

ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SUÁREZ, FILÓSOFO DE ENCRUCIJADA O DEL NACIMIENTO DE LA ONTOLOGÍA *

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

RESUMEN: En el presente trabajo se estudian las distintas interpretaciones de la metafísica de Francisco Suárez propuestas en el siglo xx. Éstas se dividen en tres grupos: esencialista, existencialista y objetivista. La interpretación esencialista ha sido mantenida fundamentalmente por autores tomistas, siendo E. Gilson el estudioso más destacado. La interpretación existencialista, con J. Hellín a la cabeza, puede ser analizada como reacción a la esencialista. La interpretación noético-objetivista encuentra su fuente de inspiración en M. Heidegger y su impulso definitivo en los trabajos de J. F. Courtine. Mantendremos, con Courtine, que el que Suárez no pueda ser encasillado sin palpables aporías ni en las filas del esencialismo ni en las del existencialismo se debe a que inaugura un nuevo ámbito para la metafísica: el ontológico, que se sitúa en un plano intencional, más acá del plano de la efectividad y de la creación en el que se mueve la metafísica medieval¹.

PALABRAS CLAVE: metafísica, ontología, Suárez, esencialismo, existencialismo, objetivismo.

Suárez – A Philosopher of Transition or of the Birth of Ontology

ABSTRACT: The present work studies the different interpretations proposed in the 20th century concerning the metaphysics of Francisco Suárez. They are divided in three groups: essentialist, existentialist, and objectivist. The essentialist interpretation has been maintained fundamentally by Thomist authors, the most outstanding scholar among them being E. Gilson. The existentialist interpretation, headed by J. Hellín, can be analyzed as a reaction to the essentialist interpretation. The noetic-objectivist interpretation finds its inspiration in M. Heidegger, and its definitive impetus in the works of J. F. Courtine. With Courtine, we will maintain that Suárez cannot be classified either as an essentialist or as an existentialist. Efforts to classify him as such will encounter concrete difficulties, since Suárez opens up a new realm for metaphysics, the ontological, situated within the perspective of intentionality and beyond the perspective of effectivity and creation within which medieval metaphysics moves.

KEY WORDS: metaphysics, ontology, Suárez, essentialism, existentialism, objectivism.

1. INTRODUCCIÓN

Aunque Francisco Suárez era moderno en muchos aspectos —el más obvio, el cronológico—, le faltaba quizás el fundamental: el de valorar la innovación en tanto que tal.

* Este trabajo ha sido realizado gracias a una beca postdoctoral concedida por la Secretaría de Estado de Educación y Universidades, y cofinanciada por el Fondo Social Europeo.

¹ Las citas de las *Disputationes metaphysicae* se harán siguiendo la traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puiggerver, *Disputaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1960-1966. Utilizaremos las siglas *DM* seguidas de tres números, de los cuales el primero corresponde a la disputación y el segundo a la sección.

No es que no innovara, sino que no estaba especialmente empeñado en ello, y por tanto sus creaciones no quedaban de forma narcisista como los baluartes de su filosofía. Inscrito en la tradición Escolástica, lo importante para él no era la singularidad creativa, sino la búsqueda de la concordancia o comunión de los planteamientos adecuados. Como dijera Julián Marías², puso tanto empeño Suárez en esto que, sobre todo en su lectura de Aristóteles y santo Tomás, llevaba a cabo verdaderos prodigios de hermenéutica, que para nuestra conciencia contemporánea, acostumbrada a pensar en la superioridad de sus mentes respecto a la ingenuidad de las pretéritas, resultan difíciles de entender.

Pero que para él no fuera importante la novedad, no significa que no innovara: en su filosofía se encuentran muchos elementos que formarán parte de las premisas del pensamiento moderno. Como vio Heidegger, su formulación metafísica era superior en agudeza y autonomía a la de santo Tomás; lo que explica la gran influencia que ejerció sobre la modernidad³. El problema está en que, por lo dicho, su filosofía no se constituía en torno a estas novedades, a las que prestaba tan poca importancia que a veces no era consciente de ellas, hasta el punto de que en muchas ocasiones se producen verdaderas tensiones entre lo heredado y lo creado. A Suárez se le ha acusado de todo lo filosóficamente acusable y se le ha defendido con tesis diametralmente opuestas a las de la acusación. Pregúntese a varios de los especialistas de Suárez cosas tan simples como si éste era o no tomista, si era esencialista o existencialista, realista o nominalista, etc., y obsérvese que en ninguno de estos asuntos hay acuerdo.

En todo caso, el estudio de la filosofía de Suárez ha estado marcado en la segunda mitad del siglo xx por la discusión en torno a si su pensamiento se sitúa ya en la modernidad o sigue inmerso en las soluciones propias de la Escolástica Medieval. Son muchos los puntos que se han manejado en esta discusión: el principio de individuación, la preponderancia de la causalidad eficiente, el posible esencialismo, la importancia de los entes de razón, etc.; pero hay uno que consideramos fundamental: la constitución de la filosofía primera como ontología. Gilson⁴ en Francia y Heidegger⁵ en Alemania promovieron una lectura de Suárez en la que se destacaba su modernidad. En palabras de Heidegger, «Suárez fue el pensador que más poderosamente influyó en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él y usa su terminología casi por doquier. Fue Suárez quien sistematizó por primera vez la filosofía medieval, sobre todo la ontología. Antes de él, la Edad Media, incluido Tomás y Duns Escoto, trataron el pensamiento antiguo sólo en comentarios que consideraban los textos uno tras otro. El libro fundamental de la antigüedad, la *Metafísica* de Aristóteles no es una obra coherente, carece de

² MARIAS, J., *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, Colección Huguín, Madrid, 1951, pp. 85-86.

³ HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Vorlesung Wintersemester 1929/30), Gesamtausgabe, vols. 29/30, Klostermann, Frankfurt, 1983, pp. 77-78.

⁴ GILSON, E., *Index scolastico-cartésien*, Alcan, Paris, 1913; *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1981 (1.^a ed., 1948); *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979 (1.^a ed. orig., 1949). Para el estudio de las interpretaciones contemporáneas de Suárez es muy recomendable el texto de Costantino Espósito: «Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea», en LAMACCHIA, A. (ed.), *La filosofia al siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari, 1995, pp. 466-573.

⁵ HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, pp. 65ss.; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Vorlesung Sommersemester, 1927), Gesamtausgabe, vol. 24, Klostermann, Frankfurt, 1975, pp. 112ss. (trad. esp. GARCÍA NORRO, J. J., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 112ss. Para el análisis heideggeriano de la metafísica suareciana, véanse los trabajos de Costantino Espósito: «Ritorno a Suárez», pp. 469-483; «Das Seiende und das Gute. Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger», en CORIANDO, P.-L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999, pp. 341-356; *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia: Quaestio 1* (2001); *Heidegger e i medievali*, 407-430.

estructura sistemática. Suárez lo vio y trató de suplir esta carencia, pues así la consideró, disponiendo, por vez primera, los problemas ontológicos en una forma sistemática que determinó una división de la metafísica que perduró durante los siglos siguientes hasta Hegel»⁶.

La respuesta de los suaristas no se hizo esperar, sobre todo en España; siendo la filosofía tomista la filosofía oficiosa del régimen franquista, no interesaba mostrar las discordancias, especialmente si eran insuperables, entre Tomás de Aquino y Suárez⁷. De esta disputa —y antes de entrar a analizar sus extremos— se pueden destacar dos cosas: en primer lugar, la falta de solidez de los análisis de Gilson y Heidegger; sus interpretaciones tenían rasgos de genialidad, pero no eran fruto de un análisis riguroso de los textos. En segundo lugar, el partidismo de los defensores escolásticos, tan preocupados por librar a Suárez de las «demoníacas garras de la modernidad» que descuidaron la fidelidad al maestro. En conclusión, los estudios europeos de Suárez, de la mano de filósofos tan prestigiosos como Gilson o Heidegger, en vez de servir para impulsar la reflexión suareciana en España, sirvieron para lo contrario, debido a un movimiento exagerado de reacción. De hecho, si se acude a los numerosos volúmenes que aparecieron en España con motivo del cuarto centenario del nacimiento de Suárez —antes de que se produjera la polémica desatada por Gilson—, por ejemplo al volumen conmemorativo de *Pensamiento*, se verá que muchos de los trabajos publicados no pretendían consolidar, sino, por el contrario, suavizar la visión rupturista entre el medioevo y la modernidad a través de la filosofía de Suárez.

