

# SUAREZ Y EL MUNDO MODERNO

Por **ENRIQUE GOMEZ ARBOLEYA**  
Catedrático de Filosofía del Derecho en la Uni-  
versidad de Granada.

**U**NA noble y profunda personalidad filosófica como la de Francisco Suárez, siempre está colocada en su ambiente histórico de una manera singular. Por un lado, el concreto haz de labores y afanes que constituye su época, le comprime y determina. Por otro, él moviliza todo ese conjunto de posibilidades, componiendo una unidad luminosa de la vida y de pensar. Arraigado en su tiempo y fuera de él, ligado al presente y mirando al futuro, todo pensador manifiesta así en este alto lenguaje la más profunda dinámica del humano existir: colocado siempre en una situación, encerrado por un horizonte, pero capaz de trascenderse, marcando camino y determinando ámbito a las generaciones futuras. Aquella unión con el presente es lo que da a un sistema peso y dramatismo. Esta mirada al futuro es lo que le otorga ejemplaridad y vuelo. Y así, cuando volvemos los ojos hacia él, nos encontramos, enlazadas de modo indisoluble, una lección de Historia y un trozo de verdad, y de ambas podemos sacar fruto y estímulo para nuestro discurrir presente.

## ANTECEDENTES

El ambiente que plantea a Suárez sus inapelables problemas, es el mundo moderno. En los siglos xiv y xv, el europeo ha vivido una curiosa y sutil transformación en su visión del cosmo. La Edad Media descansaba en la confianza de que el mundo era un todo armónico, presidido por un ente infinito y perfecto, que le

había dado ser, que le otorgaba ley que le marcaba fines. En aquel vértice, razón y voluntad, indisolublemente unidas, aseguraban que la plenitud del poder era, al par, la plenitud del sentido. En este orbe múltiple de la realidad, el encadenamiento firme de las esencias, garantizaba que la quieta presencia de ordenaciones racionales regia el discurrir temporal. Lo más importante no era así lo fugaz, sino lo constante. No el individuo, sino la esencia. No esta vida, sino la eternidad. Por todas partes el hombre medieval busca acomodar su existencia a este esquema firme, que si no tiene riqueza de matices, posee, al menos, vigor constante, que es ascético, pero seguro. Su razón trasciende lo peculiar y concreto hacia lo común y abstracto. Su ética desprecia el casuismo, buscando reglas fijas. Su arte nos ofrece figuras rígidas, que parecen escapadas tanto de los encantos como de las asechanzas del tiempo. Bellos oros y etéreos azules parecen asegurar en el cuadro de la vida, igual que en el lienzo de sus primitivos, un sabor estable y lejano no contaminado por arenas fugaces.

Nunca se sabe cómo, y en virtud de cuántos factores, acaecen las transformaciones históricas. Una cosa es segura: el cambio que origina el mundo moderno es, al principio, imperceptible, y sólo una mirada sagaz puede descubrir su importancia ulterior. Consiste en llevar hasta sus últimas consecuencias un concepto ortodoxo: la omnipotencia divina. Aquella unidad de razón y voluntad en Dios se rompe, y el europeo empieza a pensar que Dios es voluntad nuda, superior a toda razón, y, por tanto, incognoscible. De esta manera, el logos deja de ser predicado de Dios para convertirse en cualidad del hombre. Y, a su vez, deja de concebirse la creación como una emergencia desde la razón y, por tanto, poseedora de un orden estable. Las cosas concretas dejan de descansar en un esquema de esencias. El hombre está sometido a un alto poder irracional y rodeado de irracionalidades, de acasos, de individuos. El acento recaerá, ya de por siempre, sobre lo concreto, no sobre lo abstracto. Ha bastado desligar al mundo de su vértice de razón para que todo él se adelante, pre-

sente y múltiple, con belleza inmediata e hiriente, pero sin seguridad metafísica. Solo, sin confianza racional en Dios ni en el mundo, el hombre moderno ha de emprender la aventura de hallar otro centro, desde el que convertir en un cosmo el caos de la vida. De Occam a Kant, todo el pensamiento occidental es sólo el intento, heroico y fracasado, de conseguirlo.

Se suele designar con el nombre de nominalismo esta etapa del existir europeo. Pero no debemos exagerar las denominaciones escolares. Algo muy importante está acaeciendo detrás de esa designación hirsutamente técnica. Pues toda la interna dinámica del fenómeno se precisa al advertir que esta gozosa aceptación de las singularidades del mundo es, al par, afirmación de aquella individualidad que es la más patente e inmediata, la individualidad propia. El hombre concreto se adelanta al escenario de la Historia con la pretensión de ser protagonista de ella. No busca sus perfiles, buscando su esquema esencial, sino los reafirma en hazaña, arte y estilo. El mundo es la gran patria de la Humanidad actuante. Un fresco aire clásico templea este ansia y fiebre, y Roma y Grecia dan equilibrio y templor renacido a este hombre que ahora cabalga por los campos de Europa buscando gloria individual; se asoma con gesto propio a los lienzos y estatuas o nos ilustra con cuidadoso acento latino sobre su peculiar e íntimo sentir. Por un lado, todo parece replegarse, como fondo o paisaje, ante el mundo humano. Las cuestiones antropológicas, éticas y políticas, adquieren un gran relieve. Por otro, este hombre no sólo se contempla a sí, sino que vuelve su mirada fervorosa a la realidad en torno para conocer el mundo concreto que le rodea, descubrir sus leyes y dominarlo. El conjunto es la gran afirmación de la razón del hombre, soberana del orbe, imperio en el imperio mundial.

Y en todo ello se anuda, en complicada trama, lo exacto y lo erróneo, lo justo y lo reprochable. Lo que hace de una época una tarea y no una fatalidad, es que siempre cabe rechazar sus últimas consecuencias, pero recoger algo de su posición central, enriqueciendo con ello la verdad antigua y dándole renovado vigor y

eficacia. Concretamente en este caso, nada de lo que afirmaba la época nueva se oponía por sí, sino sólo en su forma exagerada, a una visión cristiana del mundo: ni el valor de la individualidad, que el cristianismo había sido el primero en reconocer, ni la bella prosa latina, salvada en miles e ignotos conventos medievales. Era necesario librar el oro nuevo de tanta adventicia ganga e incorporarlo al tesoro antiguo, de modo análogo a cómo en la unidad de la catedral gótica plantaba el plateresco su encanto y filigrana, y cobraban las figuras del retablo nueva humanidad sin perder su misticismo.

No sé si estoy autorizado a afirmar, sin poder probarlo aquí, que éste es el sentido del pensamiento español. Ya en la figura poderosa y grave de nuestro Francisco de Vitoria se advierte un limpio hálito de modernidad en que cobra nueva vida la antigua cosecha. Son, en primer lugar, cualidades formales: su bello estilo latino, la precisión, la agudeza de su palabra, y sobre todo, cierto equilibrio humano y humanista, que hace no abandonar el recto camino de la razón por la mera sutileza dialéctica. Es, en segundo, su acuciente preocupación por los problemas políticos: típico carácter de la época. Pero todo esto lo ve Vitoria en función de su menester teológico. Su humanismo florece en el huerto de la teología. Y va orientado a restaurar en el mundo humano un orden en que se ayunten y acuerden las realidades nuevas. Desde el horizonte de la sociabilidad y el amor de todos los hombres, desde el *bonum totius orbis*, quiere Vitoria ponderar el ámbito de influjo de las distintas potestades, y equilibrar sus fuerzas en gravitación segura y estable. El mundo humano debe componer un cosmo, como el mundo natural. Es la antigua idea, actuando con ímpetu nuevo.

