estaría en un segundo nivel, no constituyendo una verdad que demostrar sino, más bien, una evidencia en la que se apoyaría todo el sistema⁹: «lo específico de la Metafísica de Suárez debe irse a buscar en la noción de creación y de causalidad; no en el concepto precisivo de ente, pues éste es una objetivación, no un objeto real»¹⁰. Si la metafísica se ocupara sólo del *ens qua ens*, sería un saber insípido, pura lógica, no sabiduría. Si es sabiduría es porque trata de Dios.

La argumentación de Fernández Burillo se enfrenta a una dificultad importante: la propia definición del objeto *adecuado* de la metafísica que dio Suárez y la ausencia de la problemática de la creación en la misma, que queda relegada a la discusión en el interior del ente, es decir, fuera del terreno ontológico, aunque constituyendo una cuestión *principal* de la metafísica.

⁶ SANZ, V., *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona, 1989, p. 96.

⁷ HELLÍN, J., «Existencialismo escolástico suareciano», en: *Pensamiento*, 12(1956), pp. 157-178.

⁸ «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» (DM II,4,9).

⁹ FERNÁNDEZ BURILLO, S., «Metafísica de la creación en Francisco Suárez», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 25 (1998), pp. 5-55.

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

Con ello aterrizamos en la interpretación ontológica de Suárez. Efectivamente, Heidegger observó que Suárez resolvía la ambigüedad de la *prima philosophia* aristotélica concebida como onto-teo-logía (bien ciencia del ente en tanto que ente, bien ciencia de Dios) en un sentido inverso al tomista¹¹. Para Tomás de Aquino, la *scientia regulatrix*, en tanto que saber supremo al que puede llegar el ser humano, ha de tener como objeto el *mundus intelligibilis*, al que cabe hacer referencia desde tres perspectivas distintas. En primer lugar, desde el punto de vista de la causación, su objeto más elevado será Dios. En segundo lugar, si definimos la *scientia regulatrix* desde el punto de vista de la abstracción, el objeto más inteligible al que podrá acceder será el de los principios más universales, constituyéndose como conocimiento del *ens qua ens*. Como estos conceptos generales están más allá de la física, la metafísica, así concebida, se llamará *transphysicae*. Por último, esta ciencia puede tener por objeto lo que está libre de materia, pero no por vía abstractiva, como los números o el espacio, sino de forma subsistente o, como dirá Suárez, y esto es sumamente importante, según el ser (*abstrahere a materia secundum esse*). En este caso, el objeto de la metafísica será de nuevo Dios, pero ahora junto a los ángeles.

Heidegger observa que la unidad de la *scientia regulatrix* así considerada es muy débil: sólo se mantiene sobre el hecho de que todo su ámbito está libre de materia, pero mientras que los conceptos están libres de materia por la abstracción, Dios está libre de materia siendo persona absoluta. A partir de aquí, la originaria ambigüedad del planteamiento aristotélico es resuelta en favor de la teología natural: las determinaciones del ser en general sólo alcanzan su sentido profundo referidas al conocimiento de Dios, con lo que la metafísica, como transfísica, queda reducida al estudio de las razones comunes del ente, es decir, tiene un *sentido técnico*¹² en consonancia con su papel en tanto que *ancilla theologiae*. En cambio, Suárez no tiene problemas en equiparar la teología natural con la metafísica entendida como transfísica¹³, y hacerlo además encontrando una coherencia interna entre el orden de la teología natural y el de las verdades metafísicas fundamentales.

Así Suárez ha puesto las bases para la noción de una metafísica como ciencia suprema y *total* que va mucho más allá del sentido técnico tomista, siendo la ciencia que estudia el ámbito total de aquello que está más allá de lo físico, tanto en un sentido ontológico, como en sentido óntico.

¹¹ HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, párrafos 13-14. He tratado el asunto extensamente en «De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las 'Disputationes Metaphysicae' de Francisco Suárez», en: SÁEZ, L., DE LA FIGUERA, J. Y ZÚÑIGA, J. (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007 pp. 65-84.

¹² ESPOSITO, C., o.c., pp. 475-476.

¹³ Ya en la exposición del motivo y plan de las *Disputationes*, Suárez toma nota al respecto: «la Teología divina y sobrenatural precisa y exige esta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica en lugar y puesto que le corresponde» (DM «Motivo y plan de toda la obra»).