Pero lo cierto es que fue la perspectiva de Gilson y Heidegger la que se impuso en el mundo académico, aun cuando la filosofía en España hiciera oídos sordos a esto. Esta situación ha sido heredada por nosotros y, hoy por hoy, Suárez es un absoluto desconocido fuera de los círculos escolásticos. En este trabajo pretendo exponer esta polémica y la situación en la que los estudios sobre Suárez se encuentran más allá del Pirineo.

2. LA INTERPRETACIÓN ESENCIALISTA

La discusión contemporánea en torno al posible esencialismo de Suárez se abrió en 1948 con la aparición de *L'être et l'essence* de Étienne Gilson. En esta obra se presenta, a grandes rasgos, una visión de la historia de la metafísica dominada por una tendencia inherente a constituirse como ciencia de esencias, dejando al margen la cuestión de la existencia. A juicio de Gilson, sólo la tradición tomista parece hacerse cargo de la existencia.

Antes de continuar es preciso aclarar qué es «esencialismo». Por él pueden entenderse dos cosas distintas. A grandes rasgos, podríamos caracterizarla como la doctrina según la cual la esencia es previa a la existencia. Ahora bien, este carácter previo puede tener diferentes significados. Por un lado, se puede entender esta anterioridad en el orden de la realidad; incluso llegar a afirmar, como hace Platón, que las esencias constituyen

⁶ HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 112.

⁷ La tradición suarista ha tenido que cargar siempre con este lastre que ha deformado en cierta medida la lectura que ha hecho de Suárez. Como ha dicho Heidegger, «dado que Tomás es considerado, por encima de cualquier otro, como el escolástico más autorizado y se le ha dado preferencia también eclesiásticamente, los jesuitas, que se han atenido en sus doctrinas a Suárez, quien sin duda fue quien vio el problema de modo más agudo y correcto, han tenido interés a la vez en asociar su posición con la de Tomás». HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 113.

la verdadera realidad, o, con Avicena, que la existencia es un accidente de la esencia. Pero en un segundo sentido, podemos entender que la prioridad tiene un sentido no real, sino ontológico. Por ejemplo, para Escoto la metafísica es una ciencia de esencias, realidades inteligibles, pero aunque estas esencias poseen indudablemente entidad, no se puede decir de ellas con propiedad que *son*.

Muy resumidamente, la tesis de Gilson viene a ser que el esencialismo de Suárez es de corte ontológico, pero que sienta las bases para la consideración meramente esencialista de la realidad —tomando como la culminación de la misma—. En todo caso, Suárez aparecerá como una pieza clave en la progresiva esencialización del concepto de ente. La ontología moderna puede ser entendida así como el resultado de esta progresiva esencialización, que acaba convirtiendo en ruptura la constitutiva ambigüedad de la noción aristotélica de Filosofía Primera. El proceso de esencialización implica que la Filosofía Primera acabará teniendo como objeto propio la noción abstracta del *ente en tanto que ente*, transformándose el Ser Supremo en objeto regional y librándose la ontología del compromiso con lo actualmente existente⁸. El librarse de lo actualmente existente no es arbitrario, sino que constituye una necesidad del proceso: al buscar la unidad propia del concepto objetivo de ente, Suárez descubre que tiene que hacer abstracción de la existencia para alcanzar un concepto «unívoco», ya que la existencia constituye precisamente el elemento diferenciador⁹. ¿Por qué es esto así? Gilson debería haber estudiado este asunto, pero no lo hace, simplemente constata que la metafísica es para Suárez una ciencia de esencias y ve cuáles son las implicaciones que la modernidad sacará de esto, sin detenerse en las razones concretas de Suárez. Adelantamos que en la respuesta a esta cuestión está, a nuestro juicio, la clave de comprensión de la metafísica de Suárez.

En todo caso, Suárez consigue hacer abstracción de la existencia entendiendo el ente como tal en su sentido nominal¹⁰, es decir, no en el sentido de aquello que conlleva un acto real de ser (*ens* como verbo), sino en el de aquello que posee una esencia no quimérica, acta para existir realmente, una «esencia real»¹¹. Desde este punto de vista, parece que Suárez ha conjurado la escisión aviceniana entre esencia y existencia: si lo que se requiere para que las esencias sean reales es la aptitud para existir, la esencia parece recuperar su intrínseca relación al *esse*. Pero en lo que parece un residuo de existencialismo en la filosofía de Suárez, es donde Gilson encuentra el motivo del giro esencialista de la filosofía a partir de él. Suárez ha comprendido que lo que hace a una esencia

⁸ GILSON, E., *L'être et l'essence*, p. 144.

⁹ Suárez comienza la segunda disputación dejando la existencia al margen del objeto adecuado de la metafísica: «en la presente disputación tenemos que explicar el problema del concepto de ser en cuanto ser, ya que la existencia del ser es algo de por sí tan claro, que no necesita explicación alguna». Hecho esto, no encontrará impedimentos para afirmar que así como el concepto formal de ser es uno (*DM* 2,1,9), también será uno el concepto objetivo de ser, que expresará todas las cosas en tanto que convienen en ser (*DM* 2,2,8-14). Es posible que Suárez pueda alcanzar un concepto objetivo de ser porque la analogía a la que hace referencia no es la tomista de proporcionalidad, sino la de atribución intrínseca: «la analogía del ser no consiste en una forma que sólo se halle intrínsecamente en un analogado y extrínsecamente en los demás, sino que consiste en el ser o entidad intrínsecamente participado por todos» (*DM* 2,2,14). Pero esto implica que el ser en cuanto tal es anterior a la propia analogía, ya que es lo que se atribuye intrínsecamente a los analogados. Para que los distintos seres puedan convenir en un solo concepto objetivo es preciso hacer abstracción de las razones propias que los distinguen. El concepto objetivo de ser parece, por ello, unívoco.

¹⁰ «El ente, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisamente». *DM* 2,4,9.

¹¹ *DM* 2,4,5.

actual diferente de una meramente posible es que la primera existe. Por tanto no se puede deshacer de la existencia, pero, y éste es el problema para Gilson, en su concepción de lo real no encuentra otra manera de explicar la existencia que afirmando que no hay distinción real entre esencia y existencia¹², es decir, que «es lo mismo para una esencia ser *in actu exercito*, esto es, ejercer actualmente su acto de esencia y existir»¹³. Como veremos a continuación, en la no-distinción real entre esencia y existencia es donde los suaristas han encontrado el motivo más poderoso para rechazar la interpretación esencialista; en cambio, es en esta indistinción en lo que se apoya Gilson para mostrar el esencialismo de Suárez; para él, en este punto Suárez va más lejos incluso que Escoto en la esencialización del ser, ya que, en realidad, la *essentia in actu exercito* no precisa de otra cosa para existir.

Por esto Gilson sostiene que «Suárez se ha hecho responsable de la expansión de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevantes para su propio objeto. Esto es lo más notable, pues, después de todo, el mismo Suárez jamás ha descartado las existencias como irrelevantes para la especulación metafísica, pero había identificado las existencias con las esencias actuales, de modo que es excusable que sus discípulos decidieran excluir de la metafísica la existencia»¹⁴.