#### LA ESCUELA DOMINICANA

A través de la escuela dominicana, va desarrollándose todo ello, como una vasta melodía, que, sin perder su estructura formal, se enriquece con miles motivos. Lo que era programa y promesa en Vitoria, se convierte en realidad en sus discípulos. Mel-

chor Cano, iluminado y exacto, empieza a componer en 1540 su tratado *De Locis Theologicis*, en donde se intenta por vez primera una gran Lógica de la Teología. El ansia de vigor de la época se transustancia en ella en un latín fulgurante, y la razón verifica en la sagrada ciencia una crítica de fuentes pareja a la que los renacentistas ejercitaban con sus amados clásicos. Junto a él, la figura de Domingo Soto restaura y renueva todo el amplio saber escolástico, incluyendo en su levantada arquitectura las nuevas cuestiones. El problema de la esencia y la existencia en los seres creados, cuya significación veremos más tarde, es acometida en su obra *In Librum Praedicatorum*; en sus escritos físicos se advierte la influencia del nominalismo; en su monumental obra jurídica empieza ya la discusión sobre cuestiones concretas, tan fecunda para la práctica jurídica. Báñez cierra la etapa de grandes figuras dominicanas. El ímpetu creador ya ha pasado a otra escuela. Báñez afirma sólo las verdades tradicionales y las defiende contra toda novedad. Su grandeza estriba en esto. Su limitación, también. Y estas cabezas principales están rodeadas de una pléyade de autores de segunda fila, y, a su vez, el conjunto se inserta en la vida universitaria española, que alcanza un esplendor sin comparación en la vida de entonces, y en la vida religiosa, donde las necesidades de la época prenden en raíces de disciplina, ocasionando la reforma de Cisneros.

Y en todo ello se advierte esta peculiar tensión de armonía y lucha con el mundo moderno. Iñigo de Loyola surge. La gran batalla contra la Reforma comienza. Todo el saber que había conseguido la época respecto a la vida humana, se pone aquí en juego para la dominación de las pasiones y la milicia por Cristo. El genio español vela nuevas armas. El activismo del tiempo abre inéditos cauces, esta vez hacia las orillas eternas.

Nada bueno se ha perdido, todo se ha trascendido. En la prosa de Luis de Molina vemos el fulgor clásico que ilumina el detalle, sin perder lo fundamental. Algún día volveremos sobre ello. Basta aquí apuntar su amor por lo concreto que da a su nervioso latín un como paisaje menudo y sonriente. Y la forma es aquí la

exacta vestidura del fondo. Su *Concordia* es la más valiente afirmación del valor del individuo que, inmediatamente y por sí, está ante los ojos de la divinidad. Su *De justitia et jure* multiplica las observaciones concretas sobre el derecho nacional. De manera destacada se afirma así lo individual sin negar la dependencia de Dios. Suárez ya se anuncia en el área del mundo.

Pero antes ha de alcanzar la labor de los colegios jesuítas de estudios la magnífica cosecha que se manifiesta en los nombres de Francisco Toledo y de Pedro Fonseca. Francisco Toledo organiza los estudios filosóficos de los colegios en el sentido renacentista salmantino. Y por él concluye todo aquel vigor y eficacia de la época nueva a la interpretación aristotélica. Su labor queda limitada, no obstante, a la lógica, física y psicológica del Estagirita.

Por eso, es fundamentalmente Coimbra quien ha de dar carta de ciudadanía al aristotelismo dentro de la Orden. En éstos son decisivas las obras de Pedro Fonseca: *Institutio Dialecticae* y *Commentaria in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Este último es, por su rigor y amplitud, un libro para profesores más que para alumnos, y se separa de todos los comentarios aristotélicos de la alta escolástica. Texto sobre textos, Fonseca, une al *modum commenti* el *modum quaestionis*. Su proemio es una bella pieza, de gran carácter moderno, con su canto al genio y sus agudas consideraciones crítico-filológicas. Y por toda la obra discurre un aire de autonomía que denuncia la nueva era.

Pero no sólo era necesario ocuparse de los textos, sino de la realidad. He aquí la gran labor metafísica de Francisco Suárez: *ad res ipsas! A textus proliza explicationes abstinendum ducimus, resque ipsas contemplari*, nos dice en un pasaje de su obra. Su gran intento es dar al hombre la agudeza metafísica necesaria para poder contemplar otra vez el mundo con seguridad y hondura, sin perder su detalle ni olvidar su esencia, sin negar su perfil ni quebrar su arquitectura. En él confluye toda la sabiduría medieval y toda el ansia nueva, y por eso su figura adquiere vigor bastante para continuar la obra aristotélica y adoctrinar al

mundo moderno. Bien sabido es el destino ulterior de sus *Diputaciones metafísicas*, en que bebe toda Europa su preocupación metafísica. Suárez es la base, no por negada menos evidente, de todo el mundo moderno. Volver, pues, hacia él es retornar al punto justo en que se consiguió el equilibrio de lo clásico y de lo reciente, y curarnos de los errores sin tener que abdicar para ello de nuestras peculiares preocupaciones. Examinemos con esta luz y fervor sus *Diputaciones metafísicas*, reservando para otra mente más autorizada una exhaustiva exposición de las mismas y limi-tándonos a algunos de sus extremos más destacados.

#### INDEPENDENCIA DE LA METAFISICA

Suárez comparte con su época la sana confianza en la razón y le da un objeto adecuado y supremo, desde el que pueda explicar la multiplicidad del mundo: el ser en cuanto ser. Por aquella fe, lleva a culminación la obra aristotélica, y, apartándose de la tradición medieval, dota de independencia a la metafísica. Por esta segunda posición, vuelve por los fueros de la unidad, y advierte que, siendo el ser aquello de que nuestro entendimiento se apodera primeramente (como lo más conocido y a lo cual reduce todas sus ideas), es necesario que empecemos por considerarlo, prescindiendo de todas las cosas particulares, y que todos los demás conceptos de nuestra mente se formen por una adjunción a él. De este modo, afirma la potencia y la subordina a su *obiectum adequato*. «*Metaphysica esse scientia quae ens in quatum ens, sen in quatum a materia abstrahit secundum esse, contem-platetur*» (1). La razón del hombre tiene en ese supremo objeto su ponderación y su descanso: su magna y noble tarea. En las secciones V y VI de la primera diputación se le escapan a Suárez, a través de la prosa rigurosa, las manifestaciones de júbilo. La finalidad de esta ciencia es «*nobilisimam, tam in esse obiecti, propter sumam abstractionem, quam in esse rei propter nobilissima entia, quae comprehendit*» (2), y, por tanto, «*Metaphysica esse*

(1) *Disp. Met.*, I, 3, 1.

