

# EN TORNO A LA ORIGINALIDAD ONTOLÓGICA DE LA METAFÍSICA DE FRANCISCO SUÁREZ\*

PABLO PÉREZ ESPIGARES  
Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: Este trabajo tiene como objetivo principal aclarar el estatuto de la metafísica de Francisco Suárez, mostrando cómo desde su sistematicidad abre el camino a la ontología trascendental sin por ello desplazar a Dios como clave de bóveda de todo el conjunto, aspectos en los que radica la particular modernidad de su planteamiento. Igualmente, se aborda la noción de potencia obediencial para perfilar el carácter barroco de su pensamiento y poner de manifiesto cómo su propuesta metafísica es la que sostiene filosóficamente la posición defendida por Suárez en las controversias que se dieron en su época.

PALABRAS CLAVE: Suárez; metafísica; ontología; libertad; potencia obediencial.

## *On the ontological originality of Francisco Suárez's Metaphysics*

ABSTRACT: The aim of this paper is to clarify the suarezian conception of Metaphysics, focusing on the way how, due to its internal imbrication and systematicity, it developed a new path known as transcendental ontology. Despite the latest criticisms, in the suarezian ontology God still embodies the key figure and central notion of the whole system, lying here the so-called modernity of his thought. Secondly, we study the notion of obediencial potency, trying to show Suárez's baroque character and to remark that his metaphysics gives philosophical ground to the theses he defended during the controversies of the sixteenth century on the free will.

KEY WORDS: Suárez; Metaphysics; Ontology; Free will; Obediencial potency.

## 1. FRANCISCO SUÁREZ, PENSADOR DE LA CONTRARREFORMA

La filosofía moderna que va cobrando forma entre los siglos XVI y XVII nace, hasta cierto punto, como reacción a los excesos formalistas de la Escolástica. El Humanismo renacentista y la Reforma protestante suponen la reconfiguración de las coordenadas filosóficas desde las que pensar el mundo, colocándose el ser humano en el centro de un sistema cuyas claves se conocen y explicitan a través de una reflexión sobre su propia condición. La conciencia del sujeto es la piedra de toque para el mismo conocimiento de Dios y del mundo, cuyo vínculo hasta ese momento había centrado los esfuerzos intelectuales de la filosofía escolástica, abordándolo desde las claves propias de la metafísica del ente heredada de Aristóteles, centrada en el estudio de las cosas y sus propiedades. Ésta, en efecto, va cediendo ante los motivos y preocupaciones antropológicas, gnoseológicas, morales o religiosas asociadas al Humanismo y a la Reforma y que filosóficamente dará lugar a la moderna metafísica de la

---

\* 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.

subjetividad. A pesar de la ruptura con la tradición religiosa encarnada por el protestantismo y del desprecio por la filosofía y la razón especulativa de las que hacía gala Lutero, el olvido de las fuentes clásicas no fue total, de hecho, las ediciones griegas y latinas de Aristóteles, así como de sus comentaristas, siguieron reeditándose en territorio alemán.

En este contexto, el Concilio de Trento (1545-1563) constituye un acontecimiento decisivo desde el punto de vista religioso y cultural. Por lo general, suele exagerarse su carácter reactivo y defensivo, sin subrayar la profundización y desarrollo del dogma católico que supuso, y también —que es lo que aquí interesa subrayar— el impulso que imprimió a la renovación de la Escolástica<sup>1</sup>. Entre las conclusiones más importantes desde el punto de vista dogmático están la interpretación de las Sagradas Escrituras reservada a la Iglesia católica, la reafirmación de la presencia real y sustancial de Cristo en el Sacramento de la Eucaristía, la justificación de la salvación y la gracia por las obras y no sólo por la fe, la necesidad de determinadas ceremonias y usos litúrgicos, el mantenimiento sin abuso de las indulgencias o el establecimiento de la Vulgata de San Jerónimo como texto oficial. Por otro lado, la declaración de Tomás de Aquino como doctor de la Iglesia en 1567 y la publicación de la Opera Omnia en 1570 de la mano de Pío V, propiciarían que la doctrina del Doctor Angélico se estableciera durante la llamada *Contrarreforma* como referente filosófico y teológico para responder al desafío protestante. Por ello es comprensible que fueran los dominicos quienes en principio encabezaron la renovación filosófica a la que nos referimos, con la obra metafísica de Diego Mas como referente.

No obstante, sería otra orden la que sobre todo impulsaría la nueva filosofía escolástica. La Compañía de Jesús, fundada en 1534 y aprobada por el papa Paulo III en 1540, contribuyó decisivamente al «espíritu de la Contrarreforma», en el que se conjugan dos factores contrapuestos en apariencia: la oposición al protestantismo y un intento de salvar lo máspreciado del Renacimiento. Se sabe que la aportación de los jesuitas españoles, especialmente de Diego Laínez, al Concilio de Trento fue crucial en la cuestión de la justificación, donde lo que estaba en juego era el papel de la libertad y de la voluntad en la historia humana: al salvaguardar ésta por la función otorgada a las obras, los jesuitas ayudaron a forjar la conciencia del hombre moderno. Con Coimbra y Salamanca como universidades punteras, la filosofía y la metafísica españolas del siglo XVI encuentra en los jesuitas Pedro da Fonseca y en Francisco Suárez dos representantes clave, cuyo influjo llegó hasta la Alemania protestante.

<sup>1</sup> Véase PRIETO LÓPEZ, L., «Suárez, la escolástica y el nacimiento de la ontología», en: *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 7, nº 8: 2001. Del mismo autor puede leerse PRIETO LÓPEZ, L., *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, BAC, Madrid 2013, pp. 209-236. Sobre este punto, puede consultarse también ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, 5 vols., Espasa-Calpe, Madrid 1979. Los capítulos dedicados al Renacimiento, a la Escolástica y a Suárez en particular en el tomo II (especialmente, pp. 606-632), así como la sección dedicada al Barroco en el tomo III (especialmente, caps. 2 y 3) constituyen una magnífica introducción para lo que aquí tratamos.

Las *Disputaciones Metafísicas* (1597) de Suárez, cuya articulación y composición analizaremos más adelante, son una confluencia ejemplar entre la Edad Media y la Edad Moderna. Al igual que la filosofía de los jesuitas de la época, su obra parte de un renovado aristotelismo acorde con el carácter humanista de la Orden y se inscribe doctrinalmente dentro del tomismo. No obstante, la originalidad de Suárez lo lleva a considerar siempre respetuosa, pero selectivamente las opiniones de Santo Tomás, confrontándolas con las aportaciones de Avicena, Enrique de Gante, Escoto y Ockham.

La influencia de los jesuitas a partir de la segunda mitad del siglo XVI en la enseñanza de los países católicos fue determinante, en particular en las orientaciones para la enseñanza de la filosofía, como puede apreciarse tanto en las *Constituciones* de la Compañía de 1540, donde se establece el seguimiento de la doctrina aristotélica, y también en la *Ratio studiorum*, el plan de estudios de la Orden, en cuya elaboración intervino el mismo Suárez. En ese sentido, el reconocimiento y la reputación de su figura fueron extraordinarias en toda Europa, y como prueba de ello las 17 ediciones que aparecen de las *Disputaciones* entre su publicación en 1597 y 1636, muestra inequívoca de la presencia de su pensamiento en el ámbito académico universitario, tanto católico como protestante, donde la enseñanza de la metafísica acaba ajustándose prácticamente con el planteamiento suareciano. Si tenemos en cuenta la contribución del Eximio al desarrollo de la metafísica como *ontología*, punto en el que nos centraremos aquí, su influjo en la filosofía moderna está fuera de toda duda, especialmente en la *Schulmetaphysik* alemana. Nuestro filósofo es el primero en elaborar un cuerpo sistemático de Metafísica más allá de los comentarios aristotélicos y abre la vía para su consideración como una especulación autónoma que, si bien era una preparación para la Teología, no se subordinaba a ésta en el sentido tradicional, pudiendo, además, afrontar así los problemas de fe planteados tanto en el frente protestante como en el católico, con un armazón intelectual más refinado y atento a las cuestiones de método.

Si Suárez ha podido ser leído como la cumbre de un movimiento iniciado en el Concilio de Trento y como un «pensador de la Contrarreforma»<sup>2</sup> es por su implicación y participación en las controversias y polémicas teológicas y políticas del momento, a través de las cuales se puede apreciar la originalidad de su posicionamiento metafísico, así como cierta continuidad en el pensamiento de los jesuitas. Señalaremos dos puntos importantes a este respecto.