Es curiosa la reacción que Gilson provocó en el suarismo como intento de salvar a Suárez de los errores del esencialismo si tenemos en cuenta que, en realidad, no acusó a Suárez de esencialista, sino de ser el cauce para la filosofía esencialista. No sólo la existencia sigue siendo fundamental para la definición de la esencia, sino que, además, Suárez ha distinguido la esencia actual y la esencia potencial como el todo y la nada. Como ve Gilson, «nosotros podemos *pensar* la esencia como no ejerciendo todavía su acto; entonces es una pura abstracción de la mente; y es cierto que podemos distinguir así abstractamente una esencia existente de su existencia, pero esta distinción no afecta a la cosa misma»¹⁵. Incluso, desde cierto punto de vista, si tenemos en cuenta que para Tomás de Aquino la esencia tiene cierta actualidad propia, producto de la distinción real entre la esencia en acto ejercido y la existencia, la posición de Suárez puede entenderse como más existencialista que la del propio santo Tomás. Precisamente este será uno de los argumentos del suarismo contra Gilson. Pero en realidad, decimos, no parece que la acusación de esencialismo que lleva a cabo Gilson se mantenga en ninguno de los sentidos del esencialismo. Por supuesto, no en orden a la realidad, ya que es real lo existente, pero tampoco, como se desprenden de la argumentación, en el orden ontológico. Gilson acusa a Suárez de ser, más bien, potencialmente esencialista.

En todo caso, mantenga o no de forma sostenible la acusación de esencialismo, lo cierto es que la lectura del tomista Gilson influyó sobremanera en todos los tomistas. Una de las últimas pruebas la tenemos en la obra de Víctor Sanz, *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*. Éste no solamente ha mantenido la acusación de esencialismo contra Suárez, sino que ha intentado demostrar que Suárez es esencialista no sólo en el sentido en el que lo han mantenido la mayoría de los tomistas, es decir, en el ontológico, sino también en el sentido fuerte del término: lo real es la esencia entendida como

¹² DM 31,6,9.

¹³ GILSON, E., *El ser y los filósofos*, p. 142. DM 31,4,6: «el ser de la existencia no es más que aquel ser por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas, dejando de ser nada y comenzando a ser algo; mas esto mismo es el ser por el que una cosa se constituye formal e inmediatamente en la actualidad de la esencia; luego es un verdadero ser de la existencia».

¹⁴ GILSON, E., *El ser y los filósofos*, p. 145.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 142.

posibilidad; la esencia real es la esencia posible, y ésta resulta anterior a toda ordenación al ser. En todo caso, tal ordenación no sería digna de notar, porque, como dijo el propio Suárez: «una cosa, cuando existe, no es menos apta para existir que antes, sino que sólo tiene el acto de existir, que antes no tenía»¹⁶. Para arribar a esta tesis Sanz procede en dos pasos: muestra la diferencia entre potencia y aptitud¹⁷, y la que hay, a su vez, entre esencia y objetividad¹⁸.

Sanz se hace cargo de la afirmación suareciana que más parece apoyar una interpretación existencialista de su filosofía; aquélla en que se afirma que «en las cosas creadas el ente en potencia y el ente en acto se distinguen inmediatamente como el ente y el no ente absoluto»¹⁹. El problema, nos dice Sanz, es que así, sin más, está afirmación es contradictoria con la división que había establecido en la sección cuarta de la segunda disputación, según la cual también, en tanto que estaba incluido en la noción nominal de ente, el ente en potencia es real. A juicio de Sanz, la única forma de salvar la contradicción es distinguiendo entre potencia y aptitud para existir.

Tradicionalmente se distingue entre potencia predicamental y lógica. Cuando se entiende al posible como potencia, se hace referencia siempre a la potencia lógica. En este sentido, la diferencia que hay entre la potencia y el acto no es la diferencia entre dos realidades, sino que se trata de una misma realidad en la que el entendimiento distingue la posibilidad y el acto. Con esta distinción Sanz justifica la diferencia entre potencia y aptitud: «la aptitud para existir está del lado de la potencia trascendental u objetiva y no debe identificarse con la potencia de existir. Esta última es característica del ente en potencia subjetiva o predicamental»²⁰. Si el ente como nombre, es decir, en cuanto tiene aptitud para existir, abarca tanto al existente en acto como en potencia, no se puede identificar la potencia con la aptitud, sino que, y con ello cree Sanz estar autorizado a dar el salto a la interpretación esencialista: «es, más bien, algo previo, anterior a la *potencia o poder existir*». Mientras que la potencia tiene un carácter meramente negativo, expresado en el *todavía no*, la aptitud «pone el acento en la consistencia o capacidad ya poseída». Lo importante es que, desde esta perspectiva, en rigor la posibilidad no apunta al ente en potencia, sino que se inscribe en un plano meramente intencional, con lo que ésta parece liberarse de las ataduras existenciales, del orden real. El peligro está, escribe Sanz, en que la consistencia y estabilidad acabe teniendo la auténtica primacía; «de modo que en la filosofía moderna, y muy especialmente en aquellos autores en los que se encuentra formulada una doctrina de la modalidad, la posibilidad se presenta como el modo fundamental que funda los demás, pues sin posibilidad no hay realidad ni necesidad, sin *esencia* no es imaginable la existencia como “realización”»²¹.

Pudiera parecer que no acusa Sanz en realidad a Suárez de esencialismo, sino de, al igual que escribía Gilson, sentar las bases del esencialismo moderno al logificar la ontología; pero a continuación de esta distinción entre aptitud y potencia da el siguiente paso encaminado a desenmascarar el esencialismo: la distinción entre esencia y objetividad.

Sanz basa su rechazo de la identificación entre esencia real y ser objetivo en la afirmación suareciana de que los entes de razón son aquellos que tienen mera existencia

¹⁶ DM 4,4,9.

¹⁷ SANZ, V., *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona, 1989, cap. II.

¹⁸ *Ibíd.*, cap. III.

¹⁹ DM 31,3,2.

²⁰ SANZ, V., *op. cit.*, p. 55.

²¹ *Ibíd.*, p. 57.

objetiva²². Así, la esencia considerada en sí misma, en su perfecto estado de abstracción, no será mera objetividad, sino la esencia en su ser de esencia o posible, es decir, anterior, naturalmente, a su realización en las cosas, pero también, matiza Sanz, a su presencia en el entendimiento, es decir, al *esse obiectivum*. De esta forma, la esencia real sería la esencia en estado puro, previa a toda determinación, ya venga de la realidad o del pensamiento²³. Para Sanz se produce así en Suárez una «ilusión psicológica» —como Gilson dijera de Avicena— consistente en imaginar que existen en sí mismas las esencias; que tienen una consistencia inteligible propia. Con ello, Sanz puede concluir afirmando que para Suárez el último núcleo de lo real se encuentra en la mera posibilidad lógica, yendo de esta forma mucho más allá de un simple objetivismo: «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 real»²⁴.

Desde esta perspectiva es claro que la anterioridad de la aptitud respecto al ejercicio del existir no es sólo de carácter lógico. La aptitud para existir es más que un ser objetivo; es real, porque pertenece intrínsecamente a la esencia de la criatura. Si Dios es el factor extrínseco para la creación del ente finito, la no-repugnancia constituye el elemento intrínseco. Desde un punto de vista meramente negativo, podemos decir que el posible es lo que no repugna por sí; desde un punto de vista positivo, para Sanz lo posible en Suárez consiste en la realidad mínima y fundamental. Suárez haría coincidir el posible absoluto —el que hace referencia a una potencia— y el lógico —posible en cuanto el contrario es necesariamente falso—²⁵, al dotar al segundo de un carácter absoluto, más allá de la relación a Dios, consistente en la relación inmanente de los términos. «Suárez, una vez sentado el carácter lógico, intencional, del posible, lo sitúa en un plano ontológico, no diferenciando entre uno y otro orden. Se produce así una reificación u ontologización de lo que no es más que un posible meramente lógico, consistente en la contradicción de las notas. Tal ontologización no puede entenderse si no va acompañada de la absolutización de la posibilidad lógica»²⁶. Sanz encuentra una prueba a favor de esta interpretación esencialista en la afirmación de Suárez, frente a Tomás de Aquino, de que «Dios no sólo conoce estas cosas creables según el ser que poseen en el mismo Dios, sino que las conoce también según el ser propio y formal que pueden tener en sí mismas» (DM 30,15,23). Esto quiere decir que la ciencia de Dios supone los posibles ya constituidos: «el fundamento último de los posibles no se halla en el Entendimiento ni en la Omnipotencia de Dios, sino en esa mutua correspondencia de las notas. Esta correspondencia lógica es última y no cabe traspasarla en busca de un más allá fundante»²⁷. El posible no se define sólo negativamente, como la incontrariedad de los opuestos, sino

²² DM 54,1,6: «a veces se ofrece como objeto o es considerado por la razón algo que no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento o a la razón que lo piensa, y a esto se lo llama con toda propiedad ente de razón, ya que está de alguna manera en la razón, a saber, objetivamente, y no tiene otro modo de ser más noble o más real debido al cual pueda ser llamado ente. Por eso suele definirse legítimamente diciendo que ente de razón es aquel que tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento, o que es aquel que es pensado por la razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad».