(2) *Disp. Met.*, I, 5, 2.

*maximem appetibilem ab homine ut homo, tam appetitu naturali, quam rationali optime ordinato* (3). Sólo a través de ella consigue «*suam naturalem felicitatem*», y, por tanto, su descanso.

Ahora bien, este ser que, como dice en la D. 11, 4, 6, es lo primero y radical, y principio íntimo de todas las acciones y propiedades que convienen a las cosas, comprende en su amplitud dos tipos fundamentales de entes: el infinito y los finitos, Dios y las criaturas. Suárez vuelve así por los fueros clásicos. Scotus y su escuela, sobre todo Lychetus, habían afirmado que la distinción primera es la de *ens quantum* y *non quantum*. Scotus incluye en el primer término el ser infinito y finito, «*quantuo in se habenti quantitatem aliquam perfectionalim*». El *ens non quantum* no es finito ni infinito, y no incluye en sí perfección, que siempre corresponde a la cantidad, sino las relaciones íntimas en el ser divino (4). Suárez restaura la distinción fundamental, no negada, pero sí amenazada por la sutileza scotista. Dios y el mundo: es aquí la gran disyunción. Ser que es por sí y por causa de otro, ser necesario y ser contingente, por esencia y por participación, increado y creado. En estas amplias parejas de conceptos se expresa formalmente el gran hecho encerrado en el esqueleto de cosmo: la creación y la dependencia de Dios.

Sacando las consecuencias encerradas en el propio concepto del ente, va a desarrollar Suárez su doctrina de la divinidad. A ello dedica las disputaciones XXIX y XXX. La prueba de la existencia de Dios vuelve así a ocupar un puesto central en la especulación filosófica, en contra de las alegaciones de Occam. El filósofo inglés había negado posibilidad a esta prueba, tanto por vía natural como por abstracción. En su *Centilogium theologicum*, rechazó el argumento fundado en el movimiento (5). En el *Comentario a las Sentencias*, sólo admite un conocimiento confuso de la existencia de Dios (6). Igualmente son indemostrables

(3) *Disp. Met.*, I, 6, 33.

(4) Scotus: *Quodlibetales*, q. 5 ad arg. princ.

(5) Occam: *Cent. theol.*, concl. 1.

(6) Occam: *Annotationes super quattuor libros Sententiarum*, I, 3, 4.



su unidad, su infinitud, su plena y colmada realidad. Lo eterno no descansaba en la razón, sino en la creencia oscura. El hombre se hundía, solo y desamparado, cada vez más en su barro.

### LO FINITO Y LO INFINITO

Suárez recompone el enlace entre lo finito e infinito, levantando el mundo hacia la divinidad. Todos los caminos llevan hacia ella. No principalmente los externos y visibles, que son expresados en el antiguo apotegma: «*Omne quod movetur ab alio movetur*», no principalmente el movimiento y la física, sino la quieta presencia del ser y la metafísica. Todo lo que es no puede darse a sí mismo el ser, sino depende de algo superior. *Omne quod sit, ab alio sit*. La presencia ontológica es así un claro modo de alusión metafísica. El mundo clama por Dios. Lo adelanta ante nuestros ojos. Lo proclama.

La prueba de la existencia de Dios es elaborada concienzudamente por el filósofo granadino. La estructura de ella es distinta a la de Santo Tomás, acercándose más a la de Duns Scoto. La mayor parte de los argumentos tomistas están incluidos en ella; pero ninguno tiene valor probatorio por sí, sino enlazados en un riguroso y férreo desarrollo que los unifica. La prueba de Dios es así en Suárez una. En esquema discurre así: después de rechazar el valor probatorio del lema clásico: «*omne quod movetur, ab alio movetur*» en relación con la física celeste para deducir la existencia de Dios, y de establecer como más evidente el de «*omne quod sit, ab alio sit*» (7), Suárez advierte que no todo ser puede ser *ab alio*, pues es contradictorio un progreso en el infinito, sin encontrar algo supremo del que todo dependa. Una vez probada la existencia de la primera causa o ente, es necesario certificar que numéricamente es una. Para ello es posible, según Suárez, utilizar dos tipos de argumentos: uno, *a posteriori*; otro, próximamente, *a priori*. El primero deduce la divinidad una de la contemplación de lo creado. Sólo así se puede explicar «la fábrica

(7) *Disp. Met.*, XXIX, 1, 20.

y constitución de este Universo, y la coligación, proporción y subordinación de sus partes» (8). El segundo se apoya en su teoría de la individuación, y sólo puede ser expuesto suficientemente después de conocida ésta. Baste aquí apuntar lo siguiente: El ente improductivo es necesario y a su esencia conviene el existir, pues en esto consiste su necesidad, que existe por la sola fuerza de su esencia. El ser conviene sólo a lo singular, «ergo necesse est ut singularitas talis naturae sit etiam de essentia eius, et consequenter ut talis natura non sit multiplicabilis» (9). Suárez rechaza en su teoría de la individuación toda distinción real entre la esencia y la diferencia individual, conservando sólo una distinción de razón. De donde aquello que existe necesariamente «non esse hoc ens singulare per aliquid extra essentiam eius». La acción de ser incluye el ser singular. Desde este punto de vista puede recoger Suárez muchas razones de otros autores y hacerlas eficaces para su argumentación propia. No podemos detallarlas aquí, baste apuntar que la última razón de su prueba la extrae Suárez del orden finalista del mundo.

De este modo, por los caminos seguros del ser, hemos llegado hasta las orillas eternas. Dios es. Pero con esto no hemos terminado nuestro empeño. El concepto del ser, por su máxima generalidad, corresponde análogamente a todo ente. Por esto, no podemos decir sólo que Dios sea, sino debemos procurar concebir, en la medida de nuestra razón, la plenitud y perfección de este ente que incluye en sí no sólo la *formalitas essendi*, sino el *exercitium* y la *actualitas essendi*. Y entonces advertiremos que este ser es substancia, y su substancia «*vita foelicissima*», «*quod est sibi sufficiens ut nullo alio indigeat vel ad vivendum, vel ad foeliciter beateque vivendum*» (10). «*Deus autem cum sit summum bonum perfectum sub nulla ratione aliquo sibi extrinseco indiget, ut foelicissime vivat, quia nimirum neque principium efficiens habet a quo pendeat in esse aut vivere, aut aliquo alio modo.*

(8) *Disp. Met.*, XXIX, 2, 20.

(9) *Disp. Met.*, XXIX, 3, 11.

(10) *Disp. Met.*, XXX, 14, 16.

*neque etiam finem habet extra se, imo ipse est finis omnis aliorum: sui autem ipsius proprie ac positive non est finis: sed negative dicitur finis, quia non alium habet finem, sed in se ipso quiescat tanquam in suo summo bono»* (11).