Jean-François Courtine ha desarrollado de forma exhaustiva la interpretación ontológica de Heidegger. A su juicio, Suárez, instalándose en la tradición escotista y reelaborándola en gran medida, ha determinado el objeto metafísico desde un ámbito puramente noético¹⁴: ya no es tanto una presencia dada cuanto un objeto representado por una imagen del propio intelecto. Los criterios de verdad que nos permiten referirnos a un objeto tal ya no penden de una *adaequatio* del intelecto a la cosa real subsistente, sino a la que se establece entre el concepto formal y el objetivo: «Conocemos las cosas en tanto que son objetos»¹⁵. Con ello, el *extra nihil* del *aliquid*, adquiere un carácter fundante respecto a su *extra causas*, es decir, respecto a su existir efectivo¹⁶. La oposición más radical será la que se da entre *nihil* y *aliquid*, con lo que el *aliquid* en el sentido de *non-nihil* se constituirá en el primer concepto positivo de la ontología; *la entitas minima*.

El ente concebido de la forma más abstracta y confusa —el objeto de la metafísica— es precisamente lo que no es nada, lo que se define como lo que es «no ser nada», existir *extra nihil* y entendiendo aquí *nihil* en forma lógico-conceptual. Ser «fuera de la nada» es suficiente para estabilizar el objeto de la metafísica, con lo que se ha liberado de la referencia a la existencia. Cuando Suárez dice que el ser posible es el que tiene aptitud para existir, no debemos entender esta aptitud como un poder-ser, sino, en un sentido abstracto, como lo que es *no-nihil* o no-imposible. Con ello la metafísica suareciana se sitúa en un ámbito distinto al de la existencia, anulando, a su vez, toda discusión en torno a un supuesto existencialismo o esencialismo en sentido fuerte, porque la metafísica no trata de lo real-existente, sino de lo real-noético, constituyéndose así en una filosofía primera que fundamenta la posibilidad del saber tras el descubrimiento nominalista de que todo lo existente es estrictamente singular.

Hace ya 15 años publiqué una revisión en esta misma revista en la que recogían estas tres lecturas y me decantaba, sin duda bajo el influjo del magisterio de Courtine, por la lectura ontológica¹⁷. En este transcurso temporal he ido subrayado las impurezas de la misma, hasta el punto de que hoy considero hartamente problemático interpretar la metafísica de Suárez desde una óptica puramente ontológica, en tanto que guarda, como intentaré mostrar, una relación fundamental con el orden existencial. De tal forma que si, por un lado, es cierto, y frente a la interpretación existencialista, que la metafísica de Suárez no puede ser interpretada desde el horizonte exclusivo de la creación, reduciendo la ciencia del ente en tanto que ente a un mero saber técnico *transphysicae*, no lo es menos que en ella lo real sigue siendo pensando desde un estricto plano existencial que, por lo tanto, no permite aún equiparar realidad y objetividad.

¹⁴ COURTINE, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990, pp. 157-194.

¹⁵ *Ibid.*, p. 177.

¹⁶ COURTINE, J. F., «Le projet suarézien de la métaphysique, pour une étude de la thèse suarézienne du néant», en: *Archives de Philosophie*, 42 (1979), pp. 235-274.

¹⁷ BARROSO, O., «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología», en *Pensamiento*, 62 (2006), pp. 121-138.

La cuestión es cómo es posible que Suárez mantenga este doble enfoque sin caer en contradicción. Es lo que intentaré explicar en los siguientes apartados, mostrando que para comprenderlo adecuadamente es preciso no perder nunca de vista que la esencia solo es real si abstrae de la materia según el ser.

2. LA DIFERENCIA ENTRE EL OBJETO ADECUADO Y PROPIO DE LA METAFÍSICA

Suárez da comienzo a las *Disputationes Metaphysicae* preguntándose cuál es el objeto adecuado de la metafísica. Rechaza que pueda ser Dios, lo que le lleva a una consideración fracturada de la disciplina: «Dios queda contenido en el objeto de esta ciencia como el objeto primero y principal, pero no como el objeto adecuado» (DM I,1,11). Ello se debe a que hay razones comunes a las sustancias materiales y las inmateriales que, en cuanto tales, solo pueden ser tratadas por la metafísica, y en el caso de que fueran las inmateriales su objeto adecuado, ello no sería posible. De esta forma, y gracias a la analogía de atribución intrínseca (DM II,2,14), Dios queda subsumido en una razón de objeto que incluirá también a las criaturas. Por supuesto, Suárez se cuida mucho de que ello implique la postulación de alguna entidad por encima de Dios: «Ni se requiere tampoco para constituir semejante objeto adecuado que incluya bajo sí a Dios, que exista alguna cosa o alguna razón de ente que sea por naturaleza anterior a Dios, sino que es suficiente que se dé según la abstracción o consideración del entendimiento» (DM I,1,13). La razón de ente es anterior a Dios sólo en el orden de la *universalitate praedicationis*, no en el de la naturaleza, el de la causalidad o el de la subsistencia.