²³ SANZ, V., *op. cit.*, p. 92.

²⁴ *Ibid.*, p. 96.

²⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 12, 1019b-1020a.

²⁶ SANZ, V., *op. cit.*, p. 175.

²⁷ *Ibid.*, p. 198.

también positivamente, por su interna unidad, puesta como algo independiente del pensamiento. La conclusión de Sanz está servida: «El modo humano de conocer es limitado y procede por partes; conocemos a través de los conceptos. Cuando una metafísica como la suareciana, que entronca con la gran tradición medieval y aristotélica, pone el acento en el aspecto intencional, corre el peligro de no distinguir los diversos ámbitos. La primera consecuencia de ello es el empeño por dotar a las esencias en sí mismas, al margen de su existencia en el entendimiento o en la realidad, de un ser propio que, distinguiéndose de su consideración en el entendimiento, reforzado por la partícula *en sí*, se cede a la ilusión de pensarlo como real y se le otorga un ser propio, una consistencia ontológica, o presuntamente ontológica. En el tema de los posibles, la anterioridad lógica que, como consecuencia de la operación mental, poseen respecto a la realidad, puede convertirse en una anterioridad absoluta, como fruto de esa condición impuesta por la mente, que hace que se piense que los posibles *sólo* requieren la existencia para ser *completos*. Surge entonces el serio problema de su relación con Dios que en Suárez está, además, contrastado con las fórmulas inapelables de la fe, a las que él mismo acude»²⁸.

La pregunta que debemos hacernos es si realmente Suárez no ve la diferencia entre el análisis intencional y el real, o si, por el contrario, la estrategia de Sanz consiste en anular esta diferencia. Sanz se ha preguntado en términos absolutos si en Suárez la posibilidad es un modo de ser o el ser un modo de la posibilidad²⁹. Si uno se ve obligado a responder a esta pregunta tendrá que acabar necesariamente desembocando en una interpretación esencialista, donde el ser esta fundado en la posibilidad. Pero la disyuntiva es errada, porque el ser y la posibilidad se encuentran a niveles de realidad diferentes: el ser es la realidad absoluta, mientras que la posibilidad tiene un carácter noético u ontológico. Es decir, Sanz ha arribado a la interpretación esencialista a costa de eliminar la diferencia entre el orden ontológico y el real subsistente. Pero antes de explicar esto, analizaremos la respuesta suarista a la crítica tomista de Suárez.

3. LA REACCIÓN SUARISTA

El texto de Gilson podría haber servido para impulsar nuevas líneas de investigación con respecto a la filosofía de Suárez en España. De hecho, en el año en el que se publicó la obra de Gilson, aparecieron dos artículos en el número de *Pensamiento* conmemorativo de Suárez que rescataban aspectos muy importantes de su filosofía con vistas a comprender mejor nuestra modernidad³⁰, nos ocuparemos de ellos en el siguiente apartado. Pero el texto de Gilson abortó estas iniciativas; todas las fuerzas suaristas se empeñaron en salvar a Suárez de la interpretación esencialista-moderna, que hacía de su filosofía algo sencillamente «detestable»³¹. Se trataba de hacer toda clase de recomposiciones que permitieran devolver a Suárez a su anacrónico pedestal escolástico y liberarlo de cualquier contaminación moderna; incluso, si era preciso, habría que demostrar que era más tomista que el propio santo Tomás.

²⁸ *Ibíd.*, p. 205.

²⁹ *Ibíd.*, p. 12.

³⁰ ROIG, J., *La síntesis metafísica de Suárez*: *Pensamiento* 4 (1948) 169-213; MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *Lo existencial en la analogía de Suárez*: *Pensamiento* 4 (1948) 215-243.

³¹ HELLÍN, J., *Existencialismo escolástico suareciano*: *Pensamiento* 12 (1956), 157-178, p. 159.

Por estos años, José Hellín era la autoridad en lo que a suarismo se refiere, así que se vio en la obligación de convertirse en el abanderado de las fuerzas suaristas para hacer frente a las que aparecían como malas intenciones del tomista Gilson, empeñado en desprestigiar a Suárez; de hecho, su trabajo filosófico adquirió desde entonces una metodología negativa: Suárez pasaba a ser, ante todo, no-moderno. A ojos de Hellín la influencia de Suárez en la modernidad era prácticamente nula. Los principios fundamentales en los que se apoyaba la filosofía moderna estaban de antemano refutados por Suárez y eran opuestos a su filosofía³². Lo fundamental, a este respecto, era mostrar que la filosofía de Suárez era existencialista.

La estrategia de Hellín será afirmar que el esencialismo se caracteriza, siguiendo en esto al propio Gilson, por sostener que «el ente se constituye por la esencia apta para existir, y que la existencia es extrínseca al ente, como un connotado del mismo»³³, para a continuación, partiendo de la distinción de razón entre esencia y existencia defendida por Suárez, negar que éste mantenga una perspectiva esencialista. El problema es que Suárez tampoco entraría en el esquema existencialista de Gilson, porque también éste supondría una distinción más potente que la de razón entre la esencia y la existencia. En efecto, para el existencialismo tomista —en la lectura de Gilson— «el ente se constituye formalmente por la existencia, y no sólo por la esencia; en el ente lo principal es la existencia, y ésta es el principio o razón intrínseca de toda perfección: la esencia no es razón de perfección, sino puro límite o recorte de la perfección de la existencia, que sin este recorte sería infinita»³⁴. Tanto el esencialismo como el existencialismo tomista presuponían la distinción real de esencia y existencia. Para el primero, la perfección total intrínseca del ser procede de la sola esencia, para el segundo, de la existencia. Pero estas distinciones pierden su sentido de ser si la esencia resulta ser la misma realidad que la existencia. La realidad del ente es siempre una, lo que ocurre es que esta realidad puede ser considerada como un determinado grado de ser —en este sentido se llama al ente esencia— o considerada como lo que está ahí, opuesta a la nada —en este sentido se llama al ente existencia. Pero el ente es siempre uno y el mismo, y las diferencias surgen en nuestras diversas maneras de considerarlo: «la esencia traería la índole y perfección intrínseca, y la existencia traería la actualidad o extraposición de esa perfección fuera de la nada. Por esta causa no es posible definir la esencia como la potencia de la existencia, o la existencia como el acto o actualidad de la esencia; la esencia es toda la realidad, como índole o grado de ser, y la existencia es toda la realidad como puesta fuera de la nada»³⁵.