En primer lugar, cabe destacar la señalada intervención de Suárez en la polémica surgida entre Paulo V y Jacobo I de Inglaterra, quien, en la línea marcada por Enrique VIII, exigió a sus súbditos dos juramentos, uno de obediencia a la Corona y otro de reconocimiento de su poder absoluto en lo temporal y en lo espiritual, lo que restaba poder real a la potestad papal. En 1606 y 1607, Paulo V respondió mediante dos breves que prohibían a los católicos prestar el segundo juramento, lo que a su vez propició la contrarréplica del rey

<sup>2</sup> La expresión es de ABELLÁN, J. L., o. c., t. II, pp. 621.

inglés mediante la redacción de una apología de dicho juramento, donde defendía el anglicanismo y se presentaba como protector de la religión cristiana en general. Esta querrela dio lugar a la *Defensio Fidei* (1613) de Suárez, cuya intercesión fue requerida desde diversos ámbitos. En dicho tratado, además de establecer las diferencias entre catolicismo y anglicanismo, el espíritu tridentino de Suárez queda bien definido al enfrentarse con la doctrina protestante del derecho divino de los reyes y su defensa del Papado y de su derecho a intervenir indirectamente en las cuestiones temporales.

Esa prioridad de la autoridad espiritual sobre la temporal, además de ir acorde con los intereses de España en el Nuevo Mundo, ya que los reyes españoles obtuvieron de mano de los papas el derecho al dominio político americano y el aseguramiento del Imperio, también responde, hasta cierto punto, al teocratismo propio del Concilio. Se aprecia así el carácter ambivalente de la Contrarreforma en España, pues esa subordinación de la política al dogma desde Trento ha sido vista, efectivamente, como fin u oposición al Renacimiento, pero al mismo tiempo, como venimos diciendo, la Contrarreforma y la renovación de la escolástica que conlleva, prolongan de algún modo el Renacimiento, imprimiéndole un sello *característicamente barroco* a una concepción del poder en la que lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino encajan, en este caso, en una teoría del Estado que va a contracorriente con la teoría del Estado absolutista que se está construyendo en el resto de Europa<sup>3</sup>. Así, por ejemplo, lo que se conoce como «literatura emblemática» es uno de los géneros más típicos entre los tratadistas político-morales de la época, destacando la figura y la obra antimachiavelista del jesuita Pedro Rivadeneyra, crítico furibundo de la razón de Estado<sup>4</sup>. El caso de Suárez no tiene parangón. La mencionada *Defensio Fidei* viene a complementar el pensamiento político que nuestro autor ya había plasmado antes en el *De Legibus* (1612), cuyos presupuestos metafísicos y teológicos se traducen en una concepción democrática del poder cuyos ecos llegan hasta Locke y en una concepción de la ley que influye en Grocio o Puffendorf.

Aunque elaborada al calor de una polémica que podría circunscribirse al ámbito del derecho canónico, la reflexión de Suárez en la *Defensio Fidei* nos lega, en efecto, una profunda reflexión filosófica sobre el origen del poder político y su limitación y jurisdicción en relación con los derechos de la ciudadanía, hasta conformar una teoría civil del control del Estado<sup>5</sup>. Como pensador y teólogo católico, Suárez argumenta desde la creencia de que tanto autoridad política como el derecho proceden de Dios como creador de la naturaleza. La existencia reconocida de un fundamento trascendente del orden práctico y teórico no impiden, sin embargo, el reconocimiento, igualmente, de que al ámbito sobrenatural le sigue el ámbito socio-político donde los individuos desarrollan

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. III, pp. 31-32.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 62 ss.

<sup>5</sup> Cuestiones todas ellas analizadas por PONCELA GONZÁLEZ, A., «Francisco Suárez», en: PONCELA GONZÁLEZ, A. (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Verbum, Madrid 2015, pp. 304-333.

sus vidas. De Dios emana, en virtud de su esencia, la legislación suprema y la soberanía política del mundo, que al hombre le corresponde solamente por «cierta participación»<sup>6</sup>. No obstante, para Suárez el derecho civil y la política son de orden exclusivamente humano, pues como él mismo sostiene a «los hombres (conforme a su naturaleza) no los gobiernan políticamente ni ángeles ni Dios mismo inmediatamente», sino otros hombres<sup>7</sup>.

El carácter barroco de la filosofía política suareciana radicaría en la forma en que en ella se articulan la omnipotencia de Dios y la libertad humana a través de ese entramado de poderes y estratos normativos que él distingue (ley divina, ley natural, ley humana) y que permite armonizar las distintas potestades (de Dios, de la comunidad y, en su caso, del príncipe) en las que se conjuga el poder político<sup>8</sup>. El Dios legislador es, si no la única, sí la fuente principal y constituyente del orden jurídico, pues la ley y el orden político que instituye es expresión de su voluntad creadora. Con todo, Suárez reconoce un espacio propio para el desarrollo de la voluntad legislativa humana, estructuralmente idéntica a la de Dios, aunque de hecho esté limitada al marco estable y permanente de esa legalidad divina que ostenta la primacía formal y material y de la que emana la ley humana. De esta forma, la omnipotencia divina da lugar a la *potestas ordinata Dei* que permite la configuración de diferentes ámbitos legislativos ordenados jerárquicamente y cuya yuxtaposición complementaria instituyen los fines de la comunidad política que ordena. En ese sentido, ambas esferas legislativas responden a la distinción suareciana dentro del derecho natural, conocido siempre no por revelación, sino a través de principios racionales<sup>9</sup>. Suárez diferencia, entonces, entre derecho natural *preceptivo* —compuesto de preceptos taxativos para el legislador humano e inmutables— y el derecho natural *concesivo* —que establece el espacio de libertad que Dios concede a los hombres—, lo cual demarca una cierta autonomía a la potestad legislativa humana, por más que en su origen todo derecho provenga de Dios<sup>10</sup>.

Dejando a un lado la polémica en torno a si la filosofía política de Suárez defiende una forma de gobierno democrática o absolutista<sup>11</sup>, lo que nos interesa destacar es cómo, al hilo de la coyuntura histórica que le tocó vivir, elabora una

<sup>6</sup> SUÁREZ, F., *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo* (trad. de J. R. Eguillor), Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970-1971, libro III, 1, 7.

<sup>7</sup> SUÁREZ, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros* (trad. de J. R. Eguillor), Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967, libro III, 1, 5.

<sup>8</sup> Así lo plantea UTRERA GARCÍA, J. C., «Poder y ley en el pensamiento de Francisco Suárez», en González García, M. y Castignani, H. (coords.), *Filosofías del barroco*, Tecnos, Barcelona 2020, pp. 193-213.

<sup>9</sup> SUÁREZ, F., *Defensa...*, III, 2, 5.

<sup>10</sup> SUÁREZ, F., *Tratado...*, II, 14, 6.

<sup>11</sup> Analizando el contraste entre esos pasajes en los que Suárez presenta el sentido en que la democracia es de derecho natural (*Defensa...*, III, 2, 9) y esos otros en los que el filósofo sostiene una entrega completa del poder en favor del soberano (*Tratado...*, III, 4, 11), Utrera García defiende la «pretensión constitucionalista» de Suárez a través de un inédito equilibrio de poderes. UTRERA GARCÍA, J. C., o. c., p. 211. Sobre la misma cuestión tratada

original y moderna concepción del poder que posibilita el estudio y análisis del proceso dinámico por el que se constituye una comunidad política, y que tiene como piedra de toque esa articulación barroca entre creación divina y co-creación humana encaminada a dar cuenta de diferentes estratos normativos que encauzan el ejercicio del poder.

Ese juego de voluntades que se suceden y complementan será también la clave, a nuestro juicio, en su intervención en la conocida controversia *de auxiliis*, que llegó a su punto álgido en el enfrentamiento entre el jesuita Luis de Molina y el dominico Domingo Báñez, segundo hito que queríamos mencionar para dar cuenta del papel de nuestro autor durante la Contrarreforma<sup>12</sup>. Suárez se mostró acorde con la doctrina de Molina acerca de la «ciencia media». Sus aportaciones, recogidas en su *Varia opuscula theologica* (1599) y en sus *Tractatus theologicus* publicados tras su muerte (1655), dan muestra de su altura metafísica y dan lugar a lo que se ha denominado *congruismo*, de importante repercusión en las posteriores doctrinas teológicas sobre la Gracia y su relación con la libertad humana<sup>13</sup>. Es un tema que también está presente en las *Disputaciones*, donde el tema de la libertad como una propiedad de la voluntad se aborda en la disputa-ción XIX y el concurso de Dios se trata en la XXII, aunque sin tratar las cuestiones acuciantes en torno a la eficacia de la Gracia divina. Sin detenernos en las profundas implicaciones teológicas y de un modo resumido, habría que situar de un lado a los dominicos que seguían la doctrina de Santo Tomás y pensaban la voluntad humana como una potencia pasiva, de ahí que ésta necesitara contar con la premoción divina (predeterminación física) para actuar. Del otro lado, los jesuitas (Fonseca y Molina) concebían la voluntad como una potencia activa que podía actuar por sí misma. Ambos, jesuitas y dominicos, sostenían, sin embargo, que la libertad consistía en la *indiferencia*. Volveremos sobre este punto.