Pleno en sí, sin necesidad ni indigencia, reposa Dios en su infinita perfección. El orden del ser implica una jerarquía de valor. El primer ente en la conexión de las causas, es también el más perfecto en la gradación de los seres. Dios incluye en su quiddidad toda perfección que podamos concebir —presente o futura, real o posible—, «*nobiliori et excellentiori modo*» (12), en el «*optimo modo possibili in genere entis*» (13). Por eso es «*caput et mensura perfectionis in tota latitudine entis*» (14).

Y todo ello lo es en sencilla potencia. Tal es lo que Suárez expresa en terminología escolástica en la sección tercera de su disputación XXX. Dios es «*actus purus acque ens simplicissimum*» «*Unde hic non dicitur actu formalis vel actuans, sed in se actu existens: purus autem dicitur tum ad excluendam potentiam obiectivam, sed omnem statum existendi tantum in potentia, qui repugna enti ab intrinseco necessario, ut per se consta... tum ad excluendam omnem potentiam passivam*» (15). En su cerrada plenitud, no sólo no hay falta, tampoco composición. No caben defectos ni accidentes. El es acabadísima perfección, y no necesita, por tanto, complementos. Unidad sin par, simplicidad sin composición, substancia sin accidentes: en todo supera Dios los límites de nuestra inteligencia, que tiene que ir haciendo trabajosamente su camino, diferenciando y seccionando, partiendo en trozos menguados esta esplendorosa y unánime luz.

De aquí que sólo por esta limitación de nuestra mente y voz hablemos de atributos divinos, separando en parte lo que late en indiferenciada plenitud. Inmensidad, eternidad, invariabilidad;

(11) *Disp. Met.*, XXX, 14, 17.

(12) *Disp. Met.*, XXX, 1, 4.

(13) *Disp. Met.*, XXX, 1, 7.

(14) *Disp. Met.*, XXX, 1, 5.

(15) *Disp. Met.*, XXX, 3, 2.

razón, voluntad y poder: tales son los atributos que parecen adelantarse con propia independencia del conjunto, con caracteres peculiares y distintos. Pero siempre están ligados a la oscura unidad que los califica y orienta. Si no olvidamos esto, se nos hará claro lo complicado y fácil lo difícil. Tal el primado de la razón o voluntad divina, eje del mundo moderno. Dios es en sí mismo razón; pero es también voluntad y poder, y ninguna de estas cualidades le viene añadida, sino insita. De aquí que no se oponen, sino se conciertan en una acabadísima armonía de contrarios. Estamos en el último límite metafísico, donde la razón es querer libre y el poder racionalidad pura. Dios es racional; pero no por una norma impuesta desde fuera, sino por un sentido que mana libremente desde dentro. El es norma en sí mismo. Dios es omnipotente; pero no con el arbitrio que puede lo imperfecto, sino con una plenitud ligada intencionalmente con lo mejor. El no puede negarse a sí mismo. La perfección ordena su actividad y llena de sentido el poder infinito. Nuevamente vuelve a erigirse al frente del cosmo la antigua unidad profunda y luminosa; nuevamente puede el hombre descansar en Dios.

#### ORDEN Y EQUILIBRIO

Puesto que de esta manera se han unido Dios y razón, el mundo no sólo emerge de un poder omnímodo, sino de una altísima luz inteligible. La creación vuelve a reposar en un orden de esencias. El orden y equilibrio rigen otra vez los pasos y órbitas de los seres, componiendo con ellos una acabada armonía. Dios crea las esencias. De su seguridad se deriva todo. Su perfección es origen de cualquier perfección. El mundo tiene así, para Suárez, esquema y figura, equilibrio y apoyo racional. Pero no sin la constante voluntad del Señor. Dios crea las esencias; pero no para que subsistan sin El, sino para que dependan de El. No autónomas, sino subordinadas. Este es uno de los aspectos que subraya Suárez como su afirmación de la identidad real de la esencia y existencia de los seres creados. Unir ambas, es condenar de por siempre aquélla a la sumisión de ésta. Si Dios quiere puede bo-

rrar del ser, no sólo el linaje de los hombres, sino la misma esencia humana. ¡Qué gran lección y advertencia para la razón europea, que ya empieza a desbocarse! No hay inteligencia humana, esencia o verdad, sin huella de infinito. La verdad no es el gran producto del hombre, sino de Dios. Dios, poder omnímodo y perfecto, sostiene y alumbraba la verdad. De este modo, partiendo de la omnipotencia, se llega a la racionalidad del mundo, y se ata más firme y seguramente la inteligencia y el orgullo humano. De este modo, también mirada esta tesis por su adverso, se han reafirmado los primeros términos existenciales del mundo. Desde ellos se respira el perfume de las esencias, desde ellos se respira al gran Dios que otorgó razón a la realidad, y nos brindó, en la más próxima existencia, el camino para descubrirlo. Todos los principios del mundo moderno están aquí superados y en más amplia capacidad de vigencia.

Pero dejemos hablar a Suárez, siguiendo en su pormenor esta teoría, que nos da, reconquistadas, la omnipotencia de Dios, la razón del hombre, la belleza del mundo. Nuestro autor ya ha eliminado la arbitrariedad como cualidad de Dios, y, por tanto, ha admitido que el mundo sea huella de razón. Mas entonces advierte que es necesario que, dentro de la razón, se descubra el poder, aceptando así el núcleo de verdad contenida en el nominalismo. Para ello tiene que combatir, principalmente, aquella opinión que exageraba el principio objetivo de la razón, acentuando el valor ideal de las esencias, sin advertir, que fuera de la actualidad del existir, éstas son sólo sombra y humo, mera potencia, pero no realidad.

La forma más extrema de esta posición afirma, no sólo que hay esencias, sino que éstas, como ser objetivo, tienen independencia de todo arbitrio y comprimen la libre actividad de Dios. Contra ellos, Suárez rechaza un ser objetivo de las esencias que se imponga a Dios. Dios, obra necesaria, *simpliciter ex libera voluntate*. Si la esencia tuviera un ser por sí, Dios transmutaría tan sólo el ser de las esencias en el de la existencia. Si se alegara que Dios ha creado todo, *«ex nihilo existentiae, non vero ex nihilo essen-*

*tiae*», se llegaría a que «*absolute et simpliciter non creavit Deus omnia ex nihilo, nec producit omnia entia... sed unum ex alio producit*» (16). De donde las criaturas podían casi gloriarse de que tenían por sí algo que no debían a Dios. *Haec autem omnia et similia sunt contra fidem et naturalem rationem*. La razón pende de Dios: he aquí la gran verdad.

Desde aquí se iluminan una serie de aspectos de la cuestión. Tales, por ejemplo: que las esencias sean objetos, «*terminans tantum*», de la inteligencia divina, no supone en ellas ningún ser real, ni tal es necesario, «*ad scientia veritatis, sed sufficit esse potentiale*»; esto es, aptitud para ser, promesa de realidad. Si Dios predica, *ab aeterno*, del hombre las cualidades de animalidad y racionalidad, esto no significa ser actual y real, sino sólo intrínseca conexión entre ambos extremos, fundado en «*esse potentiale*». No cabe confundir las cosas. El ser, antes de crearlo y una vez creado, no puede compararse, porque no son dos, sino una misma cosa, y, por tanto, no es posible subsumirlos en los mismos género y especie, como quiere uno de los argumentos, siendo esta función del entendimiento respecto a la realidad. Y, sobre todo, no se crea que con ello se otorga a las relaciones esenciales un ser meramente intelectual; son entes comprendidos en la realidad bajo algún modo, como capaces de existencia real, como entes en potencia (17).