Hasta aquí creo que Hellín ha demostrado lo difícil que es acusar a Suárez de esencialismo en el sentido fuerte de la palabra, es decir, real, aplicándole el esquema tomista, que supone la real distinción de esencia y existencia. La conclusión que debería haber sacado Hellín es que no tiene sentido plantear la cuestión, que en Suárez es impropio preguntarse si era esencialista o existencialista. Pero no se conforma con negar la acusación tomista de esencialismo real, sino que quiere ir más allá para mostrar que tampoco sostenía un esencialismo ontológico, es decir, que tampoco su metafísica era una metafísica de esencias u ontología. Lo primero que Hellín hará para reforzar esta interpretación será dejar en un segundo plano las disputaciones primera y segunda, precisamente aquéllas en que se define el objeto de la metafísica como la «esencia

³² HELLÍN, J., *Suarezianismus*: Archivo Teológico Granadino 63 (2000) 191-197.

³³ HELLÍN, J., *Existencialismo escolástico suareciano*, p. 160.

³⁴ *Ibíd.*, p. 161.

³⁵ *Ibíd.*, p. 162.

real»³⁶. La disputación en la que se apoya la interpretación existencialista, la 31ª, tiene el problema de no ser, precisamente, ontología en sentido estricto, por presuponer ya una primera distinción en el seno del ente entre lo infinito y lo finito³⁷.

En segundo lugar, Hellín se verá obligado, para mantener la interpretación existencialista, a desandar su acertada crítica a Gilson: «mas si distinguimos según la razón esencia y existencia y las concebimos con precisión la una de la otra, entonces hemos de decir que según Suárez el ente se constituye, no solamente por la esencia, sino también por la existencia, y que en el ente lo principal es la existencia, porque ella encierra toda la realidad del ser»³⁸. Pero, ¿qué sentido tiene preguntarse si el ente se constituye por la esencia o por la existencia y afirmar que en él lo principal es la existencia si no hay distinción real entre ambas?

Recientemente, Santiago Fernández Burillo también ha intentado alejar a Suárez de todo esencialismo, tanto real como ontológico. Respecto al primero, entiende el esencialismo como «la posición de la incontrariedad formal del pensamiento como fundamento del ser, o como ser fundamental. Quedan, en tal caso, ser y pensar constitutivamente referidos entre sí, formalmente comprometidos en «algo uno» que se toma por supremo trascendental»³⁹. Para negar el esencialismo de Suárez le basta con mantener las tesis canónicas del realismo moderado escolástico: «El ser real —el ser trascendental— no es el «puesto» por el pensamiento. Ni el pensable. Pues el ser sólo será lo primero para el pensamiento, si es externo al pensamiento. Tal ser no es la esencia inteligible, sino lo que se comporta como causa formal de ella y (de suyo) la trasciende: es el ser como acto. Sólo si el ser es acto, trasciende el pensar y lo funda»⁴⁰. Es decir, se trata de, frente al esquema idealista de la representación auto-reflexiva, mostrar que toda representación es producto de la intuición. Lo curioso es que la interpretación noética que mantendremos a continuación de la metafísica de Suárez, también podría hacerse cargo

³⁶ «El ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica» (DM 1,1,26). «Estudiaremos y explicaremos todas las cosas que están bajo el ente, y que incluyen su concepto, en cuanto entran en la razón objetiva de esta ciencia» (DM 2, introducción). «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 2,4,9).

³⁷ En las contadas ocasiones que Hellín se hizo cargo de los pasajes de la primera y segunda disputación manejados por Gilson, llegó a reconstrucciones que o bien resultan incomprensibles o bien acaban apoyando el propio esencialismo ontológico. Véase HELLÍN, J., *Existencialismo escolástico suareciano*, pp. 173-174. J. Uscatescu ha utilizado la segunda disputación para mostrar que Suárez no sostiene un esencialismo real, pero, contra lo que él pueda pensar, sus palabras no consiguen librar a Suárez del esencialismo ontológico. Él escribe: «el objeto adecuado de la metafísica es el ser real en general que se estructura en esencia y en existencia, ya que todo ente real tiene un qué o esencia y una existencia, sea esta actual o potencial. De ahí que estos momentos estructurales del ser sean objeto de estudio de la metafísica en cuanto momentos ineliminables en la estructura del ser y anteriores, ontológicamente, a las propiedades. En modo alguno, la esencia real se convierte en el momento único del ser real en general, en detrimento de la existencia, ni, en consecuencia, la posibilidad como modo de ser absorbe a la existencia. Antes bien, el ser en general se estructura en esencia real —ordenada a la existencia— y existencia, a la que le corresponde una cierta preeminencia en el ser. No es acertado querer reducir el ser en general suareciano a la posibilidad o a la esencia». USCATESCU, J., *El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio: Pensamiento* 51 (1995) 215-236, p. 223. ¿Se desprende del hecho de que todo ente se estructura en esencia y existencia que el objeto adecuado de la metafísica es la esencia y la existencia? ¿Por qué no podría hacer la ontología precisión de la existencia? Una vez más comprobamos la dificultad de distinguir el ámbito real subsistente y el ontológico.

³⁸ *Ibíd.*, p. 162.

³⁹ FERNÁNDEZ BURILLO, S., *Suárez y el ontologismo: Cuadernos Salmantinos de filosofía* 20 (1993) 213-243, p. 224.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 223.

de la intuición para mostrar, contra Fernández Burillo, que es suficiente con que lo intuitivo tenga un carácter objetivo; es decir, que la intuición se produzca no en el contexto de la causa y el efecto, sino en el intencional.

En segundo lugar, Fernández Burrillo ha tratado de desmontar la acusación de esencialismo ontológico intentando mostrar que la metafísica de Suárez es radicalmente creacionista. Lo que ocurre es que la creación estaría como en un segundo nivel: no se trataría de una verdad que la metafísica trata de demostrar, sino de una evidencia en la que se apoyaría todo el sistema⁴¹. Dice: «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»⁴². Si la metafísica se ocupara sólo del ente en tanto que ente, sería un saber insípido, pura lógica, no sabiduría. Si es sabiduría es porque trata de Dios.

La argumentación de Fernández tiene una respuesta prácticamente incontestable: la propia definición del objeto propio de la metafísica que ha dado Suárez y la ausencia de la problemática de la creación en el mismo, que queda relegada a la discusión en el interior del ente, es decir, fuera del terreno ontológico⁴³.

Centradas las fuerzas del suarismo en la defensa del existencialismo y el consecuente rechazo de toda interpretación esencialista, se desvanecieron, como veíamos más arriba, ciertos conatos interpretativos que en el mismo año de publicación del polémico libro de Gilson comenzaron a surgir y que apuntaban a la que considero la matriz del pensamiento de Suárez. Efectivamente, en el número conmemorativo de *Pensamiento* de 1948 aparecen dos trabajos que ofrecían puntos de vista novedosos y fructíferos, pero que la polémica posterior se encargó de anular. Ya me he referido anteriormente a ellos. En primer lugar, L. Martínez Gómez proponía una interpretación de la analogía suareciana que permitía entender el paso de la metafísica a la ontología sin que se presupusiera en Suárez un esencialismo radical o real⁴⁴. La constitución de la ontología como ciencia independiente de la teología, exigía una unidad formal de concepto mayor que el de la analogía de proporcionalidad tomista, que atribuía extrínsecamente el ser a toda la región creada. Con la analogía de atribución intrínseca, Suárez podía entender la razón de ser de cada cosa como algo intrínseco a su propia realidad y no por la proporción a otro. Al mismo tiempo, conseguía trasladar el problema de la analogía al terreno talitativo, al análisis de los seres concretos, asegurando la unidad del concepto a nivel trascendental. A juicio de Martínez, esto no quiere decir que el concepto sea unívoco, porque para la univocidad no se requiere sólo la unidad del concepto formal y objetivo, sino además que esta unidad descienda a sus inferiores con una perfecta unidad de habitud e indiferencia⁴⁵; y esto, obviamente, no ocurre, al tropezar inmediatamente con la distinción entre el ser finito y el infinito⁴⁶. Sin esta razón común, objeto de la ontología, no habría verdadera analogía, porque la noción de ente, si no supusiera una razón común, no encontraría forma de ser impuesta a las cosas más que de forma múltiple y dislocada, ya que

⁴¹ FERNÁNDEZ BURILLO, S., *Metafísica de la creación en Francisco Suárez: Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 25 (1998) 5-55.