Además, como hemos indicado, aunque la razón de ente es el objeto adecuado de la metafísica, Dios y las sustancias inmateriales seguirán siendo su objeto propio: «ningunas otras caen por sí y por propias razones bajo el objeto de esta ciencia» (DM I,1,15). La operación de exclusión de la materia es tan tajante que el alma humana, por constituir «una forma natural que dice esencial orden a la materia» (DM I,2,29), quedará «relegada a la última y más perfecta parte de la filosofía natural» (DM I,2,20). He aquí otro momento importante de distancia respecto del ontologismo moderno: en ningún caso puede incluir una antropología ni, por supuesto, una filosofía de la naturaleza. Como *sapientia*, se hará cargo de sus objetos de estudio, pero sólo hecha completa abstracción de la materia:

No es necesario que la ciencia que estudia una razón universal descienda en particular a todas las cosas que se contienen bajo la misma, sino sólo a aquellas que participan de la misma razón de cognoscible o del mismo grado de abstracción (DM I,2,22).

Con lo dicho podemos comprender mejor la unilateralidad de las interpretaciones existencialista y ontológica de Suárez: la existencialista privilegia el objeto propio de la metafísica, restando importancia al adecuado; la ontológica procede justo de forma inversa. En favor de la lectura ontológica,

es obvio que la definición del objeto adecuado que propone Suárez constituye, como hemos visto, una importante inversión respecto al planteamiento tomista, un privilegio de lo ontológico respecto de lo teológico. Pero dicho esto, no podemos dejar de señalar la siguiente afirmación, enfatizada por el propio Suárez: «*Si no hubiese otra sustancia superior a las materiales, la filosofía natural sería la primera y no sería necesaria ninguna otra ciencia*» (DM I,1,15).

La lectura ontológica ha tendido a ver la distinción suareciana entre el objeto propio y adecuado de la metafísica como un residuo teológico que podría ser eliminando sin mayores problemas. Pero si ignoramos esta diferencia y, con ello, el peso que Dios tiene como objeto propio de la metafísica, ésta dejaría de tener sentido. Suárez lo expresa con rotunda claridad:

quitada esta sustancia, se arrebataría justamente el objeto adecuado y el propio de la filosofía primera, porque no sólo desaparecería la sustancia inmaterial, sino también todas las razones de ente o de sustancia, comunes a las cosas materiales e inmateriales, y, en esta hipótesis, al no haber ningunos entes inmateriales, tampoco habría ningunas razones de ente que prescindiesen de la materia según el ser y, por consiguiente, no habría necesidad de ninguna ciencia distinta (DM I,1,15).

Suárez define el *abstrahere a materia secundum esse* como «poder existir verdadera y realmente en la naturaleza sin materia» (DM I,1,16). Por ello, la razón general de entidad puede ser el objeto adecuado de la metafísica si y sólo si existen seres inmateriales. Sólo de esta forma se puede decir que la razón de ente abstrae de la materia según el ser. En caso contrario, dicha razón no sería más que una mera abstracción de la razón, *ens rationis*, y no puede haber ciencia basada en meras razones, es decir, sin un referente existencial.

Efectivamente, Suárez, a propósito de si la metafísica puede ser llamada *sapientia*, no olvida que, aunque

el ente, en cuanto tal, considerado exclusivamente, a pesar de que bajo la razón de objeto cognoscible sea suficientemente perfecto en virtud de su abstracción, sutileza y trascendencia, sin embargo, en cuanto ser real, tiene una perfección mínima, ya que esta es mayor en los entes determinados (DM I,5,15).

Por lo que la metafísica, si tuviera por objeto sólo la noción de ente, *non erit satis sávida scientia*; sería una ciencia insípida, sobre todo si la comparamos con aquella que tratara de un objeto tan noble como Dios. Pero, matiza Suárez,

tal conocimiento de Dios exacto y demostrativo no puede obtenerse a través de la teología natural si no se conocen primero las razones comunes de ente, sustancia, causa y demás, ya que a Dios no lo conocemos nosotros más que por sus efectos y a través de razones comunes, de la que se excluye la imperfección añadiendo negaciones. Y por esto es imposible que la metafísica sea sabiduría en el último sentido, si no lo es también en el primero (DM I,5,15).

Si de ontología queremos hablar, no podemos perder de vista que ésta en Suárez es una «ontología impura»¹⁸, donde aún el ámbito óntico-creacionista está fundando el orden ontológico-trascendental. Dicho de otra forma, una consideración puramente trascendental, en el sentido moderno del término, es aún imposible en Suárez: la referencia al orden trascendente sigue siendo fundamental. Es cierto que, en la medida en que la razón de este aparece como el objeto adecuado de la metafísica, y frente a lo que sostiene la lectura existencialista, la ontología trascendental empieza a hacerse un hueco, pero en Suárez aún es necesario un aseguramiento trascendente del orden trascendental.