Por un lado, hay que pensar la conciliación de los actos libres con el conocimiento divino. Admitiendo con la tradición que Dios conoce lo existente con *ciencia de visión*, y los posibles o futuros absolutos con *ciencia de simple inteligencia*, se plantea (desde Molina) otra forma de conocimiento que sería la *ciencia media* referida a los futuros condicionados, cuya objetividad es problemática. En ese tercer tipo de conocimiento divino, se respeta el carácter libre de lo que se conoce, pues se ajusta a la naturaleza de lo conocido. Para Suárez la libertad es ante todo y principalmente libertad de la necesidad —y no de la servidumbre o de la coacción. A su juicio, entonces, será libre aquella causa que puede obrar o abstenerse de hacerlo, dadas todas las condiciones para su

---

desde un enfoque diferente puede consultarse GARCÍA CUADRADO, J. A., «Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia», en: *Cauriensia*, vol. XII, 2017, pp. 169-189.

<sup>12</sup> Nos remitimos a LÓPEZ MOLINA, A. M., «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”», en: *Logos. Anales del seminario de metafísica*, vol. 34, 2001, pp. 67-100.

<sup>13</sup> Una amplia discusión sobre este aspecto de la filosofía suareciana la encontramos en BURLANDO, G., «Ética de la elección libre en Francisco Suárez», en: BUTELLONI, F. y BURLANDO, G. (EDS.), *La filosofía medievales*, Madrid, Trotta 2013, pp. 335-367. Igualmente, ABELLÁN, J. L., o. c., t. II, pp. 591-604 y pp. 621-622.

realización. Esto exige que la acción libre de la voluntad humana se entienda como «una potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta»<sup>14</sup>. La pregunta es cómo compaginar esa libertad de la voluntad con Dios y la omnipotencia divina que todo lo abarca y que, en ese sentido, también estaría cooperando en las acciones libres de las criaturas. Dicha colaboración es posible en Suárez porque la voluntad como potencia activa puede estar en *acto virtual*, y por tanto puede actuar desde sí misma y autodeterminarse. Para nuestro autor no tiene sentido sostener la necesidad de que Dios colabore en el sentido de una predeterminación, pero sí es necesario que Dios concurra, pero se trata de un concurso *indiferente*: ofrece su colaboración dejando al ser humano la libertad de decidir actuar o no actuar, hacer una cosa o la contraria, por respecto a la misma voluntad libre que él creó.

En definitiva, lo que está en cuestión y padeciendo una profunda crisis de reconocimiento en este contexto histórico es esa relación de dependencia y subordinación entre el Creador y la criatura afirmada por toda la tradición teológica. La relación entre libertad y ayuda divina explicada a través del *concursum* y la *cooperatio* afecta no sólo al ámbito teológico-confesional, sino que también incumbe al ámbito ontológico, algo de lo que Suárez se hará cargo al plantearlo desde una perspectiva metafísico-trascendental. Las leyes de la naturaleza humana, aun siendo dadas por Dios, pueden ser pensadas igualmente como un sistema autónomo, esto es, prescindiendo del vínculo con la fuente primera de su ser. Las causas segundas —la acción humana— dependen de la causa primera —Dios—, pero esta última puede concebirse como *concurrente* con las primeras y no como una acción *dentro* de las mismas. En efecto, desde la metafísica de Suárez, como veremos, cabe pensar la posible armonización de lo natural y lo sobrenatural asumiendo que ambos polos pueden también ser pensados como ya constituidos en sí mismos y entrando en relación sólo en un segundo momento<sup>15</sup>.

## 2. EL ESTATUTO DE LA METAFÍSICA SUARECIANA

El estudio de la filosofía de Suárez ha estado dominado en la segunda mitad del siglo XX por la controversia acerca de si su planteamiento permanece enmarcado todavía en las coordenadas de la Escolástica Medieval o si, en cambio,

<sup>14</sup> SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas* (trad. de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigerver), Gredos, Madrid 1960-66, XIX, 2, 18.

<sup>15</sup> Así lo afirma ESPOSITO, C., «Suárez, filósofo barroco», en *Cauriensia*, vol. XII, 2017, pp. 25-42. Esposito sostiene, en ese sentido, que «la genialidad (pero también el riesgo) de Suárez ha sido querer “anclar” los dos polos del *concursum* en la constitución metafísica de la realidad entendida como “existente”, y en la interpretación de este “existente” en sentido existencial o participial (es decir, *aquello que de hecho es*) como “ente” en sentido esencial o nominal (es decir, *qué cosa que puede ser aquello*)», *ibid.*, 34.

se trata de un pensamiento que se sitúa ya en la modernidad. En ese sentido, las principales interpretaciones no consideran al filósofo granadino como un pensador propiamente moderno, sino como una clave que, a modo de bisagra, permitiría entender los inicios de esa modernidad, dada su influencia en Descartes, educado en colegios jesuitas donde la obra del Eximio era referencia, y en la escolástica alemana de Wolff y Baumgarten, cuyo ontologismo tiene una evidente fuente de inspiración en la «metafísica sistemática» suareciana.

En efecto, a partir de Suárez la metafísica se desprende del estilo del comentario escolástico ajustado al orden de la metafísica aristotélica y se reorganiza como un sistema ordenado<sup>16</sup>, tal y como se aprecia, de hecho, en la distribución de sus *Disputaciones metafísicas* (1597), obra dividida en dos volúmenes en su edición original. Por un lado, las disputaciones I-XXVII exponen lo que se podría llamar una ontología general, acotando la noción de ente, objeto adecuado de la metafísica (I y II), estudiando sus propiedades trascendentales (III-XI) y analizando sus principios y sus causas (XII-XXVII). Al margen de esa ontología general, en la segunda parte aparecen una serie de cuestiones que abarcan lo que después se denominarán ontologías especiales: una teología natural —que aborda la distinción y comparación entre el ente finito e infinito (XXVIII-XXX)— y un examen del ente finito desde la división tradicional del ente en sustancia y accidente, que culmina en el estudio de los predicamentos (XXXI-LIII). Con la intención de delimitar en qué consiste un ente real, la obra se completa con una presentación de los entes de razón (LIV).

Nuestro autor no tematiza expresamente esa división radical que se impondrá en la modernidad, su intención es muy distinta, adoptando, desde una peculiar y calculada ambigüedad que es la clave de su ideal sintético, una posición intermedia que da pie a la ontología de los modernos y enlaza con la metafísica teológica medieval, respecto a la cual introduce importantes novedades.

A diferencia de la filosofía del XVII que distingue claramente entre una ontología pensada como metafísica general o *postfísica*, esto es, una investigación que se centra en el ser común más allá de las divisiones categoriales del ente y, por otro lado, una metafísica especial o *transfísica* en la que se incluyen Dios y las inteligencias separadas, Suárez, haciendo de la distinción del ente finito e infinito la primera división del ente, mantiene a Dios en el orden de la sustancia y sostiene en un delicado equilibrio la unidad «onto-teológica» de la metafísica.

<sup>16</sup> Esa nueva forma de tratar y ordenar los temas y motivos metafísicos en aras a una mejor sistematización doctrinal deja ver hasta qué punto el *método* adecuado es para Suárez un problema de primera magnitud: «Y por haber creído siempre que gran parte de la eficacia para comprender los problemas y profundizar en ellos radica en el método oportuno de investigación y enjuiciamiento, que sólo con dificultad y acaso ni así siquiera podría yo seguir, si (según la costumbre de los expositores) trataba todas las cuestiones ocasionalmente y como al azar, tal como surgen a propósito del texto del Filósofo, por ello juzgué que sería más útil y efectivo, guardando un orden sistemático investigar y poner ante los ojos del lector todas las cosas que pueden estudiarse o echarse de menos referentes al objeto total de esta sabiduría», SUÁREZ, F., *Disputaciones...*, II, 6, 7.