⁴² *Ibid.*, p. 15.

⁴³ Cf. SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959, pp. 183-265.

⁴⁴ MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *op. cit.*, pp. 215-243.

⁴⁵ Por eso Suárez puede rechazar la posición de Escoto, para quien el concepto de ente era unívoco, y, al mismo tiempo, compartir con él la idea de que el ente significa de inmediato un solo concepto común a Dios y a las criaturas. *DM* 28,1,3.

⁴⁶ MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *op. cit.*, p. 224.

«es incomprensible que en un solo concepto en cuanto tal exista variedad esencial»⁴⁷. La analogía queda así subordinada al terreno de lo existencial concreto, quedando la ontología, es decir, la ciencia del ente en tanto que tal, sus atributos y principios, al margen de esta analogía. La imposibilidad de la unidad de ciencia metafísica en el pensamiento tomista está en una petición de analogía previa a toda razón común de ente. Así, en Cayetano, por ejemplo, la unidad del concepto de ente no puede ir más allá de la proporcionalidad⁴⁸. Pero Suárez no veía, y acertadamente, cómo sería posible la constitución de una ciencia en la que una región de su objeto, el ser creado, recibía la denominación de ente, por la presuposición de la analogía de proporcionalidad, no en virtud de su forma considerada de manera absoluta, sino por comparación con otro. Suárez dirá que todo ser realiza directamente la razón de ser por sí mismo y no por su proporción a otro⁴⁹. La ontología como ciencia independiente de la teología natural estaba fraguándose. Como escribiera Gilson en ese mismo año, también para Martínez la posibilidad de la unidad e independencia de la ciencia ontológica estaba garantizada por el rechazo de la distinción real entre esencia y existencia. La unidad de esencia y existencia garantizaba una realidad metafísicamente simple que podría asegurar la unidad de la ontología a través del concepto confusivo de ente y la diversidad analógica al descender a las razones concretas de la entidad. El tomismo no encontraba la forma de alcanzar la unidad al partir de un ente no entendido como una nota simple, sino como un agregado metafísico de esencia —sujeto— y existencia —forma—; forma medida por la capacidad del sujeto o esencia. Con lo que, en esta filosofía, decir «ente» no es hacer referencia a un tipo indiferenciado o abstracto, sino hacer referencia inmediata a «aquella cópula metafísica primitiva que relaciona el primer sujeto con el primer acto, esencia-existencia. Relación que por ser esencialmente distinta y peculiar para cada ente, no cabe en una unidad formal indiferente»⁵⁰.

Más sorprendente es el trabajo de J. Roig. Éste, partiendo de la fenomenología husserliana, apuntaba al descubrimiento en filosofía del terreno de la objetividad intencional y cómo ésta se había constituido ya, en la filosofía de Suárez, en el espacio por excelencia de la metafísica. Descubierta tal ámbito, no hay problema en afirmar que «nuestro concepto de “ser” es “lógicamente” anterior al de Dios» y, con ello, considerar que se puede hacer una ontología con independencia de la teología natural que estudie el concepto de ente, sus atributos y causas⁵¹; encargada de estudiar el reino de las esencias

⁴⁷ DM 28,1,9.

⁴⁸ MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *op. cit.*, p. 233.

⁴⁹ «El nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada; más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado. Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora e impropiedad, del mismo modo que reír se predica del prado por aplicación metafórica; en cambio, en esa analogía del ser no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es ser verdadera, propia y absolutamente; por consiguiente, no se trata de un caso de analogía de proporcionalidad sola o unida con la analogía de atribución». DM 28,1,11. En este análisis de la analogía suareciana Martínez ha estado más acertado que Jean-Luc Marion, para quien Suárez constituyó, en este punto, un momento aporético de tensión en el camino a la univocidad consumada con Descartes. La aporía estaría en pretender tener juntos dos elementos entre sí excluyentes: la afirmación de la unicidad del concepto formal y objetivo de ente, y, por otro lado, el mantenimiento de la analogía en la distinción entre el ser infinito y el finito. GILSON, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, París, 1981, pp. 13ss. Cf. COSTANTINO, E., *Ritorno a Suárez*, pp. 509-522.

⁵⁰ MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *op. cit.*, p. 236.

⁵¹ ROIG, J., *op. cit.*, pp. 174-175.

intuidas como objetividades por la mente y no producidas *a priori* por el pensar. De esta forma, las esencias reales no son entes de razón, ni expresan una mera costumbre psíquica de universalización exagerada, ni meras síntesis de lo fenoménico. Las esencias reales son objetivas —en el sentido moderno de objetividad—. Todo esto lo dice Roig ciertamente de Husserl, pero a continuación afirma que la síntesis metafísica de Suárez «asienta como sillares inconmovibles, primero, la objetividad radical de nuestra intuición de la *esencia*, predicable del ente; segundo, pero cuya atribución ya desde el principio está asignada a la intuición del *ser-individuo*»⁵².

4. EL NUEVO ORDEN ONTOLÓGICO

Tanto Roig como Martínez consideraban que el análisis de Suárez tenía un presupuesto absolutamente existencialista, en el sentido de que los únicos entes reales eran los individuos existentes, pero descubrieron que para Suárez había un ámbito intencional con el que se sentaban las bases de una nueva forma de entender la objetividad. Las esencias reales se intuyen objetivamente constituyendo el objeto de la ontología. En este sentido, la ontología no estudia los seres en tanto que existentes, sino en tanto que intuidos objetivamente, su objeto no es, por ello, real en pleno sentido, porque en este sentido lo real es lo existente, aunque estas esencias en el orden ideal se oponen a la nada. Con esta concepción de la objetividad, se sale de la aporía a la que se ve conducido Sanz, consistente en la incapacidad de distinguir la objetividad de los entes de razón y la de las esencias reales, que le obliga a exiliar la objetividad en los entes de razón. Ahora podemos decir que el elemento que falta a la objetividad de los entes de razón es la intencionalidad. Que en Suárez se hallan simultáneamente la noción escolástica y la moderna de objetividad no es ningún descubrimiento. Gilson señaló que la *realitas obiectiva* de Descartes tiene sus orígenes en Suárez. Para el escolástico el ser objetivo no era más que la imitación de una esencia en el pensamiento, en cambio, con Descartes alcanzará tal consistencia que se entenderá como una manera real de existir⁵³. Obviamente, cuando Gilson habla en estos términos de la escolástica se refiere al tomismo, y en particular a su manera de concebirlo; porque lo cierto es que también los escotistas admiten un ser objetivo y con cierta consistencia⁵⁴, aunque desde el punto de vista de santo Tomás resultara quimérico, un ser de razón. Quizás por ello era difícil para Sanz entender qué puede ser la objetividad aplicada a la esencia real; y quizás por eso arribaba a la interpretación esencialista, al considerar que Suárez no se conformaba con el ser objetivo como ser de la esencia real: «Podría, pues, decirse que se inscribe en esa línea escotista que mantiene que el ser objetivo es más que un ser de razón, pero con la diferencia significativa de que tal ser no es propiamente objetivo, sino posible [...] El posible, frente al ente de razón, exige un *plus*»⁵⁵.

⁵² *Ibid.*, p. 189.

⁵³ GILSON, E., *Descartes et la Métaphysique scolastique*, Bruxelles, 1924, 8-15.

⁵⁴ De hecho, Cronin sostuvo que en este sentido Suárez se inscribe plenamente en la tradición escotista. CRONIN, T. J., *Objective Being in Descartes and Suarez*, Analecta Gregoriana (154), Roma, 1966, p. 55. Más recientemente, Ludger Honnefelder y Oliver Boulnois también han estudiado la influencia de Escoto en Suárez. Cf. HONNEFELDER, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce)*, Meiner, Hamburg, 1990; BOULNOIS, O., *Être et représentation*, PUF, Paris, 1999, pp. 479-493.