Creo que con ello queda demostrado que para Suárez la realidad no puede ser pensada de forma independiente a la existencia, sino que, al contrario, guarda una relación ineludible con ella. Así, parece aclararse qué significa «real» en el *ens in quantum ens reale* (DM I,1,26), que finalmente constituirá el objeto adecuado de la metafísica, y en la *essentia reale*, razón formal de dicha entidad concebida en su sentido nominal. A ella vamos a referirnos en el siguiente apartado.

3. LA REALIDAD DE LA ESENCIA REAL

Suárez comienza la segunda disputación, que tiene como objetivo aclarar la noción de «ser», afirmando que se trata de explicar su *razón esencial*, «ya que la existencia del ser es algo de por sí tan claro, que no necesita explicación alguna» (DM II, introducción). Tras esto, procede a distinguir entre los conceptos formal y objetivo de ser:

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 (...). Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que propia o inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal» (DM II,1,1).

Mientras que el concepto formal es siempre verdadero, el objetivo «no es siempre una verdadera cosa positiva» (DM II,1,1). Suárez está pensando en los *entia rationis* (a los que volveremos en el siguiente apartado), que sólo existen objetivamente en el entendimiento. Dicho esto, afirma que lo que está buscando es el concepto objetivo de ente.

La unidad del concepto objetivo está asegurada por el concepto formal del que procede y no por la realidad: «no es uno con unidad real, es decir, numérica o entitativa, ya que es patente que tal concepto es común a muchas cosas» (DM II,2,8). Ello significa que «tal como existe en la realidad misma (*in re*), no es algo realmente distinto (*ex natura rei distinctum*) y preciso de los inferiores en que existe» (DM II,3,7).

¹⁸ Cf. FORLIVESI, M., «Ontología impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez», en: Vv.AA., *Francisco Suárez: 'Der ist der Mann'. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Facultad de Teología Vicente Ferrer, Valencia, 2004, pp. 161-207.

Hechas estas aclaraciones, Suárez constata la ambigüedad propia del término *ens*:

se toma a veces como participio del verbo ser, y en este sentido significa el acto de existir como ejercicio, 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 (DM II,4,3).

Para aclarar lo que quiere decir pone el ejemplo del 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 (DM II,4,3). De esta forma llega a su noción de *essentia realis*: «si el ente se toma 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» (DM II,4,5).

Para profundizar en el asunto, se refiere a la tradicional doble razón de la esencia: «en relación con los efectos o propiedades de la cosa, o en orden a nuestro modo de concebir y habla» (DM II,4,6). En el primer caso estamos ante la *natura*: «la esencia de una cosa es el principio primero y radical e íntimo de todas las acciones y propiedades que le convienen». En el segundo caso estamos ante la *quidditas*: «la esencia de una cosa es la que se expresa mediante la definición».

A mi juicio, la esencia real implica ambas nociones de esencia o, dicho de otra forma, señala a la quiddidad, pero si bien sólo a la real: al universal en cuanto se refiere a una naturaleza, a la esencia de una cosa real. Además de este tipo de quiddidad real hay otra que no lo es: podemos hacer definiciones de cosas que no guardan relación con las naturalezas; así, por ejemplo, puedo definir un triángulo.

Desde esta distinción, podemos entender por qué Suárez, al especificar el *realis* de la esencia real, apunta a dos razones, claramente paralelas a esta doble noción de esencia. En primer lugar, esencia real es la que en sí no envuelve contradicción alguna, no es mera ficción del entendimiento» (DM II,4,7). Pero, además, es el «principio o raíz de operaciones o efectos reales». A mi juicio, el primer aspecto debe ser comprendido incluyendo siempre el segundo. Por ello es erróneo interpretar, como hace la lectura ontologista de Suárez, aquel «no envolver contradicción» desde un punto de vista meramente lógico.

Nuestra interpretación se reafirma si tenemos en cuenta que Suárez refiere una tercera razón de esencia real: «puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual» (DM II,4,6). Si bien esta última razón debe ser tratada con mucho cuidado, ya que, a juicio de Suárez, va más allá de lo que podemos decir desde la metafísica y la razón natural, introduciéndonos en el terreno de la teología dogmática; aunque eso no es impedimento para que podamos decir que «esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente» (DM II,4,7). De nuevo, la referencia al orden existencial es ineludible.