Se rechaza también aquella posición más templada, para la cual, «*essentiae quidem rerum creabilium non esse aeternas, simpliciter loquendo... connexionem autem praedicatorum essentialium cum ipsis essentiis esse aeternas*». Según ella, las esencias creadas tendrían causa eficiente, no así las conexiones esenciales entre los términos. Suárez refuta tal posición al final de la sección 12, casi terminando la disputación. Esta sentencia, si no se declara más ampliamente, no puede defenderse. Pues sobre tal conexión de los predicamentos con el sujeto se puede preguntar si

(16) *Disp. Met.*, XXXI, 2, 4.

(17) *Disp. Met.*, XXXI, 2, 6-11.

es algo o nada fuera de Dios. Si algo, ¿cómo es eterna sin causa eficiente? Si nada, no es de admirar que no tenga causa eficiente; mucho más admirable es que pueda ser eterna o que sea conexión real, si no es nada. Conexión no es más que unión: unión no es otra cosa que *res aut modus rei*; si ningún ser creado es eterno, ninguna unión lo puede ser. Además, «*quomodo potest essentia habere efficientem causam et non habere ab illa ut sit talis rei essentia?... Nam sicut essentia Petri no erat antequam fieret, ita nec Petrus habebat essentiam, antequam crearetur vel generetur: unde neque erat homo, neque animal, et ergo totum hoc accepit per generationem a sua causa efficiente, ergo non solum fiunt essentiae, sed etiam connexiones essentielles*» (18). Cuando la forma se imprime en la materia, no sólo hace que el compuesto sea, sino también que viva, sienta, etc.; es decir, hace que a esta *res* convengan estas notas. Luego todo requiere causa eficiente. «*Atque huic falsum etiam esse videtur, quod dicitur essentiam habere causam efficientem, veritatem autem essentiae non habere*» (19). Pues la verdad de la esencia no es otra cosa que ella misma, o, a lo sumo, se puede considerar como una propiedad conjunta e intrínseca con ella, luego debe tener la misma causa eficiente. «*Qui enim intelligi potest, ut aliqua causa efficiat aurum, et non efficiat verum aurum? Quod si efficiendo auro efficit essentiam auri, quomodo efficiendo verum aurum non efficit veritatem essentiae auri?*» La verdad ontológica funda la verdad. «*Veritatem pronuntiatorum ait etiam quantum ad essentialia rerum ipsarum, non esse omnini inmutabile, nisi rebus manentibus*» (20).

Toda la controversia descansa en las varias significaciones de la cópula «es». Dos maneras principales tiene de unir los términos en la proposición. «*Primo ut significat actualement et realem conjunctionem extremorum in re ipsa existentem... Secundo, solum significat praedicatum esse de ratione subiecti, sive extrema existant, sive non. In priori sensu veritas propositionum pendet sine*

(18) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 42.

(19) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 43.

(20) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 43.

*dubio ab existentia extremorum, quia iusta illam significationem verbum est, non absolvitur a tempore... , significant realem et actualem durationem, quae nulla est ablata existentia extremorum, et ideo talis propositio falsa est, nam est affirmativa de subiecto non supponente»* (21). En tal sentido proceden de causa eficiente, sólo que significan de modo complejo lo que es la realidad simple.

En el otro sentido, las proposiciones son verdaderas, aunque los extremos no existan, y, por tanto, son verdades necesarias y perpetuas, pues con la cópula «es» no se significa existencia ni se atribuye a los extremos realidad actual en sí mismos, y para su verdad no se requiere existencia o realidad actual. En este supuesto cabe hablar de un sentido hipotético. Y así, como tal proposición condicional es perpetua: «si es hombre, es animal», o «si corre, se mueve», también es perpetua la afirmación «el hombre es animal», o «el correr es movimiento». Para ello no requieren causa eficiente. Mientras sigamos en hipótesis, lo mismo cabría afirmar que «si la piedra es animal, es sensible», o «la quimera es quimera». Precisamente esto nos lleva de la mano a ver una diferencia entre las proposiciones posibles y las ficticias, advirtiendo que «*cum dicitur: homo est animal rationale, significetur hominem habere essentiam realem sic definibilem seu (quod idem est) esse tale ens, quod non est fictum, sed reale, saltem possibile*». Y concluye Suárez: «*Et quo ad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremorum*» (22). En cuanto salimos de la hipótesis y de la imaginación a la realidad, la esencia señala hacia la unidad del ser, y, por tanto, a la causa eficiente. La esencia o las conexiones esenciales no son más que capacidad de ser, entes en potencia.

Se destaca así mejor el poder ilimitado y altísimo de Dios. La potencia no debe comprenderse como «*res aliqua vera et positiva in ipsa res*». *Ens in potentia* no es ser que tenga el poder, sino que

(21) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 44.

(22) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 44.



depende del poder. Es estar bajo una potestad distinta de él mismo, y, por consiguiente, ser «*res possibilis*». De esta manera no tiene entidad separada del que los ha de crear hasta que se convierta en acto. Y de aquí que pueda decirse con plenitud de sentido: «*Ens in actu et in potentia distingui formaliter tanquam ens et non ens. Per suam entitatem*» (23).

### ESENCIA Y EXISTENCIA

La existencia es así lo que constituye *formaliter* la actualidad de la esencia. De aquí su jerarquía y valor. La existencia no es algo que pueda despreciarse, considerándola como un cierto accidente pertinente a algún predicamento, a saber y por ejemplo, al predicamento cuando o cantidad. Muy en contra de esta opinión hay que advertir que «el ente es dicho tal *ab esse*, de donde así como el ente no pertenece a cierto género, sino trasciende todos los predicamentos, así la existencia» (24). Ella es «*quendam actum seu terminum essentiae*» (25); de aquí que cada esencia tiene su propia existencia, ambas componen la unidad del ser, y «*sicut distinguitur essentiam in totalem et partialem, seu completam et incompletam, ita etiam distinguidam esse existentias intra illud ordinem*» (26). «La substancia tiene su propia existencia, el accidente, los modos, etc. Y la unión es tan potente que es imposible separar la existencia de la esencia, de tal forma, que, destruída la esencia, se conserve la existencia» (27), o que «la esencia creada se conservase extra causas sin alguna existencia» (28), o con «una existencia que no le sea propia» (29). La unidad ontológica tiene leyes inexorables.

Mas tal unidad entre esencia y existencia debe entenderse recatadamente respecto a los seres creados. En ningún modo supone que

(23) *Disp. Met.*, XXXI, 3, 7.

(24) *Disp. Met.*, XXXI, 7, 1.

(25) *Disp. Met.*, XXXI, 7, 3.

(26) *Disp. Met.*, XXXI, 11, 8.

(27) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 2.

(28) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 5.