Habría que evitar, en cualquier caso, leer la filosofía de Suárez como un mero lugar de paso, como una propuesta riquísima desde el punto de vista hermenéutico por el sincretismo de ockhamismo y escotismo que en ella se da, pero estratégicamente contemporizadora con la tradición. Su inserción en la misma, recogiendo el legado griego y medieval y abriendo paso a una modernidad incipiente, se lleva a cabo dentro de los límites de la escolástica cristiana, pero desde una libertad doctrinal y apertura intelectual que no pasan desapercibidas. Si bien es cierto que no se encuentra en su obra una estricta separación entre ontología y teología, se puede decir, visto retrospectivamente, que son precisamente razones teológicas y motivos de fe los que le llevan a emprender ese camino de «ontologización» de la metafísica. Dios, en tanto que ser infinito, aparece como realización perfecta de la *comunissima ratio entis* y, de ese modo, como el *perfectissimum ens* de la metafísica, y, en esa línea, el análisis del resto de los seres se despliega como el estudio de esa *ratio entis in tota sua latitudine*. Por tanto, sí, la metafísica está para Suárez al servicio de la teología, pero, paradójicamente, eso no ha de verse como argumento para negar sus caracteres modernos, sino que por el contrario es la motivación profundamente teológica de su metafísica, el espíritu tridentino y jesuita presente en su obra, lo que le lleva a desarrollar ciertos aspectos decisivos para la metafísica moderna y lo que otorga originalidad a su posición.

Fundamental para subrayar y entender el papel jugado por Suárez en la constitución de la filosofía moderna fueron las lecturas ofrecidas por Gilson y Heidegger, en clave esencialista el primero y en clave ontológica el segundo<sup>17</sup>. Por lo que al historiador tomista se refiere, y de un modo muy resumido, ve en la eliminación de la distinción real entre esencia y existencia llevada a cabo por Suárez un paso determinante en la historia de la «esencialización de la metafísica». Al definir al ente como *esencia real* —aquello que tiene aptitud para existir—, lo real y lo esencial se equiparan, restando así valor a la existencia. La esencialización del concepto de ente abre paso a la ontología moderna y rompería con la ambigüedad de la visión aristotélica de la Filosofía Primera: la modernidad de la metafísica suareciana radicaría en la separación entre teología natural y ontología, siendo el objeto de esta última el ser liberado de la precisión de la existencia actual, la noción abstracta del *ente en tanto que ente*, transformándose el Ser Supremo en objeto regional.

<sup>17</sup> Para un análisis de las principales tendencias en la interpretación de la metafísica de Suárez, véase BARROSO, O., «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología», en: *Pensamiento*, 232, 2006, pp. 121-138. En ese trabajo, además de la línea esencialista y ontológica, el autor analiza y discute la interpretación existencialista de Suárez encaminada a demostrar su sintonía con planteamientos tomistas que haría de él un pensador, ante todo, no-moderno. El profesor Óscar Barroso ha abordado igualmente la lectura de Suárez por parte de Heidegger en BARROSO, O., «De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez», en: SÁEZ, L. (ed.) *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, pp. 65-84. Nos apoyamos en ambos trabajos para nuestra exposición.

Heidegger, por su parte, ve en Suárez un eslabón esencial en la historia de la metafísica entendida como «onto-teología». Estudio del ente en tanto que ente, la metafísica se ha configurado bien como teología natural, bien como ontología, según se haya representado esa entidad, abarcando en el primer caso la totalidad de lo ente desde el ente supremo o divino, o apuntando en el segundo a la totalidad de lo ente en sus términos más universales. No se trata para Heidegger de dos visiones sucesivas ni contrapuestas, sino que «la metafísica es a un tiempo y unitariamente, ontología y teología»<sup>18</sup>, fundamentándose recíprocamente: la referencia a Dios explicita el fundamento óntico del análisis ontológico y el discurso sobre lo ente en su generalidad fundamenta lógicamente el discurso teológico.

Si la Edad Media lleva a cabo un desequilibrio en la metafísica aristotélica al priorizar lo teológico sobre lo ontológico, en Suárez —según Heidegger— se invierte el movimiento medieval. Se renovaría así la unidad de la metafísica sin poner la vista en la *scientia sacra* como hiciera Tomas de Aquino, pues en este caso la integración se logra reconduciendo el *sermo de Deo ac divinis rebus* al de las *comunes rationes entis*. Desde esa perspectiva, Suárez no ve impedimentos en equiparar la teología natural con la metafísica entendida como transfísica<sup>19</sup>, estableciendo una coherencia interna entre el orden de la teología natural y el de las verdades metafísicas fundamentales, por más que eso suponga y sólo se logre en la medida en que el orden de la esencia y la existencia divina y su relación con el ser creado —lo teológico en definitiva— quede subsumido, englobado en y subordinado a lo ontológico. Se podría decir, entonces, siguiendo a Heidegger, que frente a la tradición medieval, Suárez funda ontológicamente la teología —y no teológicamente la ontología.

Según el pensador alemán, con nuestro autor comenzaría el paso de la metafísica como teología natural a la metafísica como ciencia del ente, siendo el precio a pagar el que la efectividad —el ámbito de la existencia— quede en un segundo plano. En efecto, considerando al ente con valor nominal como el objeto adecuado a la metafísica, concluye Suárez que «el ente, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisamente»<sup>20</sup>. Lo que se va abriendo paso al hilo del replanteamiento suareciano es una noción de realidad en orden a la posibilidad, a la objetividad y a la representación. Por «esencia real» no se refiere a la esencia actualizada

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988, pp. 120-121.

<sup>19</sup> Muy esclarecedor sobre las interpretaciones de la metafísica de Suárez, y en concreto sobre ese aspecto, es el trabajo de ESPOSITO, C., «Ritorno a Suárez. Le Disputationes metaphysicae neli critica contemporanea», en: *La filosofía nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari 1995, pp. 466-573. Sobre la fundamentación de la metafísica como teología natural, véanse los matices y la perspectiva de PONCELA GONZÁLEZ, A., «Francisco Suárez»..., pp. 284-304.

<sup>20</sup> SUÁREZ, F., *Disputationes...*, II, 4, 9.

en la efectividad, sino a la pura posibilidad, esto es, a la *potentia objectiva*, a la esencia pensada<sup>21</sup>.

La distinción de razón entre esencia y existencia en el ser efectivo y la relativización del problema de la existencia del objeto de la metafísica no obedecería tanto a una consideración esencialista del mundo real como piensa Gilson, como al desarrollo autónomo del problema metafísico y su ontologización<sup>22</sup>. La tradición realista en la que se sitúa Gilson es muy diferente de la fenomenológica en la que lo hace Heidegger. Si para el primero Suárez iría más allá del mismo Escoto en la tendencia esencialista, para el segundo estamos ante el descubrimiento de un nuevo ámbito de realidad que nos sitúa de lleno en un plano fundamentalmente noético, lo que supone pasar del ámbito óntico-creacionista al ontológico-objetivista, siendo a partir de ese momento el principio de no-contradicción el principio constitutivo de la metafísica.

Ello vendría acreditado, en primer lugar, por la misma ordenación temática presente en la obra de Suárez a la que ya hemos hecho referencia, en la que se aprecia la distinción del problema óntico y del ontológico, priorizando una perspectiva de corte intramundano frente a la perspectiva teológica. Esa lectura heideggeriana permite mantener así la coherencia de la metafísica suareciana y mitigar la tensión entre las Disputaciones I-II y XXXI: tras sostener en las primeras que el ente en tanto que ente es el objeto adecuado de la metafísica y que la esencia real es la esencia posible, posteriormente, al abordar la distinción entre esencia y existencia en la criatura, Suárez sostiene que el ser de ésta no es real antes de ser producida por Dios, y en ese sentido afirma que «prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad»<sup>23</sup>. La única forma de hacer compatibles ambas tesis es distinguir la efectividad de la posibilidad y situar este segundo plano en un nivel puramente noético. En el primer caso, cuando la esencia se comprende como pura posibilidad, como esencia pensada, se trata de un problema ontológico, mientras que en el segundo caso, cuando se refiere a la esencia actualizada en la efectividad, se trata de un problema productivo, óntico, de orden intramundano.

La sistematización de los problemas metafísicos tal y como son presentados desde el «Motivo y plan de la obra» se ajustarían, por tanto, a esa distinción de planos, lo cual permite a Suárez, además, afirmar que «el ente en tanto que ente es el objeto adecuado de la metafísica»<sup>24</sup> y, en paralelo, que Dios es «el objeto primero y principal»<sup>25</sup>: en la medida en que estudia las razones de los se-

<sup>21</sup> Puede consultarse el trabajo de BARROSO, O., «La metafísica de Suárez en la filosofía barroca», en: *Congreso Internacional Andalucía Barroca. IV: Ciencia, filosofía y Religión*, Junta de Andalucía, 2009, pp. 17-26.