Si de esencia queremos hablar, y pensando en qué es la criatura en Dios antes de que exista *extra causas*, deberíamos hacer referencia a una esencia «ya siempre determinada a una existencia actual» (DM IV,2,14). Costantino Esposito nos ofrece una explicación excelente del asunto:

El ente como esencia o quiddidad real implica constitutivamente una *aptitudo ad existendum*, en la que el no ser todavía en acto manifiesta, más que una falta de ser, una virtualidad actual. La *aptitudo* es la forma en la que el acto de existir, aunque solo en sentido virtual (no todavía realizado o *exercito*) constituye la dimensión o la tendencia intrínseca del ente en cuanto tal. Y, por consiguiente, si se debe decir que *ens*, en sentido actual, es un 'predicado esencial' solo del ente infinito (a cuya esencia le compete necesariamente el existir), se puede decir, sin embargo, que *ens* es un 'predicado esencial' también de los entes finitos, si bien solo en un sentido aptitudinal¹⁹.

La esencia, así concebida, no se opone a la existencia; ya sea actual o aptitudinalmente, siempre en *esencia existente*²⁰. Sólo de esta forma podemos comprender las siguientes palabras de Suárez: «la esencia de la criatura, es decir, la criatura misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada» (DM XXXI,2,1). Esta afirmación será matizada un poco más adelante al afirmar que la esencia de la criatura, antes del acto de creación, no posee «un verdadero ser real distinto del ser de Dios» (DM XXXI,2,3).

Habiendo llegado aquí, y dejando claro que el tratamiento rebasa con mucho un enfoque estrictamente ontológico, Suárez reconoce que aún no ha quedado claro «qué clase de entidad es la de la esencia real cuando no existe actualmente» (DM II,4,7), aplazando la cuestión al momento en que se presente la primera división del ser en creado e increado, ya que «estas cuestiones son casi exclusivas del ente creado y requieren una prolija explicación».

Creo que el error fundamental de la interpretación ontológica del concepto suareciano de *essentia reale* ha consistido en equiparar la *in potentia vel aptitudine* con el *no nihil, es decir*, lo no imposible en el sentido lógico del término. Lo cual parece insostenible a la luz de todo lo que hemos visto. La esencia real refiere a la naturaleza, que, en el ámbito de la criatura, es principio de opera-

¹⁹ ESPOSITO, C., «Suárez, filósofo barroco», en: *Cauriensia*, XII (2017), p. 39.

²⁰ La lectura ontológica de Suárez, en cambio, se deshace de esta referencia de la esencia a la existencia, reduciéndola al ámbito de lo posible lógicamente, a lo meramente pensable. En tal caso, el fundamento trascendente de la esencia, su referencia a la capacidad productiva de Dios, deja de ser necesaria. Es lo que ocurre en la lectura de Pierre Aubenque: «El acto creador de Dios, el paso de la esencia real a la esencia actual, está subordinado a la realidad de la esencia, es decir, a su pensabilidad por el entendimiento de Dios; pero también por todo entendimiento, si es verdad que la *realitas* no puede ser ya definida por referencia a la existencia que la actualiza sino por oposición a la nada (*nihil*), es decir, a lo impensable. La realidad en el sentido de la determinación esencial, tal como es representada, basta para fundar la entidad del ente o, lo que es lo mismo para Suárez, de la *res*». AUBENQUE, P., «Suárez y el advenimiento del concepto de ente», en: *Logos*, 48 (2015), p. 17.

ciones vitales, y es obvio que las posibilidades meramente lógicas no pueden ser principio de operaciones vitales. Las naturalezas reales son aquellas que existen o pueden existir, es decir, tienen aptitud para existir, siendo más que posibilidades lógicas. De nuevo, la realidad en Suárez es pensada en orden a la existencia, bien actual, bien aptitudinal.

A mi juicio, el error de la interpretación ontológica tiene su origen en una comprensión inadecuada de la forma y razones por las que Suárez rechaza el esencialismo en sentido fuerte²¹ y la distinción real de esencia y existencia, asumiendo, en consecuencia, cierta forma de nominalismo conceptual.

Suárez considera incuestionable que «todas las cosas que hay en el mundo son individuos», luego, «repugna la existencia en las cosas de ente alguno verdadero que no sea individuo y singular» (DM VI,1,1). Con ello, rechaza la distinción real escotista entre la naturaleza y el individuo. Entre ellas sólo hay una distinción de razón. Tampoco cree, de nuevo contra Escoto, que haya una única unidad formal de la que participen todos los individuos, sino una para cada individuo, de tal forma que la unidad formal, más allá de la de los individuos, no es «verdadera unidad real, sino sólo según cierta conveniencia o semejanza» (DM VI,1,2).