(29) *Disp. Met.*, XXXI, 12, 9.

el existir sea de esencia de las criaturas. «*Quia nimirum solus Deus ex vi suae naturae habet existere absque alterius efficientia, creaturae vero ex vi suae naturae non habet actu existere absque efficientia alterius*» (30). Esto no significa distinción real, sino sólo «*conditio, limitatio et imperfectio talis entitatis*»; pero basta para poder establecer entre esencia y existencia una distinción de razón con un fundamento en la realidad, y «*concebir las criaturas abstrayéndolas de su existencia actual, porque no existiendo necesariamente, no repugna concebir sus naturalezas, prescindiendo de la eficiencia, y consecuentemente de su existencia actual*» (31). En este caso advertiremos algo «*tanquam omnino intrinsicum et necessarium et quasi primum constitutivum illius rei quae tali conceptioni obicitur, et hoc vocatur essentiam rei, quia sine illa ne concipi potest; et praedicato quae indem sumuntur dicuntur ei omnino necessario et essentialiter convenire... , quanvis in re non semper conveniat sed quando res existit*» (32).

Pero esta es sólo una distinción de razón con el fundamento en una realidad imperfecta. Ontológicamente, nunca se separan esencia y existencia. El destino de una es el de la otra. El ente real y actuante no tiene, como mudos e independientes acompañantes, entes esenciales. Suárez es en esto plenamente aristotélico. Aunque al par sea plenamente cristiano, y no olvide que el «*ens creatum quatenus est, essentialiter includere dependentiam a primo et increato ente*». «*Omne ens creatum esse sub dominio Dei, quantum ad suum esse, id est, ita esse subiectum Deo, ut ab illo possit in nihilum redigi, et privari suo esse, per solam dispositionem illius influxus, quo ipsum conservat*» (33). La belleza del mundo no puede excluir su vocación de nulidad. Los restos del dualismo platónico son superados así por Suárez, sin negar, antes bien, destacando poderosamente la diferencia y dependencia de las criaturas respecto de Dios.

(30) *Disp. Met.*, XXXI, 6, 4.

(31) *Disp. Met.*, XXXI, 6, 15.

(32) *Disp. Met.*, XXXI, 6, 15.

(33) *Disp. Met.*, XXXI, 14, 3.

Mas aún quedaba otra dualidad ahincada en el flanco del existir europeo: la de lo abstracto y lo concreto. Suárez ya ha ayuntado esencia y existencia en una sola realidad: el ser actuante. Gracias a ello, materia y forma, accidentes cualitativos, tienen su propio existir. Ahora queda por advertir cómo del conjunto resulta una unidad incommunicable: un individuo. En nuestro contorno nos asaltan seres con propio perfil, en ellos tenemos nuestra tarea y nuestro gozo, nuestra preocupación y descanso. Y ante los mismos se presentan el interrogante grave y acucioso: ¿es necesario creer que son meras multiplicaciones de la esencia genérica o que son imponderables que no se pueden explicar desde la unidad del ser? ¿Habrá que sacrificar la multiplicidad a la unidad lógica o la *ratio entis* a la realidad inmediata? ¿Se escapará nuestra vida del equilibrio del ser o salvaremos éste perdiendo la pulpa jugosa de las cosas en torno? La gran cuestión del mundo moderno surge ante los ojos del eximio granadino.

Ya la escolástica debatió ampliamente este problema. La dirección predominante había supuesto que el principio de la individuación era la materia, la materia signata, decían ellos; esto es, la que está signada por la cantidad, «*quae sub certis dimensionibus consideratur*». Daban así la perspectiva física de la cuestión, ante la cual los individuos sólo difieren por la cantidad y espacialidad. No la razón ontológica, ante la cual su constitución propia era la incommunicabilidad del ente individual. Por esto, desde siempre y sobre todo, en la dirección franciscana, que conservaba viva aquella sensibilidad para lo concreto, que guía los pasos del Pobrecito de Asís, se manifiesta otra tendencia que, a través de las figuras de San Buenaventura, Enrique de Gante, Roger Bacon, culmina en Duns Scotus. Para Scotus, lo universal es indiferente y necesita un sello individual. Este, sin embargo, no lo da la materia, sino una forma especial, con una entidad incommunicable, indivisible y positiva: la *haecceitas*, el ser concreto e indefinible. «*In rebus creatis individuum addere communi naturae modum aliquem realem ex natura rei distinctum ab ipsa natura et componentem cum illa individuum ipsum.*»

Suárez rechaza tanto la posición tomista como la escotista. La materia no le parece principio suficiente de individuación, siendo lo individual lo más preciso y activo, y la materia lo más informe y pasivo. Ni aun la materia signata puede desempeñar este papel, pues la cantidad y espacialidad no basta para explicar la gran cuestión: la unidad del ser individual. Por otro lado, tampoco la solución de Scotus le parece convincente. El sutil Doctor descompone el ser en dos partes: lo general y la *haecceitas*. La humanidad y la cualidad individual y la cualidad individual en el caso de Pedro. En este supuesto: o la Humanidad tiene un ser general, en cuyo caso se vuelve a un platonismo y a una hipostasis de lo universal. O es una individualidad, en cuyo caso se individualiza por sí sola. O es una simple posibilidad que se convierte en realidad individual al contraerse en sus modos: en el cual se niega también la teoría.

No hay que hacer distinciones inútiles. *Entia non sunt multiplicanda sine ratione*. Todo el religioso respeto a la realidad que orienta el pensar del Eximio tiembla en estas páginas dedicadas a lo individual. Hay que admitir lo que se nos da en los límites en que se nos da. Este gran apotegma aristotélico, que cobra nuevo fulgor en la fenomenología moderna, parece haber guiado el pensar de Suárez.

Nuestro autor distingue en la cuestión dos aspectos cardinales. De un lado cabe, en efecto, plantearse el problema respecto a todo modo de ser, materia, forma, accidentes, etc. Por otro, cabe plantearse la unión de todos ellos en el individuo concreto, que da a este conjunto de notas unidad de ser. Ambas cuestiones son conexas en un modo especial: sólo resulta la primera; iluminaremos la segunda.

#### LA INDIVIDUALIDAD

Ahora bien, todo modo de ser tiene su propia individualidad, puesto que tiene su propia actualidad y realidad. Lo individual no es algo que se le une por adición a su naturaleza general, sino la propia actualidad de ésta. La razón podrá luego abstraer de esta

entidad las notas generales. Los géneros o especies sólo tienen existencia conceptual o lógica con un cierto fundamento en la realidad. En el campo del ser no hay más que individualidades. La presencia óptica es individual. «*Res omnes quae sunt actuali entia seu quae existunt vel existere possunt inmediate, esse singulare et individua*».