<sup>22</sup> Cfr., HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid 2000, pp. 109-157.

<sup>23</sup> SUÁREZ, F., *Disputaciones...*, XXXI, 2, 1. Si esta *disputatio* sirve de apoyo a la lectura existencialista de Suárez, las primeras avalarían, en cambio, las lecturas esencialistas.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, 1, 26.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, 1, 11.

res inmatriciales y, fundamentalmente, de Dios, la metafísica tiene un carácter óntico, y cuando trata de las razones comunes de los seres materiales y de los inmatriciales, tiene un carácter ontológico.

No obstante, y en segundo lugar, más allá de la organización temática sería sobre todo el orden de fundamentación entre ambos planos lo que avalaría la tesis del papel crucial jugado por Suárez en la «creación» de la ontología. La metafísica, dice Suárez, «declara las propiedades trascendentales del ente, sin cuyo conocimiento apenas se puede tratar cosa alguna con exactitud en cualquier ciencia»<sup>26</sup>. Se trata, pues, de un saber que avanza con la sola ayuda de la razón humana, ya que desde la perspectiva de nuestro conocimiento sólo podemos referirnos a la divinidad partiendo de la razón de ente y de la investigación de los predicados trascendentales, aunque desde el punto de vista óntico Dios esté en un orden más elevado y en ningún caso Suárez postule una realidad superior a la divina<sup>27</sup>.

En clara continuidad con esa clave de lectura heideggeriana está la interpretación que ofrece J.-F. Courtine, quizá la de mayor envergadura de los últimos tiempos. Subrayando el giro de la efectividad a la objetividad, Courtine analiza, entre otros motivos, cómo el privilegio que alcanza en Suárez el ser esencial de la cosa en tanto que ser objetivo le permite asegurar la universalidad de la ciencia y, simultáneamente, la tesis ockhamiana de que el único ser existente es el ser absolutamente individual<sup>28</sup>. Desde esta perspectiva, la clave de la metafísica de Suárez radica en cómo maneja o se mueve entre dos concepciones diferentes de lo real: de un lado, sólo lo singular es real —el *esse extra causas* o lo existente—, pero de otro, la esencia noética objeto de la metafísica es esencia real, contenido objetivo resultado de la abstracción de la presencia o existencia real de la cosa —el ser *non-nihil* sería lo que determina con propiedad al ente—.

Si bien es cierto que en el análisis de Suárez hay un presupuesto existencialista, en el sentido de que los entes reales son los individuos existentes, también

<sup>26</sup> *Ibid.*, I, 4, 13.

<sup>27</sup> En palabras del filósofo: «aunque Dios y las inteligencias, considerados en sí mismos, parece que están colocados en un grado y orden más elevado, sin embargo, en cuanto que entran en el campo de nuestra consideración, no pueden apartarse de la investigación de los atributos trascendentales», *ibid.*, I, 3, 10. Dada esa prioridad de lo ontológico respecto de lo teológico, se entiende que «la luz natural no puede efectuar demostraciones basándose en el primer eficiente, el primer fin y el primer ejemplar (...) con frecuencia esta clase de prueba supera la potencia de la luz natural del entendimiento humano y pertenece más bien a lo que podríamos llamar metafísica divina o sobrenatural que a la natural», *ibid.*, I, 4, 24. De ahí que la metafísica se rija, como decíamos, por el principio de no-contradicción: «Además de estos modos de demostración, que son poco usados, existe otro por reducción a lo imposible, con el cual todos los principios se esclarecen por reducción a éste: *es imposible afirmar y negar simultáneamente una misma cosa de un mismo sujeto*. Y como éste es el principio más general propio de esta ciencia, por eso esta forma de demostración pertenece a esta ciencia», *ibid.*, I, 4, 25.

<sup>28</sup> COURTINE, J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990, especialmente pp. 157-194.

lo es que con él se sientan las bases para entender de otra forma la objetividad: las esencias reales, objeto de la ontología, se intuyen objetivamente. Los «criterios de verdad» permiten referirse a un objeto sin depender de una *adaequatio* del intelecto a la cosa real subsistente, sino a la que se establece entre el concepto formal y el objetivo. En Suárez conviven, pues, la noción moderna y escolástica de objetividad: para esta última ser objetivo no es más que ser una imitación de una esencia en el pensamiento, mientras que posteriormente con Descartes eso alcanzará tal consistencia que se concebirá como una manera real de existir. La «creación suareciana de la ontología» supondría, como antesala de todo ello, el descubrimiento de un nuevo ámbito de realidad, el ámbito de lo intencional, ya que la ontología no estudia los seres en tanto que existentes, sino en tanto que intuitos objetivamente, su objeto no es real en pleno sentido, pero estas esencias en el orden ideal no son ficciones, no son inventadas y se oponen a la nada.

Siguiendo a Courtine, la piedra de toque de la síntesis suareciana radica en ese doble concepto de realidad, como existencia *extra causas* y como objetividad, esto es, parte de lo existente como necesariamente singular, pero ello se articula con la posibilidad de la ciencia basada en conceptos objetivos, en esencias reales —y no en nombres o conceptos simplemente mentales. Reelaboración de la tradición escotista y corrección del nominalismo que ponen de manifiesto que la contradicción entre una concepción existencial de lo real y la primacía ontológica de la esencia real no era sino aparente<sup>29</sup>. La tarea de la metafísica es definir el ser del ente como lo que puede existir y se despliega como ontología centrada en lo posible, la *res* o el *aliquid* que ya no es nada. Según esta interpretación los pasos dados por Suárez para la independiente constitución de la ontología son decisivos, ya que al situar su objeto propio en el ser en cuanto tal, la cuestión sobre lo divino queda desplazada: si Dios tiene un sitio en la metafísica es porque se deja englobar en la noción común de ente<sup>30</sup>, sólo el conocimiento de las razones comunes de ser haría posible el conocimiento de Dios, conocimiento derivado, pues la certeza propia de la metafísica como ciencia se halla en los primeros principios<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Por un lado, y de acuerdo con la tradición escotista, se centra en las *communis ratio entis*, pero para definir el objeto metafísico desde un ámbito noético; por otro, en continuidad con el nominalismo, afirmación de lo existente-concreto como lo real, pero igualmente reconocimiento de que las esencias no son meras ficciones por más que no existan en la realidad antes de la operación mental, cf. SUÁREZ, F., *Disputaciones...*, VI, 2, 1.

<sup>30</sup> «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 Dios no lo conocemos nosotros más que por sus efectos y a través de razones comunes, de las que se excluye la imperfección añadiendo negaciones», *ibid.*, I, 5, 15.

<sup>31</sup> «Parece que en esta ciencia hay que distinguir dos partes: una es la que trata del ente como tal y de sus principios y propiedades, otra, la que trata de algunas razones peculiares de los entes, principalmente de los inmateriales. En cuanto a la primera parte, no hay duda de que esta ciencia es la más cierta de todas», *ibid.*, I, 5, 23.

## 3. LA CREACIÓN DE LA ONTOLOGÍA DESDE UNA METAFÍSICA CREACIONISTA

Sin poner en cuestión la legitimidad, la pertinencia y la potencia interpretativa de estas lecturas ontológicas de Suárez, creemos que no carecen de problemas, pues no comprenden su obra a partir de su sentido intrínseco, sino más bien desde su alcance histórico y como antecedente de las propuestas ya absolutamente ontologistas de Wolff y Baumgarten. Si nos hemos detenido en ellas es precisamente porque subrayan la modernidad de la obra del Eximio, pero quizá pierden de vista la particularidad de su modernidad y su originalidad al reducirla a su papel incentivador del proceso de ontologización. Desde esa perspectiva, las consideraciones teológicas quedarían como algo subordinado a una perspectiva más fundamental y serían un lastre o una concesión hecha a la tradición, con lo que se pasa por alto que quizá es precisamente lo teológico y lo religioso aquello que singulariza la posición suareciana.

Dios constituye un elemento imprescindible de la definición esencial de la metafísica y en el caso de Suárez no está incluido únicamente como objeto principal de la misma, sino que hay motivos para pensar que es, además, un elemento imprescindible en la fundamentación de esa misma ciencia. Lejos de consumir la ontología, cabría hablar de una «ontología impura» en la que el ámbito óntico-creacionista está fundando aún el orden ontológico-trascendental, aspecto que tal vez Heidegger y Courtine minusvaloran<sup>32</sup>. Para no ver en esa fundamentación una aporía irresoluble, conviene tener presente que la metafísica de Suárez se despliega siguiendo los ideales jesuitas o ignacianos: se trata para él, frente a Lutero, de mostrar la gloria de Dios en el orden del ser, haciendo coincidir la revelación divina, extensivamente, con el puro dato natural<sup>33</sup>.