Suárez distinguirá entre el universal que está en la cosa misma expresando su naturaleza y la razón de universalidad; la universalidad según las *intentiones logicales* o *secundis intentionibus* (DM LIV,6,8-9). Y afirmará que, «en cuanto a la realidad significada, los universales son entes reales» (DM VI,7,2). No así la razón misma de universalidad, que puede referir a entes de razón, como cuando decimos que «el género, considerado intencionalmente en segundo (grado), es un universal específico o común a muchos géneros distintos sólo numéricamente en la intención o razón de género» (DM VI,7,2). Solo «son entes reales aquellos universales que pueden ser abstraídos por una operación directa del entendimiento» (DM VI,7,2).

4. EL ENTE DE RAZÓN Y LA DIFERENCIA ENTRE REALIDAD Y OBJETIVIDAD

Aunque el *ens rationis*²² no forma parte ni del objeto adecuado ni, por supuesto, del propio de la metafísica, Suárez se ve obligado a darle un tratamien-

²¹ Suárez rechaza que los universales estén separados de los singulares. En referencia a Platón, escribe: «no estableció las ideas movido por nuestro modo de concebir, definir o conocer las cosas universalmente, pues en orden a esto, nada vale las ideas tal como están en la mente de Dios, puesto que nosotros ni las concebimos a ellas ni las definimos; y si por un imposible no existieran tales ideas, los universales podrían ser concebidos por nosotros de igual modo» (DM VI,2,3). De la misma forma, rechaza el «universal metafísico», es decir, *ante rem* (DM VI,8,3).

²² Para un tratamiento más exhaustivo de esta problemática, remito a mi artículo: «Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28 (2011), pp. 135-161.

to específico en la última de sus *Disputationes*. La razón de tal inclusión está en que estos entes constituyen una especie de cuasi-transcendentales, en el sentido kantiano de condición de posibilidad del conocimiento, en tanto que las ciencias necesitan recurrir a ellos para desarrollarse de forma adecuada:

la tarea del metafísico exige explicar los puntos generales y comunes a los entes de razón. En efecto, el conocimiento y ciencia de los mismos es necesario para las disciplinas humanas, ya que sin ellos apenas podemos hablar ni en metafísica, ni tampoco en filosofía (natural), ni mucho menos en lógica, y (...) tampoco en teología (DM LIV, motivo, 1).

Si la metafísica se hace cargo de los principios generales de todas las ciencias, necesariamente ha de abordar un ente, el de razón, cuyo recurso es fundamental para que éstas alcancen su verdad. No podemos olvidar, además, que el ente de razón guarda cierta analogía con el *ens qua ens*.

Pero entonces, dado que el ente de razón ha de ser abordado por la metafísica, ¿por qué no incluirlo en ella como un miembro de pleno derecho? ¿Por qué no englobarlo analógicamente en la noción del *ens qua ens*?²³ De nuevo, ello solo puede ser explicado por la vocación ineludiblemente existencial de la metafísica suareciana, que hace que la analogía entre ambos sea tan débil que no es posible dar con un concepto común al ente de razón y al real.

Por ello, el *ens rationis* aparece como un elemento fundamental para entender la necesaria referencia de la realidad a la existencia y la consecuente imposibilidad de reducirla, de nuevo, a objetividad: lo que está objetivamente en el entendimiento a veces tiene «un verdadero ser real» y a veces «*tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*» (DM LIV,1,6), aunque sea pensado a modo de ente. Ser sólo objetivamente en la razón no es, en realidad, ser. Al ente de razón «le repugna el ser»; es decir, no es posible existencialmente.

A la hora de pensar en los entes de razón importantes para el desarrollo científico y desde los supuestos de una ciencia concebida aristotélicamente a partir de los grados de abstracción de la materia, Suárez privilegiará las relaciones de razón (como las relaciones de universalidad) respecto de las negaciones (como la sucesión numérica de la aritmética o el espacio de la geometría). Tal privilegio no responde sólo al mayor valor instrumental de las relaciones de razón para las ciencias, sino también a su mayor proximidad a la realidad. Las negaciones, en tanto que meras carencias y aunque también sean basales para el desarrollo científico, no tiene un sujeto en acto y por lo tanto tampoco fundamento *in re*. En cambio, las relaciones de razón se fundan directamente en lo real (con fundamento *in re*), contribuyendo por ello, y de una manera más directa que las negaciones, al conocimiento.

²³ Jean-Luc Marion observa que, si bien por razones escolásticas y en tanto que es una nada, Suárez no puede incluir con pleno derecho al *ens rationis* en la metafísica, es también una razón escolástica, la asunción del principio de analogía y la consecuente analogía de tal ente con el ente real, lo que permite su tratamiento. Cfr. MARION, J. L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, París 1986, pp. 109-110.