Hay aquí una verdad tan evidente que a ella no nos podemos hurtar con sutilezas. El ente en cuanto ente es siempre individual. Antes de ser es sólo una posibilidad. Luego de ser, puede convertirse en una abstracción racional. Pero en su actualidad es existente e individual. No hay, pues, lo general y luego lo individual como dos maneras de ser: hay sólo un ser individualizado de la forma, la materia, los accidentes, etc., etc. Si ponemos esto en relación con lo anterior se nos hará claro que cada uno se individualiza por sí. Esto es, que «*omnem substantiam singularem, se ipsa seu per entitatem suam esse singularem, neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca, quibus eius entitas constat*» (34). Lo cual no quiere negar «que en aquella entidad singular no pueda distinguirse por la razón una naturaleza común de la entidad singular», sino sólo afirma que «esta diferencia individual no tiene en la substancia indivisa algún principio o fundamento especial que sea en realidad distinto a su entidad, y, por eso, en este sentido se dice que cada entidad es por sí misma su principio de individuación» (35). Esto se aclara examinando las distintas entidades. Sea, en primer lugar, la materia prima. «*Primo igitur a materia prima incipiendum dicendum est, illam esse in re individuum, et fundamentum talis unitatis esse entitatem eius per se ipsam prout est in re absque ullo extrinseco superaddito*» (36). La materia se individualiza por sí misma, no por la forma ni en orden a la forma. Lo cual es notorio, porque, aunque varía la forma (y en contra de la opinión de Durando), siempre permanece la materia una numéricamente e idéntica: no se

(34) *Disp. Met.*, V, 6, 1.

(35) *a cont.*

(36) *Disp. Met.*, V, 6, 2.

individualiza tampoco por la cantidad, porque la materia, que es substancia, no puede individualizarse por un accidente. Lo mismo cabe decir de la forma substancial. «*Dicendum est, formam substantialem esse hanc intrinsece per suamet entitatem a qua secundum ultimum gradum, seu relativitatem, sumitur, differentia individualis eius*» (37). Esta afirmación es fácil de confirmar, pues la forma sólo podría individualizarse o por los accidentes o por la materia. Pero «ningún accidente puede ser principio individualizativo intrínseco de la forma substancial, puesto que dicha forma, por ser tal, es ente por sí, aunque incompleto, pertenece al predicamento de la substancia y bajo la específica razón de tal forma es colocada, aunque sea reductivamente». Tampoco «la materia puede por sí misma ser el principio intrínseco individualizador de ninguna forma, porque no es principio intrínseco de su entidad» (38). La forma, pues, se individualiza por sí misma. E igual los modos substanciales. «*Modus substantialis qui simplex est, et suo modo indivisibilis, habet etiam suam individuationem ex se, et non ex aliquo principio ex natura rei a se distincto*» (39). Toda cosa es una en cuanto es, y la negación que se une a su unidad se funda inmediatamente en la entidad de la cosa según lo que es en sí, luego constituyéndose toda entidad simple por sí misma, sólo puede individualizarse por sí misma. En las substancias compuestas «*adaequatum individuationis principium esse hanc materiam et hanc formam inter se unitas, inter quae praecipuum principium est forma, quae sola sufficit, ut hoc compositum quatenus est individuum talis speciei, idem numero censeatur*» (40). La individuación sigue a la entidad. Si, por tanto, la materia y la forma son los principios intrínsecos de toda la entidad de las substancias compuestas, son también principios intrínsecos de su unidad e individuación. Por lo mismo, las substancias puramente individuales se diferencian individualmente por la entidad que tienen.

(37) *Disp. Met.*, V, 4, 5.(38) *Disp. Met.*, V, 6, 5.(39) *Disp. Met.*, V, 6, 14.(40) *Disp. Met.*, V, 6, 15.

simple y en sí. Análogamente sucede con los accidentes. Respecto a esto, mantenían distintos puntos de vista Santo Tomás de Aquino y Durando. Santo Tomás advierte que los accidentes se individualizan por su sujeto. Durando, que en sí mismos. En la controversia tercia Suárez, distinguiendo dos modos de hablar del principio de individuación. En primer lugar, en orden al ser y a la propia constitución de la cosa, según sí misma. En segundo, en orden a la producción, en cuanto es determinado el agente a producir un individuo distinto o a efectuar uno mejor que otro, y consecuentemente en orden a nuestra cognición, en cuanto sensiblemente, por así decirlo, podemos distinguir uno de otro. Para la primera consideración, más *a priori* y metafísica, el accidente tiene en la propia entidad su individuación y distinción numérica. Para la segunda, que es más física y *a posteriori*, los accidentes reciben su individuación del sujeto; pero sólo en cuanto raíz u ocasión de multiplicación o distinción entre ellos. Una expresa el fundamento de la individuación; la otra, sólo la ocasión de su manifestación o conocimiento.

«*Quia eadem sunt principia unitatis, quae entitatis.*» En el individuo concreto, todas las notas componen su entidad. En Pedro, esta humanidad, esta altura, esta agudeza, etc., se hallan enlazadas. Mediante este enlace no se da ser nuevo ni a la sustancia ni a los accidentes, y, sin embargo, no puede decirse que la unión se establezca artificialmente por medio de nuestra razón. Más bien cabe hablar de una última modificación y referencia mutua de todas estas entidades. Estamos en el postrer límite de determinación óptica. La unidad modal, nuevo concepto introducido por primera vez por Suárez, es el signo de la contingencia. Establece la última estructura melódica en esta gran sinfonía del Universo. De las esencias existentes, individualizadas por su entidad, compone el gran Creador estas voces singulares. Bien claro lo dice Suárez: «*Cum creaturae sint imperfectae, ideoque vel dependentes, vel compositae, vel limitatae vel mutabilis secundum varios status, presentiae, unionis aut terminationis, indigent his*

*modis, quibus haec omnia in ipsis compleantur»* (41). Esto es: las criaturas son imperfectas, y, por tanto, dependientes, o compuestas, o limitadas, o cambiantes, según los distintos estados de presencia, de unión o de acabamiento; de aquí que han necesidad de modos que completen todo esto en ellas mismas.

Así, todo está concertado y medido en este equilibrio que enlaza esencia con existencia, generalidad con individualidad, en una única y soberana belleza, en una entidad simple y actuante. Los primeros términos se acusan, sin negarse los últimos. El mundo concreto, sin olvidar a Dios. La razón no destroza el perfil de los seres en ascética renuncia ni se hunde en el barro de la sensación inmediata. Vuelve a ser, como en la profunda imagen aristotélica, luz. Luz que ilumina la esencia general, que discierne lo individual, que descubre el orden compuesto de tan múltiples voces, sin olvidar a El que lo hizo.

Por lo pronto, y además, insisto en lo anterior, van dos consecuencias que aquí no puedo más que exponer sumariamente, pero en las que se completa todo lo dicho. De un lado, una cierta independencia de la materia. De otro, la valoración de lo individual, como objeto directo de conocimiento. Ambos acusan este amor a la realidad que comparte, depurándolo, el eximio granadino con el hombre moderno.

Ya Duns Scotus había hecho una crítica sutil de la materia como pura posibilidad. La pura posibilidad cabe en el mundo de la lógica, no en el de la realidad. Si la materia no es posibilidad lógica, tiene que tener algún ser. La materia, como producto de la creación divina, posee el *actus entitativus*, y con él, un ser independiente de la forma. Para poder recibir ésta es necesario que sea *aliqua res actu*, principio peculiar de la pasión y adopción de forma. La materia tiene también una idea en Dios, que la puede concebir en sí (42). Suárez continúa esta tendencia. La materia prima, ex se y no intrínsecamente por la forma, tiene su en-

(41) *Disp. Met.*, VII, 1, 19.