De hecho, la consideración puramente ontológica de la metafísica de Suárez se topa, por ejemplo, con el problema de la definición que el mismo filósofo granadino nos propone: metafísica es «la ciencia que considera al ente en cuanto tal, o en cuanto que prescinde de la materia según el ser»<sup>34</sup>. De nuevo son dos planos los que aparecen conjugados en dicha definición, el ontológico en la primera parte y el óntico en la segunda. Para tener sentido como ciencia la metafísica ha de postular la existencia de sustancias inmateriales, sólo así puede hacerse cargo de las razones de ente abstractas<sup>35</sup>. Para nuestro autor

<sup>32</sup> Véase FORLIVESI, M., «Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez», en: VV.AA., *Francisco Suárez; 'Der ist der Mann'. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Fac. de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2004, pp. 161-207.

<sup>33</sup> Es lo que sostiene BARROSO, O., «Accidentes y modos en Suárez. La importancia del Barroco contrarreformista en la configuración de la metafísica moderna», en: *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 17, 2012, pp. 69-88, p. 71.

<sup>34</sup> SUÁREZ, F., *Disputaciones...*, I, 3, 1.

<sup>35</sup> «Quitada esta sustancia, se arrebataría justamente el objeto adecuado y 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

una ciencia cuyo objeto estuviera completamente desvinculado de la realidad extramental carecería de sentido, de ahí que sostenga que la metafísica «abstracta de la materia sensible e inteligible, no sólo según la razón, sino según el ser, porque las razones de ente que considera se hallan en la realidad sin materia y, por tanto, en su concepto propio y objetivo de por sí no incluye la materia»<sup>36</sup>. La metafísica es sabiduría porque no sólo aborda al ente en cuanto ente, noción abstracta que tiene una perfección mínima comparada con la de cualquier ente determinado, sino porque trata también de los seres inmateriales, incluido Dios como el primero y principal. Las razones más abstractas de ente son comunes al ser material y al inmaterial. Si decíamos que la referencia a Dios está mediada por los predicados trascendentales, es igualmente cierto para Suárez que del estudio de Dios y de otros seres inmateriales se obtiene gran parte del conocimiento de esos mismos predicados<sup>37</sup>. La metafísica, por tanto, es un saber dependiente todavía del ámbito trascendente, por más que éste se halle subordinado al ámbito trascendental según la estructura interna de la filosofía primera.

Esa consideración de Dios podría verse como una contradicción en su sistema metafísico si se la interpreta como una subrepticia influencia de la tradición: como objeto primero de la metafísica, y en una línea escotista, Dios quedaría subsumido bajo el ente, pero, por otro lado, al elevarlo a objeto principal, aparecería como principio exterior de la metafísica. Sin embargo, para evitar un círculo vicioso en la fundamentación de la metafísica, cabría decir, entonces, que Dios en cuanto causa real del ente es sólo un principio extrínseco a la metafísica, pero se erige en objeto principal al ser el sustento de la incontrariedad lógica. Dicho negativamente, para que una esencia sea real no puede envolver ninguna contradicción, y, en sentido positivo, es necesario que sea principio de operaciones o efectos reales y que «pueda ser realmente producida por Dios»<sup>38</sup>. Si la ontología moderna excluye este último aspecto, lo que aquí nos encontramos es la fundamentación bidireccional propia de la onto-teología. Partiendo de un principio natural como es el de no-contradicción y aspirando a una comprensión puramente natural de la teología cristiana, la metafísica ontológica de Suárez, en definitiva, tendría su origen o sería la traducción del radicalismo tridentino y jesuita<sup>39</sup>.

---

ente que prescindiesen de la materia según el ser y, por consiguiente, no habría necesidad de ninguna ciencia distinta», *ibid.*, I, 1, 6.

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, 2, 13.

<sup>37</sup> «Puesto que la ciencia perfecta de Dios y de las otras sustancias separadas proporciona un conocimiento de todos los predicados que están en ellas, también, consecuentemente, nos lo proporciona de los predicados comunes y trascendentales», *ibid.*, I, 3, 10.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, 4, 7.

<sup>39</sup> De nuevo es Esposito quien expresa de forma magistral esa relación circular entre la metafísica (como condición de posibilidad noética de la teología) y la teología revelada (como la secreta condición de posibilidad de la metafísica), situando en ello la clave del «gesto barroco» de Suárez: «Estos dos momentos de la doctrina metafísica suareciana —la *reductio creaturae ad entem* y la *aptitudo entis ad existendum*— deben considerarse siempre

4. LA POTENCIA OBEDIENCIAL: UN CONCEPTO BARROCO DEL PENSAMIENTO SUARECIANO<sup>40</sup>

Una vez aclarado el estatuto de la metafísica de Suárez y cómo desde su sistematicidad abre el camino a la ontología trascendental sin por ello desplazar a Dios como clave de bóveda de todo el conjunto, creemos conveniente ofrecer algunas notas sobre su concepción de la libertad humana y su vínculo con la divinidad en aras de perfilar el carácter barroco de su pensamiento. Tras un sucinto esbozo de las claves principales de su filosofía moral, veremos cómo la noción de *potencia obediencial* permite a Suárez pensar las condiciones de posibilidad naturales para acceder al fin sobrenatural o bienaventuranza. Dado que en dicho concepto convergen las dimensiones metafísica, teológica y ética de su filosofía, su análisis nos permitirá mostrar hasta qué punto su propuesta metafísica es la que sostiene la posición defendida por Suárez en esas controversias mencionadas en el primer apartado.

La ética de Suárez arranca principalmente de una discusión minuciosa de la filosofía de Santo Tomás, cuya *Suma Teológica* es la referencia fundamental del Eximio para elaborar su propia teoría. El sentido de ésta no es tanto instaurar una normatividad moral que en forma de reglas oriente exhaustivamente la acción humana, como preguntarse por los fundamentos mismos de la moralidad, esto es, estudiar en qué consiste un acto moral y cuál es la esencia de lo bueno y de lo malo<sup>41</sup>. Para ello resulta imprescindible analizar en qué consisten, cuál es la función y cómo se relacionan la voluntad y el intelecto, las dos potencias humanas fundamentales que se ponen en juego en todo acto moral.

En sus *Disputaciones metafísicas*, Suárez discrepará de Santo Tomás para acercarse a Escoto y se refiere a la voluntad como un poder o una «virtus (o fuerza) virtual»<sup>42</sup>, lo cual ha de entenderse en un doble sentido, pues se trata de un poder inmanente capaz de *producir* y también de *recibir* el acto más perfecto, esto es, el acto libre de elegir. Nuestro autor aborda las funciones metafísicas de la voluntad en la disputación XVIII y en la XIX, donde sostiene que «el querer es libre»<sup>43</sup>, refiriéndose, por tanto, a la voluntad y la elección libre como un único poder o potencia: «El libre albedrío creado consiste directa y

---

unidos. Reducir la criatura a ente es la estrategia para encontrar en el ente mismo la tendencia constitutiva a ser, esto es, a existir. La *aptitudo* es como la huella dinámica de la creaturalidad pensada como orden trascendental. Y si la metafísica nace de la teología, más precisamente de la suspensión del discurso teológico, a su vez la teología —paradójicamente en cuanto “suspendida”— se encarna, se vuelve sobre sí misma, penetra paulatinamente en la metafísica», ESPOSITO, C., «Suárez, filósofo barroco»..., p. 39.

<sup>40</sup> Nos apoyamos en este apartado en los trabajos de José Carlos Sánchez, a quien agradezco la ayuda y orientación en este punto. SÁNCHEZ-LÓPEZ, J. C., «Free Will and Moral Action in Francisco Suárez», en: *On Suárez's Ethics*, Brill, Leiden-Boston (en prensa), y SÁNCHEZ-LÓPEZ, J. C., «La potencia obediencial en el *De beatitudine* de Francisco Suárez», en: *Espíritu LXIX*, n° 160, pp. 273-290.

<sup>41</sup> SÁNCHEZ-LÓPEZ, J. C., «Free Will and Moral Action in Francisco Suárez», o. c., p.4.

<sup>42</sup> SUÁREZ, F., *Disputaciones...*, XXX, 3, 2.