Es interesante subrayar que, aún su fundamento *in re*, las relaciones de razón, al igual que el resto de los entes de razón, tiene en Suárez su origen en la imperfección humana. Estos entes de razón «sirve de alguna manera para las ciencias y para los conocimientos de las cosas tal como pueden darse en los hombres» (DM LIV,4.2). Aquí, el «tal como pueda darse en los hombres» se refiere a «la imperfección de nuestro entendimiento; en efecto, por no poder algunas veces conocer las cosas tal como son en sí, las concibe por comparación de una con otra, formando de esta suerte relaciones de razón donde no hay verdaderas relaciones» (DM LIV,1,8).

En este punto, y para comprender mejor lo que se desprende respecto de la noción de «realidad» suareciana a partir de su tratamiento de los entes de razón, es interesante la comparación con Descartes, quien sí que llegará a concebir la realidad como objetividad²⁴.

En primer lugar, al situar los objetos de las matemáticas en el ámbito de las negaciones y despreciar su valor para la filosofía natural, pensada abstractivamente, Suárez se halla en las antípodas de la importancia que Descartes atribuirá a las matemáticas. Frente a éste, establece una diferencia radical entre la metafísica y las matemáticas: mientras que, como hemos visto, la metafísica abstrae de la materia, tanto sensible como inteligible, según el ser, con lo que «las razones de ente que considera se hallan en la realidad sin materia», la abstracción que las matemáticas hacen de la materia sensible es sólo «según la razón» (DM I,2,13). La ineludible unión de realidad y existencia impiden a Suárez pensar en las matemáticas como una ciencia capaz de ampliar el conocimiento humano, y le obligan a establecer una tajante separación, inexistente en Descartes, entre el ámbito de la implicación lógica y el de la relación causal. Por ello, aunque las matemáticas pudieran parecer, debido a su certeza, las ciencias más perfectas, incluso «la filosofía natural es más noble que las matemáticas, aunque sea menos cierta, debido a la nobleza de su objeto» (DM I,5,32).

Por otro lado, al ligar la objetividad (que no tiene correspondencia existencial, es decir, que no ha sido creada y situada extra causas) a la imperfección humana, Suárez descarta la posibilidad de pensarla desde el horizonte de las ideas eternas; es decir, de pensar que hay ideas producidas por Dios que rigen el mundo y a las que tenemos acceso racional.

Si bien en cierto, como ha observado Marion²⁵, que, para Suárez, Dios conoce los entes de razón, ello se debe no a su valor intrínseco de realidad, sino a que obviamente Dios lo conoce todo, incluidas las imperfecciones y artificios del ser humano (DM LIV,2,19-25). Las estrategias humanas de conocimiento de la realidad no tienen nada que ver con la verdadera razón del mundo. En cambio, en el caso de Descartes, aunque las ideas eternas fueron creadas libremente por Dios, una vez que fueron creadas, éste no puede regir el mundo existente

²⁴ He defendido esta tesis en mi artículo «La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2022), pp. 203-213.

²⁵ MARION, J. L., o.c., pp. 109-110.

más que de acuerdo a ellas. Este es el caso de las verdades matemáticas, ideas eternas que ordenan la creación y el funcionamiento del mundo físico. Con ello, Descartes salva la distancia que había en Suárez entre la idea humana y el ejemplar divino, ahora las ideas expresan una misma realidad clara y distinta, tanto para el hombre como para Dios.

CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos mostrado desde diversos puntos de vista que no es adecuado identificar en Suárez, como pretende la interpretación ontológica de su metafísica, la realidad con la objetividad. Al mismo tiempo, parece claro que, al definir el objeto adecuado de la metafísica como el *ens qua ens*, Suárez supera los límites de una metafísica estrictamente creacionista. Se trata de una metafísica que, sin identificarse aún con el ontologismo moderno, va más allá del sentido meramente técnico de la *transfísicae* tomista.

El ontologismo sólo se realizará cuando se lleve a cabo la identificación de lo posible y lo potencial, cosa que, como hemos demostrado, no ocurre en Suárez, para quien aquello que puede llegar a ser actual en el orden de la existencia no es lo posible, sino lo potencial. Lo posible se halla en el orden lógico y no en el existente; lo que Suárez llama «aptitud para existir» no es mera posibilidad lógica. No hay coincidencia entre ambas, como muestra el hecho de que haya cosas posibles racionalmente pero que, al mismo tiempo, no pueden estar fuera de las causas, como ocurre con la noción nominal de ente.

