

---

## **FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)**

---

### **BIOGRAFÍA**

Francisco Suárez de Toledo Vázquez de Utiel y González de la Torre, conocido como doctor Eximius (Granada, 1548-Lisboa, 1617), fue un teólogo, filósofo y jurista jesuita, una de las principales figuras del movimiento de la Escuela de Salamanca, considerado uno de los mejores escolásticos.

Hijo menor de una familia hidalga y siguiendo la tradición paterna marchó a Salamanca para estudiar leyes en 1561, cuando resonaban aún las enseñanzas de Francisco de Vitoria y sus discípulos. Ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en Medina del Campo, pero fue rechazado en un principio a causa de su falta de vivacidad intelectual. Recibido, sin embargo, con el estatuto de indiferente hasta poder demostrar su valía intelectual. Prosiguió sus estudios en el colegio jesuita de Salamanca en 1570, donde estudió filosofía, derecho y teología.

En 1580 viajó a Roma para dar cuenta de su supuesto antitomismo (anteriormente ya había sido acusado de antiaristotélico). A las censuras provocadas por su tibia adhesión a la doctrina tomista respondió Francisco Suárez declarando su fidelidad al tomismo, aunque manteniéndose independiente de toda forma de repetición material. En Roma fue acogido como profesor de teología en el Colegio Romano de los jesuitas, antecedente de la universidad Gregoriana. Allí enseñó durante cinco años, tras los cuales su mala salud forzó su regreso a España. En Roma compuso bastantes tratados teológicos hasta 1585. Pero el clima húmedo de Roma agravaba su reuma y le amenazaba con una tuberculosis; sus superiores, asustados por sus achaques, le ordenaron trasladarse a enseñar a la más seca Alcalá de Henares. Allí estuvo, entre 1585 y 1592. Empezó entonces a preparar la edición de sus primeras obras, que le valieron dificultades con censores dominicos e incluso jesuitas.

En 1593 volvió a Salamanca para enseñar, y terminó al fin su carrera, por expresa petición del rey Felipe II, en la Universidad de Coímbra, donde entró en 1597, el mismo año en que se editaron sus famosísimas *Disputationes metaphysicae* (*Disputaciones metafísicas*), obra cumbre de su carrera, publicada en 1597 en Salamanca; en los años siguientes aparecieron ediciones en Venecia (1599, 1605), Maguncia (1600), París (1605, 1614), Colonia, Génova (1608, 1614), etc. En Coímbra tuvo que doctorarse de nuevo

en teología para poder ejercer como profesor. Allí publicó en 1612 *De legibus* (*Sobre las leyes*), otro de sus trabajos fundamentales.

Murió en Lisboa y fue enterrado en dicha ciudad, en la Iglesia de San Roque.

## **LA IMPORTANCIA DE LA OBRA DE FRANCISCO SUÁREZ**

La mayor parte de la extensa producción literaria de Suárez pertenece al campo de la teología. Pero dedicó especialmente a la filosofía sus *Disputationes Metaphysicae* (1597), con el fin de suministrar a los teólogos una exposición clara y ordenada de las nociones fundamentales indispensables para poder entender muchas cuestiones teológicas: "*fieri nequit ut quis theologus perfectus evadar, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta*" (*Disputaciones Metaphysicae: Ratio et discursus torius operis*).

La erudición de Suárez fue copiosísima. En sus *Disputationes* menciona doscientos cuarenta y cinco autores, entre los que descuellan Aristóteles y Santo Tomás, así como Escoto, San Agustín, Cayetano, Sóncinas, Averroes, Durando, Capreolo, etc. Más distantes aparecen Platón y Avicena.

Francisco Suárez fue el máximo exponente de la filosofía escolástica del siglo XVI. Su obra se considera un punto de inflexión en la historia del Segundo escolasticismo, que marca la transición del Renacimiento a la filosofía moderna. Según Christopher Shields y Daniel Schwartz, «figuras tan distintas entre sí en el lugar, el tiempo y la orientación filosófica como Leibniz, Grocio, Pufendorf, Schopenhauer y Heidegger encontraron razones para citarlo como fuente de inspiración e influencia».