<sup>43</sup> *Ibid.*, XIX, 5, 3.



formalmente en una potencia tal que posee el indicado poder y dominio sobre su propio acto»<sup>44</sup>.

Si bien es cierto que para Suárez la voluntad en su elección no puede moverse hacia lo desconocido y se ve, por tanto, precedida por una aprehensión intelectual que delimita su radio de acción, el juicio del intelecto, a su entender, no tiene eficacia necesaria, sino tan sólo accidental en dicha elección libre, coincidiendo en este punto con la tradición de los franciscanos y separándose de Santo Tomás. La deliberación racional del intelecto orienta prácticamente a la voluntad, pero no es la causa efectiva de la acción: «es imposible que el imperio del entendimiento tenga ese poder impulsivo eficaz, pues de lo contrario destruiría la libertad de la voluntad»<sup>45</sup>. El juicio del intelecto es absolutamente necesario en todo acto voluntario y libre, puesto que permite juzgar y valorar la utilidad de un medio, un fin o un objeto bueno y elegirlo, pero ello no determina a la voluntad a una sola cosa.

Quiere esto decir que la voluntad, como potencia libre, puede entenderse como un motor no movido por otro y, por tanto, como capacidad de autodeterminación, que elige sus fines y decide qué medios escoge, de ahí que la defina como «apetito o deseo elicitivo»<sup>46</sup>. Igualmente, al vincular así la voluntad con la libre elección, Suárez subraya que se despliega como un dominio y un control tal sobre nuestras propias acciones que su ejercicio consiste en la posibilidad de ejercerlas y no ejercerlas: «una facultad libre es aquella que, dados todos los requisitos para la operación, puede obrar o no obrar»<sup>47</sup>. En ese sentido, y aunque pueda parecer paradójico, cabe entender la libertad suareciana como *indiferencia* o indeterminación, es decir y para evitar malentendidos, no como punto intermedio entre dos fines buenos ni como indiferentismo, sino como la capacidad de la voluntad de no estar determinada a escoger un fin antes que otro.

Y, sin embargo, Suárez entiende que en el ser humano se da una inclinación natural hacia el bien, hacia Dios y hacia la bienaventuranza, punto que parece incompatible con esa idea de la libertad como indiferencia y que nos acerca a la cuestión de la potencia obediencial. En efecto, lejos de anular la libertad, el teleologismo de la ética suareciana viene a subrayar que la acción voluntaria y libre no es azarosa, sino que tiene un propósito definido, encaminada a alcanzar un determinado fin que es conocido por el intelecto y querido por la voluntad y por ello mismo no puede ser axiológicamente neutral. El fin no le es conocido al ser humano «de cualquier manera, sino en cuanto es un cierto bien estimable por causa de sí, que es una cierta disposición» —he aquí la inclinación natural al bien— y «por razón formal de fin» que consiste en

<sup>44</sup> *Ibid.*, XIX, 5, 4. Sobre los antecedentes y el desarrollo de la concepción suareciana de la voluntad y la elección libre, véase BURLANDO, G., «Ética de la elección libre...», o. c., pp. 348 ss.

<sup>45</sup> SUÁREZ, F., *Disputaciones...*, XIX, 6, 8.

<sup>46</sup> *Ibid.*, XIX, 8, 6.

<sup>47</sup> *Ibid.*, XIX, 4, 5.

la bondad<sup>48</sup>. Sin entrar ahora en el papel que juega la causalidad final en este punto, quedémonos con la idea de que para Suárez no se trata de que todo acto humano sea bueno sin más, pero sí que se realiza por creerlo bueno: todo acto humano se lleva a cabo *sub ratione boni*. Con todo, la indiferencia es tal que al decantarse por un acto u otro o al abstenerse, la voluntad puede alejarse de aquello que el juicio le presenta como lo mejor. Hasta ese punto se exalta la autodeterminación del acto libre y voluntario y, con ello, se enfatiza también la responsabilidad que lleva aparejada.

Dicho esto, cabría plantearse la posibilidad de identificar a Dios con el Bien mismo, pero si fuera así el orden moral correría el riesgo de quebrarse, dado que la moralidad de los actos humanos, su bondad o malicia, se basa en la libre realización de los mismos, algo que no ocurre en los actos vinculados con el plano sobrenatural, como es el caso de la clara visión del amor de Dios. Se trataría en ese caso de un acto voluntariamente querido, pero cuya realización, por precisar de la gracia y la concurrencia divina, no sería libre. Por ese motivo, la teoría moral de Suárez se circunscribe a los actos naturales y libres en los que la elección recae exclusivamente sobre el ser humano, ya que no cabría juzgar moralmente esos actos que apuntan a un fin sobrenatural que respeta la voluntad, pero deja en suspenso la libertad. A pesar de ello, para Suárez la visión beatífica del Creador como fin último del ser humano no se encuentra desligada de la vida terrenal, ya que lo que hacemos en este mundo (*in viam*) puede condicionar nuestra vida en el venidero (*in patriam*). Es a partir del papel desempeñado por la voluntad donde se aclara el vínculo entre los dos planos de existencia, articulados por una única moral que encamina al bien terrenal y, parcialmente y por mediación divina, al sobrenatural<sup>49</sup>.

Precisamente aquí, en esa preocupación por vincular lo sobrenatural y lo natural en un contexto histórico en el que dicha relación entraba en crisis, donde se cifra el carácter barroco del pensamiento de Suárez. A través del concepto de potencia obediencial podemos vislumbrar cómo se lleva a cabo dicha articulación entre la acción humana y la trascendencia o cuál es la relación entre el obrar humano y el auxilio celestial. La cuestión filosófica y teológica que late aquí es la de si existe alguna tendencia natural a la sobrenaturaleza, pues de no ser así esta última se impondría como contraria a la misma naturaleza del ser humano. Se trataba, en definitiva, de aclarar con ese concepto de la teología medieval si existe o no un fundamento natural para esa potencia<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *Ibid.*, XXIII, 3, 10. Una buena exposición del bien como razón formal de fin y su enclave en la voluntad, véase PONCELA GONZÁLEZ, A., «Del bien trascendental al bien material: Análisis del concepto de bondad en la teoría metafísica de Francisco Suárez», en: *Cauriensia*, Vol. II, 2007, pp. 237-257.

<sup>49</sup> SÁNCHEZ-LÓPEZ, J. C., «Free Will and Moral Action in Francisco Suárez», o. c., p. 12.

<sup>50</sup> Para una aclaración del contexto en el que surge dicha noción y la forma en que la aborda Suárez, puede consultarse también OLIVEIRA E SILVA, P., «Límites y alcance de la beatitud natural en el *De fine ultimo hominis* de Francisco Suárez», en: *Anuario Filosófico*, 47/1, 2014, pp. 169-193.

Suárez abordó la cuestión en el manuscrito *De beatitudine*<sup>51</sup>, trabajo desarrollado cuando contaba tan sólo con treinta y un años y enseñaba la *Suma Teológica* en el Colegio de Valladolid, en torno al año 1579, dando muestras de una precoz originalidad, pues también en este punto marca algunas distancias con el Aquinate. Haremos un somero acercamiento a esta obra, que gira en torno a la felicidad sobrenatural, la bienaventuranza o beatitud como fin último del hombre, para ver cómo la potencia obediencial se relaciona con la libertad y la voluntad, presentándose estos elementos como medio para alcanzar dicho fin. En el fondo, se trataba también de responder a los desafíos planteados por el luteranismo, como la salvación por la sola fe, y de plantear el alcance de la voluntad, problema que atravesaba la mencionada polémica *de auxiliis*.

La beatitud es, según Suárez, un *deseo* permanente en todo ser humano, pero aparece como una *necesidad* que sólo la intervención de Dios puede colmar o satisfacer. Por su carácter divino la bienaventuranza desborda las capacidades del ser humano, que no tiende a ello como lo hace hacia fines adecuados a sus propias fuerzas: «También es cierto que el hombre no puede aportar con sus propias fuerzas todos los medios necesarios ni disponerse suficientemente para conseguir esa bienaventuranza. Es pues necesario conseguir el perdón de la culpa, la caridad y la gracia, que no pueden alcanzarse con las fuerzas naturales»<sup>52</sup>. Así pues, dado que ningún ser humano tiene la capacidad necesaria para realizar actos que superan su naturaleza, se requiere la acción de Dios mediante la gracia y las virtudes teologales para alcanzar la beatitud.