Suárez, manteniendo lo que podríamos calificar como el «prejuicio existencial» propio de la escolástica, no pudo asumir la validez de una ciencia que moviéndose en el terreno de lo posible lógico pudiera alcanzar la dignidad propia de la filosofía primera. Ello impidió el salto definitivo de la metafísica a la ontología. Dicho de otra forma, para Suárez, como para toda la tradición de origen aristotélico, para que una ciencia sea tal, ha de tener unidad de objeto *real*. Por ello, en el hipotético caso de que no existieran sustancias inmateriales, no tendría sentido una metafísica más allá de la física. Dicho de otra forma, una consideración puramente trascendental, en el sentido moderno del término, es aún imposible en Suárez; la referencia al orden trascendente sigue siendo fundamental. Es cierto que, en la medida en que el *ens qua ens* aparece como el objeto adecuado de la metafísica, la ontología trascendental empieza a hacerse un hueco, pero en Suárez aún es necesario un aseguramiento trascendente del orden trascendental. Suárez produjo una metafísica singular, barroca, que en ningún caso puede ser reducida, como han hecho las lecturas heideggerianizantes, a mero precursor del ontologismo alemán posterior²⁶.

²⁶ A esta misma conclusión llega José María Felipe Mendoza, aunque atendiendo a razones distintas. Cfr. MENDOZA, J. M. F., «Sobre los nombres de la filosofía primera en el proemio a las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez», en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 25 (2018), p. 171.

Lo propio de la metafísica barroca es estar sustentada en una doble clave: el mundo comprendido como representación y lo teológico como fundamento, pero ahora presente sólo de forma ambigua o velada. Este es el caso del *deus absconditus* de Baltasar Gracián. Desde luego, hablar de un Dios escondido en Suárez parece poco plausible si tenemos en cuenta que en su obra se respira lo teológico por todos lados. Pero no deja de ser cierto que en su definición de la *essentia reale*, la clave teológica aparece en un segundo plano, aunque siempre necesario para evitar la reducción de la aptitud para existir a la posibilidad lógica²⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubenque, P. (2015) «Suárez y el advenimiento del concepto de ente», en: *Logos*, 48, pp. 11-20.
- Barroso, O. (2006). «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología», en: *Pensamiento*, 62, pp. 121-138.
- Barroso, O. (2007). «De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las “Disputationes Metaphysicae” de Francisco Suárez», en: Sáez, L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 65-84.
- Barroso, O. (2011). «Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28, pp. 135-161.
- Barroso, O. (2022). «La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39, pp. 203-213.
- Cerezo, P. (2002). «*Homo duplex*: el mixto y sus dobles», en: García Casanova, J. F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada: Universidad de Granada.
- Courtine, J. F. (1990). *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF.
- Courtine, J. F. (1979). «Le projet suarézien de la métaphysique, pour une étude de la thèse suarézienne du néant», en: *Archives de Philosophie*, 42, pp. 235-274.
- Esposito, C. (1995). «Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea», en: Lamacchia, A. (ed.), *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*. Bari: Levante Editori, pp. 466-573.
- Esposito, C. (2017). «Suárez, filósofo barroco», en: *Cauriensia*, XII, pp. 25-42.
- Fernández Burillo, S. (1998). «Metafísica de la creación en Francisco Suárez», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 25, pp. 5-55.

²⁷ Esposito, a su manera, también ha hecho referencia a esta doble clave: «El orden trascendental del que hablamos aquí tiene un doble registro: es un principio universal o transgenérico, pero también principio de la posibilidad última de los entes. Si bien en Suárez, por un lado, la metafísica —la *scientia transcendens* que tiene como objeto suyo el concepto generalísimo de *ens ut sic*— es condición de posibilidad noética de la teología (entendida como teología natural o filosófica), de otra parte, la teología (revelada) es la secreta condición de posibilidad de la metafísica en su totalidad». ESPOSITO, C., «Suárez, filósofo barroco», p. 40.

- Forlivesi, M. (2004). «Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez», en: VV. AA., *Francisco Suárez: 'Der ist der Mann'. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*. Valencia: Facultad de Teología Vicente Ferrer, pp. 161-207.
- Gilson, E. (1913). *Index scolastico-cartésien*. Paris: Alcan.
- Gilson, E. (1981). *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, Paris (1ª ed. 1948).
- Gilson, E. (1979). *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa (1ª ed. orig. 1949).
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Vorlesung Sommersemester 1927)*, Gesamtausgabe, vol. 24. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Gesamtausgabe, vols. 29/30. Frankfurt: Klostermann.
- Hellín, J. (1956). «Existencialismo escolástico suareciano», en: *Pensamiento*, 12, pp. 157-178.
- Marion, J. L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF.
- Mendoza, J. M. F. (2018). «Sobre los nombres de la filosofía primera en el proemio a las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez», en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 25, pp. 157-172.
- Sanz, V. (1989). *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*. Pamplona: Eunsa.
- Suárez, F. (1960-66). *Disputationes metafísicas*. Madrid: Gredos.

Universidad de Granada
Departamento de Filosofía II
obarroso@ugr.es

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]