(42) *Scotus*, II *Sent.*, d., 3, q. 1, 12.



tividad natural de esencia, aunque no sin habitud a la forma. «*Nam materia creata a Deo, et in composito existens, habet aliquam essentiam realem, alioqui non esset ens reale: sed essentia materiae non constituitur intrinsece in suo esse essentiae per formam: ergo per se ipsam habet qualemcumque entitatem essentiae*» (43). La materia es simple como la forma y es algo real. Si es simple, tiene en sí su esencia. «*Nam omnis entitas simplex necessario habet per se ipsam intrinsece et non per aliam entitatem, suam essentiam, quia in hoc consistit ipsamet ratio entitatis seu essentia simplicia*» (44). Si es real, es en sí esencia actuante; esto es, tiene propia existencia. «*Materia prima habet in se et per se entitatem seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependentem a forma*» (45), pues la existencia no se diferencia, en realidad, según lo dicho, de la esencia real concebida como actual o extra causas. Lo anterior se puede confirmar *a posteriori*, y así lo hace Suárez.

Aquí nos baste apuntar que, según ello, la materia no puede llamarse posibilidad pura. Para Suárez, después de un agudo análisis de los distintos actos, «la materia no puede ser llamada potencia pura respecto a todos los actos metafísicos». La materia puede ser comprendida como género y diferencia; luego tiene algún acto formal metafísico que la constituye en su esencia. Tiene también alguna perfección que une al compuesto. Tiene algún acto de propia existencia. Y de subsistencia parcial. La materia no deja de ser, pues, algún acto entitativo *secundum quid* (46). Ello es necesario para concebir la materia como potencia real, «*ad rationem potentiae realis*», aunque tal entidad le sirva sólo para ejercer oficio de potencia receptiva de la forma substancial, «*ad exercendum munus potentiae receptivae formae substantialis*». De este modo se ha salvado la postura clásica; pero no sin una clara influencia moderna. El amor a la realidad ha llevado

(43) *Disp. Met.*, XIII, 5, 9.

(44) *a cont.*

(45) *Disp. Met.*, XIII, 5, 13.

(46) *Disp. Met.*, XIII, 5, 9.

a este grupo de apretadas afirmaciones. Ellas son el pórtico de la ciencia natural actual. En efecto, si en los fenómenos de la naturaleza viva es fácil mostrar la dependencia a la forma, en los de la naturaleza inorgánica es más difícil, y Suárez se expresa siempre con mucha prudencia. «No es necesario hacer una gran violencia en la filosofía natural suareziana para introducir en ella la teoría de la ciencia natural moderna sobre el acontecer material» (47).

#### LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

En la teoría del conocimiento, Suárez se atiene a los principios fundamentales aristotélicos tomistas; pero no sin introducir algunas modificaciones accidentales. En primer lugar, respecto a la distinción del intelecto agente y del posible. Ya la dirección agustiniana, representada por Aegidius Colonna, Enrique de Gante y Duns Scotus había criticado la diferencia. Ahora Suárez continúa esta tendencia. Entre el intelecto agente y el posible no hay distinción real, sino modal. En cuanto el intelecto crea la forma inteligible, se llama activo; en cuanto conoce por la especie inteligible, se llama pasivo. También en las relaciones entre el intelecto y los sentidos introduce Suárez alguna modificación respecto a la teoría clásica. Es cierto que para él, como para Santo Tomás de Aquino, el intelecto tiene intrínseca dependencia de los fantasmas sensibles. «*Anima, dum corpori unitur, intrinsicam dependentiam habet a phantasia, quatenus videlicet per intellectum minime operatur, nisi actu etiam per phantasma ali-quod operetur*» (48). Pero esta afirmación no entraña las consecuencias que en la teoría clásica. Suárez subraya el carácter material de los fantasmas y, por tanto, no cree que pueda colaborar con la inteligencia, ni ésta iluminar o espiritualizar el fantasma. «*Falsum esse intellectum sufficienter determinari per phantasma. Primo, quia phantasma, cum sit quid materiale, et inferio-*

(47) Junk, *Die Bewegungslehre des F. Suárez*, Innsbruck, 1938, pág. 32.

(48) *De anima*, IV, 7, 3.

*re potentia existens, non potest esse sufficiens ad operationem spirituales potentiae superioris. Item phantasma... quia, cum sit materiale, non potest cooperari ad actum spirituales»* (49). El intelecto obra por su potencia espiritual. El fantasma sólo interviene *materia et quasi exemplar: «praedicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo»*. Y, por tanto, se modifica el concepto de la abstracción. *«De abstractione est observandum, speciem non dici abstrahibilem vel abstrahi a phantasmatis, unde postea separetur ab intellectu agente ac transferratur in possibilem; hoc enim puerile esset cogitare, quo enim modo spirituale mixtum esset materiali? quo item migraret accidens de subiecto in subiectum. Intellectum ergo abstrahere speciem, nihil est aliud quam virtute sua efficere speciem spirituales representantem eadem naturam, quam phantasma representat, modo tamen quodam spirituales»* (50.). Y de aquí se sigue la última y más importante diferencia. El intelecto crea de sí y por sí la especie inteligible. Pues bien, esta especie no es primariamente universal, sino individual. *«Prima species, quae in intellectu imprimatur, est rei singularis.»* De esta manera el intelecto puede conocer directamente lo singular, *«intellectus potest directe cognoscere singulare»* (51). Lo singular es más fácil de conocer que lo general. De él parte el intelecto para llegar a lo universal. Los principios metafísicos del valor de lo individual llegan así a su más rigurosa consecuencia. Y con ella, se ha completado y perfeccionado la doctrina clásica, poniéndola a tono con las exigencias de la época.

Podríamos continuar precisando el pensamiento de Francisco Suárez, que, en sus múltiples aspectos, siempre nos presentaría este carácter a la vez flexible y riguroso, a la par clásico y moderno. Baste lo dicho para llamar sobre él nuestra atención y para rendirle nuestro tributo admirativo. En el inicio del mundo mo-

(49) *De anima*, III, 1, 9.

(50) *De anima*, IV, 2, 16.

(51) *De anima*, IV, 3, 15.

dero, él recogió todo lo fecundo del tiempo nuevo y le dió justificación y hondura, sentido y altitud de vigencia. Hay así encerrados en su pensamiento lección de estilo y substancia de doctrina. Aquélla es la que nos exige que seamos fieles a nuestra época, recogiendo su parcela de verdad en la verdad perenne. Es ésta la que nos marca de dónde ha de partir nuestro camino en esta venturosa adquisición. ¡Deseemos todos que hoy España, obediente a tal lema, alcance de nuevo lo fecundo del tiempo presente hasta aquella limpia zona donde se concierte nuestra ansia con el temblor y el vuelo de los claros y magistrales espíritus que nos precedieron!