En este contexto, Suárez presenta la potencia obediencial como una capacidad presente en la naturaleza del ser humano que lo ordena a Dios y le permite alcanzar el fin último: «[Esa] virtud (...) no es productiva de otro acto primero semejante a sí mismo, sino sólo del acto segundo, porque esas potencias se ordenan per se y adecuadamente para actos segundos y son especificados por estos, y por eso la luz de la gloria no es productiva de otra luz o la caridad de otra caridad, porque el entendimiento y la voluntad no son receptivas de la caridad o de la luz por medio de la potencia natural, sino sólo por la obediencial. Por eso ningún agente creado puede tener poder propio para realizar esas cualidades»<sup>53</sup>. De estas líneas se desprende que las acciones sobrenaturales que encaminan a la bienaventuranza descansan en esa potencia obediencial, en la que se pone de manifiesto la imperfección y límites de las capacidades naturales del hombre, pero sin anular su voluntad: «... hay que decir que aquella visión, como sujeta al acto de la voluntad por el que el bienaventurado la desea

<sup>51</sup> SUÁREZ, F., *Ms. Expositio et quaestiones in quinque priores Ia-IIae D. Thomae Aquinatis quaestiones materiam de beatitudine continentes*, conocido como «Manuscrito De beatitudine» (trad. de Andrés Oyola Fabián) está en proceso de publicación, enmarcado dentro del proyecto de investigación I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, 2015-2018: Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la modernidad desde las perspectivas de la historia, la traductología y la filosofía jurídica, moral y política”.

<sup>52</sup> SUÁREZ, F., *De Beatitudine*, 195r.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 195r.

y ordena a la gloria de Dios, puede decirse por el fin, como consta de lo ya dicho; pero aquel acto de la voluntad es necesario en el bienaventurado porque necesariamente quiere ser bienaventurado y ama a Dios y todo lo que ordena a Él»<sup>54</sup>.

Si las acciones asociadas a la potencia obediencial son de carácter sobrenatural y requieren la intervención divina, no es menos cierto que es en el ser humano en quien recae la decisión final para llevarlas a cabo: «Pero no debe entenderse que los actos sobrenaturales por la gracia no sean humanos, de lo contrario la gracia destruiría los actos humanos y no los perfeccionaría, a la vez que los actos sobrenaturales no serían dignos de alabanza ni meritorios, lo cual es herético»<sup>55</sup>. La potencia obediencial, por tanto, es una capacidad presente en el ser humano que le permite recibir y acatar los mandatos divinos para así realizar determinados actos sobrenaturales que conducen a la beatitud. Se trata de actos voluntarios, pero no libres: «Confirmo, en segundo lugar, que la consecución misma del último fin, es decir, la visión o el amor a Dios es operación del hombre en cuanto hombre y, consecuentemente, perfectamente humana, pues perfecciona sumamente al hombre y lo diferencia de los animales y, sin embargo, no es libre»<sup>56</sup>. Si es Dios quien orienta y guía al ser humano al fin último, también es necesaria nuestra aquiescencia, consentimiento o adhesión, pues en la voluntad humana recae la decisión de ponerse en marcha y, por tanto, la consecución del acto<sup>57</sup>.

En el concepto de potencia obediencial confluyen, como vemos, cuestiones que atañen a las dimensiones metafísica, teológica y ética del pensamiento de Suárez. La libertad, principio fundamental de la ética suareciana, puede ser movida *externamente* por un fin sobrenatural, sin que eso anule la responsabilidad y el papel jugado por el ser humano. Si la libertad es lo que nos permite encauzar los deseos que aceptamos realizar, nuestra vida, que así se conforma, no se halla desvinculada, según Suárez, de ese fin sobrenatural. Esta preocupación por vincular y tender puentes entre lo divino y lo humano es lo que haría de él un pensador barroco en los albores de la modernidad, encontrando acomodo en su filosofía la luz natural de la razón y la autonomía del ser humano con las coordenadas propias de una metafísica creacionista.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 11r.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 10v.

<sup>56</sup> *Ibid.*, DB, 4.

<sup>57</sup> En ese sentido, como bien señala Sánchez-López, Suárez discrepa de Santo Tomás, para quien la potencia obediencial y el logro de la beatitud dependen en exclusiva de la voluntad divina, sin que se pueda imputar el acto al ser humano en ningún sentido: «la postura del Aquinate no implica la supresión de la individualidad humana o su sustitución por la divinidad, más bien representa la obediencia total y necesaria del mandato divino (*imperium*), eliminando el espacio para el voluntario asentimiento humano», SÁNCHEZ-LÓPEZ, J. C., «La potencia obediencial...», o. c., p. 281. Como argumenta el autor, al articular una noción de mayor amplitud, Suárez desarrolla una concepción de la causalidad que no continúa con los preceptos aristotélicos, *ibid.*, pp. 286-287.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L. (1979). *Historia crítica del pensamiento español*, 5 vols. Madrid: Espasa-Calpe.
- Barroso, O. (2012). «Accidentes y modos en Suárez. La importancia del Barroco contra-reformista en la configuración de la metafísica moderna», en: *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 17, pp. 69-88.
- Barroso, O. (2009). «La metafísica de Suárez en la filosofía barroca», en: *Congreso Internacional Andalucía Barroca. IV: Ciencia, filosofía y Religión*. Junta de Andalucía, pp. 17-26.
- Barroso, O. (2007). «De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez», en: Sáez, L. (ed.) *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 65-84.
- Barroso, O. (2006). «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología», en: *Pensamiento*, 232, pp. 121-138.
- Burlando, G. (2013). «Ética de la elección libre en Francisco Suárez», en: Butelloni, F. y Burlando, G. (eds.), *La filosofía medieval*. Madrid: Trotta.
- Butelloni, F. y Burlando, G. (2013). (eds.), *La filosofía medieval*. Madrid: Trotta.
- Courtine, J.-F. (1990). *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF.
- Cuadrado, J. A. (2017). «Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia», en: *Cauriensia*, vol. XII, pp. 169-189.
- Esposito, C. (2017). «Suárez, filósofo barroco», en *Cauriensia*, vol. XII, pp. 25-42.
- Esposito, C. (1995). «Ritorno a Suárez. Le Disputationes metaphysicae neli critica contemporanea», en: *La filosofía nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*. Bari: Levante Editori, pp. 466-573.
- Forlivesi, M. (2004). «Ontología impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez», en: VV. AA., *Francisco Suárez; 'Der ist der Mann'. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*. Valencia: Fac. de Teología San Vicente Ferrer, pp. 161-207.
- García Cuadrado, J. A. (2017). «Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia», en: *Cauriensia*, vol. XII, pp. 169-189.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- López Molina, A. M. (2001). «Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica "de auxiliis"», en: *Logos. Anales del seminario de metafísica*, vol. 34, pp. 67-100.
- Oliveira e Silva, P. (2014). «Límites y alcance de la beatitud natural en el *De fine ultimo hominis* de Francisco Suárez», en: *Anuario Filosófico*, 47/1, pp. 169-193.
- Poncela González, A. (2015). «Francisco Suárez», en: Poncela González, A. (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno*. Madrid: Verbum, pp. 304-333.
- Poncela González, A. (2007). «Del bien trascendental al bien material: Análisis del concepto de bondad en la teoría metafísica de Francisco Suárez», en: *Cauriensia*, Vol. II, pp. 237-257.
- Prieto López, L. (2018). «Suárez, la escolástica y el nacimiento de la ontología», en: *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 7, nº 8.
- Prieto López, L. (2013). *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC, pp. 209-236.
- Sánchez-López, J. C., «Free Will and Moral Action in Francisco Suárez», en: *On Suárez's Ethics*, Brill, Leiden-Boston (en prensa)

- Sánchez-López, J. C., «La potencia obediencial en el *De beatitudine* de Francisco Suárez», en: *Espíritu LXIX*, nº 160, pp. 273-290.
- Suárez, F., *Ms. Expositio et quaestiones in quinque priores Ia-IIae D. Thomae Aquinatis quaestiones materiam de beatitudine continentes*, conocido como «Manuscrito De beatitudine» (trad. de Andrés Oyola Fabián). En proceso de publicación.
- Suárez, F., *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo* (trad. de J. R. Eguillor), Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970-1971.
- Suárez, F. (1967). *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros* (trad. de J. R. Eguillor). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Suárez, F. (1960-66) *Disputaciones Metafísicas* (trad. de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigerver). Madrid: Gredos.
- Utrera García, J. C., «Poder y ley en el pensamiento de Francisco Suárez», en González García, M. y Castignani, H. (coords.), *Filosofías del barroco*. Barcelona: Tecnos, pp. 193-213.

Universidad Loyola Andalucía  
pabloperez@uloyola.es

PABLO PÉREZ ESPIGARES

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]