⁵⁵ SANZ, V., *op. cit.*, p. 147.

También M.-D. Philippe ha resaltado cómo con Suárez la cuestión metafísica del acto queda en un segundo plano al poner el acento en el concepto. Se parte del concepto formal de ente y se llega al ente relativo a ese concepto, con lo que «la metafísica se hace relativa al conocimiento reflexivo de la intencionalidad»⁵⁶.

Pero quien se ha convertido en el baluarte de esta interpretación intencional de la metafísica de Suárez es Jean-François Courtine. En su obra *Suarez et le système de la métaphysique*, viene a mostrarnos lo improductiva que resulta la discusión esencialismo-existencialismo respecto a la obra de Suárez, tan improductiva como la que se mantiene sobre si Suárez era o no nominalista. De hecho, desde la interpretación de Courtine, ambas discusiones están relacionadas, y esta relación constitutiva, en la fragua misma de las *Disputationes*, será la causante de la tensión que se puede observar entre las disputaciones II y XXXI. Es decir, entre aquélla en la que se analiza la noción de «ente» y aquélla otra en la que Suárez trata la distinción entre esencia y existencia en la criatura, tensión en la que se resuelve, a juicio de Courtine, lo más interesante de la ontología suareciana⁵⁷.

Suárez, instalándose en la tradición escotista y reelaborándola en gran medida, ha determinado el objeto metafísico desde un ámbito puramente noético⁵⁸. El objeto de la metafísica 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»⁵⁹.

Este giro de la efectividad a la objetividad tendrá consecuencias muy importantes para la configuración de la ontología moderna en particular⁶⁰ y de la ciencia en general: a través del privilegio del ser esencial de la cosa en cuanto ser objetivo, Suárez puede

⁵⁶ PHILIPPE, M.-D., *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Paris, 1975, vol. II, p. 104.

⁵⁷ Para captar el sentido último de la lectura que Courtine hace de las disputaciones es preciso tener presente la fuerte influencia que en su pensar ejerce Heidegger. Heidegger encontró el núcleo de la doctrina suareciana en lo que, visto con ojos tomistas, podría parecer una aporía: «Suárez considera estas dos tesis como innegables: por un lado, la efectividad no pertenece *realiter* a lo posible, a la *essentia*, y, por el otro lado, la efectividad, empero, se halla recluida en lo efectivo y no es sólo una relación de lo efectivo con un sujeto. La primera doctrina, por el contrario, mantiene que es imposible compaginar estas dos tesis. Sólo si la existencia *no* pertenece a la *essentia*, es entonces posible una creación. Pues en ésta la existencia es añadida a lo efectivo y puede en cualquier momento serle retirada». *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 132. Suárez puede superar la aporía lanzando la metafísica fuera del ámbito de la efectividad, es decir, refundándola como onto-logía, como análisis de un nuevo ámbito real: la objetividad. También Gilson, como hemos visto más arriba, veía que la distinción de razón entre esencia y existencia en el ser efectivo y la eliminación del problema de la existencia del objeto de la metafísica, pero para él, educado en la tradición realista, no se trata de la constitución de un nuevo ámbito de lo real, el noético, sino de un ir más allá del propio Escoto en la tendencia esencialista [*El ser y los filósofos*, p. 141]. Otra muy distinta es la perspectiva de Heidegger, formado en la tradición fenomenológica.

⁵⁸ COURTINE, J. F., *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990, pp. 157-194.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 177. Esto ya había sido visto a finales de los años cincuenta por Siewerth, según el cual en Suárez encontramos la estructura fundamental de una metafísica logificada, resultado de la consideración de la sustancia segunda o aprehensión quiditativa —propia de la representación mental— como el fundamento último de la verdad del espíritu. A partir de ahora, la esencia de la verdad habrá de ser pensada como una adecuación del sujeto pensante con los contenidos ya siempre pensados y subjetivos; una conformidad del sujeto pensante consigo mismo. SIEWERTH, G., *op. cit.*, pp. 205-206. Cf. ESPÓSITO, C., *Ritorno a Suárez*, pp. 493-509.

⁶⁰ Cf. COUJOU, J.-P., *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologia*, Éditions Peeters, Louvain/Paris, 1999. Explora, siguiendo de cerca a Courtine, la constitución de la ontología moderna a partir de Suárez en tanto que análisis del ser en tanto que representado.

asegurar la universalidad de la ciencia aceptando, al mismo tiempo, la tesis occamiana de que el único ser existente es el ser absolutamente individual. La síntesis escolástica de Suárez tiene como eje central la confluencia entre la tradición nominalista y la tradición esencialista aviceniana, posibilitada por el descubrimiento del mundo intencional y su demarcación respecto del mundo subsistente. Tal síntesis es la que explica, en última instancia, el apoyo que parece tener tanto la interpretación esencialista de la metafísica suareciana, como la existencialista, ya que este doble ámbito obliga a Suárez a moverse en dos nociones o concepciones diferentes de lo real. Por un lado, en línea con Occam, sólo es real lo singular, el *esse extra causas*, es decir, lo existente. Pero por otro lado, la esencia noética que constituye el objeto de la metafísica es «esencia real», contenido objetivo que se obtiene abstrayendo de la existencia real —de la presencia— de la cosa⁶¹. Desde esta perspectiva Courtine resuelve las tensiones que se producen entre las disputaciones primera y segunda —en las que hacen más hincapié las interpretaciones esencialistas— y la trigésimo primera —punto de partida de las interpretaciones existencialistas—: la aceptación de la determinación nominalista de la realidad como singularidad, positividad y efectividad tiene como contrapunto la creación y estabilización de un mundo de esencias que aseguren el conocimiento científico. Para mostrar esta tesis, Courtine acude a la disputación sexta —*De unitate formali et universali*—⁶². Aquí se puede ver cómo es la aceptación de las tesis básicas sobre la realidad del nominalismo lo que proporciona a Suárez el cuadro conceptual último que le permite, a su vez corrigiendo el nominalismo, asegurar la universalidad propia del conocimiento científico. Es cierto, con el nominalismo, que la unidad formal no es realmente distinta de la individualidad ontológica, pero esto no significa que sea una unidad simplemente inventada, ya que, como dice Suárez, «el ser conviene intrínseca y esencialmente no sólo a las cosas singulares, sino también a las naturalezas que son concebidas por nosotros de modo universal, ya que ni son nada absoluto, ni son esencialmente pluralidad de entes individuales, ya que no incluyen las singularidades propias o principios individuantes, sino sólo los principios esenciales; por consiguiente, cada naturaleza de suyo ni es pluralidad de entes ni es pura nada, sino que es un ente real»⁶³. Para Courtine, la tesis de la no-distinción real entre individuo y unidad formal, y la afirmación de que la unidad formal constituye un ente real, sólo resultan compatibles a través del desdoblamiento del concepto de realidad: si por un lado lo real es lo existente-concreto, por otro, aunque las esencias no existen en la realidad antes de la operación mental, no puede decirse que sean meras ficciones: «no las fingimos con la mente, sino que más bien las aprehendemos y conocemos que existen en las cosas, y de dichas naturalezas así entendidas proponemos definiciones, elaboramos pruebas e inquirimos su ciencia»⁶⁴. Con Occam, «la universalidad no se da en las cosas, sino que les conviene en cuanto están objetivamente en el entendimiento», pero, contra Occam «aunque la denominación de universalidad se aplique a las cosas en función de los conceptos, sin embargo, las cosas a las que denominamos así son reales y existen en el mundo real»⁶⁵. Aquí se ve claramente cómo Suárez está fraguando un nuevo concepto de realidad que a su vez, nos dice Courtine, está resignificando la función propia del pensamiento: «la *cogitatio mentis* [...] es para Suárez tanto más “real” cuanto más “objetiva” es [...] Por otra parte, el *conceptus objectivus*

⁶¹ COURTINE, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, pp. 186-187.

⁶² *Ibid.*, pp. 190-194.

⁶³ *DM* 6,1,6.

⁶⁴ *DM* 6,2,1.

⁶⁵ *Ibid.*

no es solamente lo que está en lugar (*supponit pro...*) de las cosas individuales y concretas, sino que constituye su mismo ser»⁶⁶.

La conclusión es que, frente a la aparente aporía entre una concepción existencial de lo real y la preponderancia ontológica de la esencia real —que ha valido a Suárez algunas críticas de precariedad—, la síntesis metafísica de Suárez tiene como punto de partida el hecho de que lo que existe es necesariamente singular, conjugado con el hecho constatable de que la ciencia es posible en cuanto trata no de nombres y conceptos puramente mentales, sino de conceptos objetivos, es decir, de esencias reales. No es poco, Suárez ha sentado las bases para una nueva forma de pensar que posibilitará la nueva ontología y la nueva ciencia.

La clave de bóveda para pensar este giro está en el carácter ontológicamente fundamental del *extra nihil* del *aliquid* respecto a su *extra causas*, es decir, respecto a su existir efectivo⁶⁷. 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*⁶⁸. Con ello, nos dice Courtine, la ontología se ha constituido independientemente como ciencia primera, pasando la teología natural a constituir una ciencia esencialmente regional. Por ello, cuando Suárez pretende definir el objeto adecuado de la metafísica —y de acuerdo con la tradición escotista— se orienta hacia las *communis ratio entis*. Desde esta perspectiva, si Dios tiene un sitio en la metafísica, será solamente porque se deja englobar bajo esta noción común de ente; porque responde a las determinaciones más generales del ente. El conocimiento de Dios será, además, un conocimiento derivado, ya que la verdadera certeza, la certeza característica de la metafísica como ciencia, se encuentra en los primeros principios⁶⁹, de tal forma que el conocimiento de Dios sólo será posible tras conocer las razones comunes del ser⁷⁰. En Suárez el privilegio de la consideración teológica —objeto principal de la metafísica— es debido no a la razón propia de la metafísica, sino a razones extrínsecas a la misma; bajo la razón de esta ciencia, no es más que una especificación subordinada a una perspectiva más amplia y fundamental⁷¹. El

⁶⁶ Suárez *et le système de la métaphysique*, p. 193. También COURTINE, J. F., «La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources ecclésiastiques», en DEPRÉ, O. - LORIES, D., *Lire Descartes aujourd'hui*, Editions Peeters, Louvain/Paris, 1997, 1-20; donde se muestra la dependencia de la doctrina cartesiana de la realidad objetiva de la idea respecto del concepto objetivo suareciano.

⁶⁷ Suárez *et le système de la métaphysique*, pp. 246-292. También COURTINE, J. F., *Le projet suarézien de la métaphysique, pour une étude de la thèse suarézienne du néant*: Archives de Philosophie 42 (1979) 235-274.

⁶⁸ De esta forma, la ambigüedad del ser *extra causas* y el ser *non-nihil* llegará, al menos, hasta Baumgarten para quien el *aliquid*, en cuanto *non-nihil*, constituye con propiedad, en su determinación, al ente, aunque en otro sentido, en cuanto *nihil privativum*, es un mero posible. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle/Salle, 1779 (reimpr., 1963), parágrafo 54.

⁶⁹ «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» (DM 1,5,23).

⁷⁰ «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 las que se excluye la imperfección añadiendo negaciones» (DM 1,5,15).

⁷¹ Si no presuponemos que esta consideración de Dios como objeto principal es sólo resultado de una influencia de la tradición no meditada por el propio Suárez, no nos quedaría más que hablar de una contradicción fundamental desde los primeros pasos de su metafísica. Por un lado, siguiendo la línea escotista, se entenderá el que siempre fue objeto supremo de la metafísica, Dios, como uno de los inferiores subsumidos bajo el ente; pero por otro lado, aunque esto obligaría a considerar a Dios como principio

mantenimiento accidental de la constitutiva ambigüedad de la metafísica —como teología y como filosofía primera— es reforzado por el empeño suareciano de hacer abstracción de la materia; sólo esta concesión a la tradición impedirá que la cosmología y la psicología constituyan, también en Suárez, ámbitos regionales de la metafísica⁷².

La metafísica entendida como ontología tiene como objeto propio el ser en cuanto tal; ser que apunta a la unidad abstracta de su entidad, poniendo totalmente entre paréntesis toda cuestión sobre lo divino. Como recuerda Courtine, Fonseca había aportado una precisión esencial para la metafísica sobre la que se constituye la obra de Suárez: la metafísica debe poder circunscribir su campo sin introducir la definición de Dios, sin que lo divino delimite su objeto en la relación a él; dicho de otra forma, la metafísica debe satisfacerse definiendo el ser del ente como lo que puede existir. La definición resultará suficiente para edificar una ontología centrada sobre la *res* o el *aliquid*, es decir, sobre lo posible; ya que poder existir es ya no ser nada⁷³.

Los problemas más grandes que podemos encontrar para interpretar la obra de Suárez tienen su causa en el respeto reverencial que le imponía santo Tomás, así Suárez quiere tener siempre en cuenta su opinión, aunque en muchos casos vaya en contra de su propio pensar. Para solucionar estos problemas es preciso que tengamos siempre en mente el doble concepto de realidad, en tanto existencia *extra causas* y en tanto objetividad. Por ejemplo, Suárez acepta las razones de santo Tomás según las cuales «la criatura es ente esencialmente por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente toda criatura es ente en virtud de una relación con Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios»⁷⁴. Si no se hace la distinción entre el ámbito de la existencia y el de la objetividad, puede parecer que la noción de metafísica suareciana no es divergente en lo esencial de la tomista —para quien la criatura no se deja aprehender como ente más que en la medida en que participa del *esse divinum*, por lo que éste se constituye como central para la propia definición de ente—, pero aceptada esta dependencia en lo existencial, Suárez la elimina inmediatamente del campo noético: «Esto no se ha de entender de tal manera que se vaya a juzgar que la criatura concebida bajo la razón abstractísima y confusísima del ente en cuanto tal, exprese relación a Dios; en efecto, esto es del todo imposible, como bien prueban los argumentos antes expuestos, dado que bajo tal concepto no se concibe a la criatura en cuanto es un ente finito y limitado, sino que se la abstrae absolutamente y se la concibe sólo de modo confuso bajo la razón de existente fuera de la nada»⁷⁵.

Este 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»,

extrínseco de la metafísica, Suárez los considera su objeto principal. Cf. SIEWERTH, G., *op. cit.*, pp. 185ss. Costantino Espósito ha encontrado un sentido en el que se puede entender a Dios como objeto principal de la metafísica sin que esto constituya un círculo vicioso en orden a su fundamentación. Es cierto que en cuanto causa real del ente, Dios es sólo un principio extrínseco a la metafísica, pero se constituye en objeto principal al sustentar el principio formal de la noesis, es decir, la incontrariedad lógica. Para que una esencia sea real es necesario que, en sentido negativo, no envuelva ninguna contradicción, y que, en sentido positivo, sea principio de operaciones o efectos reales, y «pueda ser producida realmente por Dios» (DM 2,4,7). Precisamente, la ontología moderna se constituye obviando esta última dependencia de Dios. Cf. ESPÓSITO, C., «*Ens, essentia, bonum*» en *la metafísica de Francisco Suárez*: Azafea 6 (2004), pp. 29-47.

⁷² USCATESCU, *op. cit.*, pp. 229-230.

⁷³ COURTINE, J. F., *Le projet suarézien de la métaphysique*, p. 262.

⁷⁴ DM 28,3,16.

⁷⁵ DM 28,3,16.

existir *extra nihil* y entendiendo aquí *nihil* en forma lógico-conceptual⁷⁶. Este «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 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, 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.

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras B
Campus de Cartuja, s/n
18011 Granada
obarroso@ugr.es

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2004]

⁷⁶ COURTINE, J. F., *Le projet suarézien de la métaphysique*, p. 269.