El influjo de Suárez fue muy extenso y profundo hasta mediados del siglo XVIII. Entre 1597 y 1751 aparecen no menos de diecinueve ediciones de las *Disputaciones*, ocho de ellas en Alemania, en cuyas universidades suplantaron los manuales de Melanchton, perdurando hasta Wolff. Sus doctrinas influyen directa e indirectamente en Descartes, que lo leyó ya La Flèche ("es justamente el primer autor que vino a mis manos"); en Spinoza a través de los manuales de Revius, Franco, etc.; en Leibniz, que lo leyó en sus años juveniles; en Vico, que dedicó un año a estudiarlos; en Wolff, cuya división de la Metafísica acusa las huellas de Suárez, y últimamente en Heidegger (*Francisco Suárez, Der ist der Mann*, que puede significar: *He aquí al hombre que hay que abatir*, por representar la constitución onto-teológica de la metafísica occidental que Heidegger tenía la ambición de destruir).

«Como síntesis culminadora de un viejo proceso intelectual, pero dejando un legado que interesará a la filosofía moderna, hay que señalar que la escolástica, sobrevivida desde la Edad Media, y ahora galvanizada en esfuerzos de definiciones dogmáticas frente a la Reforma, produce un interesante fruto metafísico en Francisco Suárez (1548-1617). En sus *Disputaciones metafísicas*, Suárez replantea el tema del ser en cuanto ser, esbozado por Aristóteles, y delimitado, sobre todo, por santo Tomás. Es

decir, es el primero que establece la metafísica como disciplina y desarrolla con plena independencia cuestiones tales como ser, existir, individualidad, ser por sí y ser por otro. A través de él, llegará a Descartes, Leibniz, incluso Kant, todo un legado de problemática abstracta que arranca en Grecia, pero que podía haber quedado en la penumbra por su uso ancilar en la teología. Aparte de esto, Suárez arranca de la filosofía clásica para pensar los problemas de moral y política de su época, en un sentimiento vivamente moderno, con exaltación de la libre conciencia del individuo.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 112-113]

Hombre de gran cultura y erudición griega, latina, árabe y hebrea, llamado Doctor Eximius et Pius, revitalizó la vieja filosofía escolástica simplificando y eliminando de ellos verbalismos ociosos. En sus *Disputationes metaphysicae* (1597), repiensa toda la tradición especulativa anterior, sintetizando además la metafísica grecorromana como una disciplina autónoma e independiente. En ellas sigue a Tomás de Aquino y a Duns Escoto, a la vez que va más allá de ellos e incluso los critica en puntos centrales.

Las *Disputaciones* son consideradas como la primera construcción sistemática de la metafísica después de Aristóteles. Por ello ejerció una influencia considerable en el pensamiento posterior como el más moderno de los escolásticos. El suarismo, dentro de la escolástica, sigue el pensamiento de Tomás de Aquino, si distancia del tomismo en varios puntos: el modo de existencia en la relación criatura-Creador es esencial y, por tanto, el fundamento y razón última y suficiente.

En su gran obra jurídica *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, muy fecunda para la doctrina iusnaturalista y el derecho internacional, se encuentra ya la idea del pacto social, y realiza un análisis más avanzado que sus precursores del concepto de soberanía: el poder es dado por Dios a toda la comunidad política y no solamente a determinadas personas, con lo que esboza el principio de la democracia contra cesaristas, legistas, maquiavelistas y luteranistas. Distingue entre ley eterna, ley natural, derecho de gentes, ley positiva humana (derecho civil y derecho canónico) y ley positiva divina (la del Antiguo y Nuevo Testamento). Francisco Suárez fue, junto con San Roberto Belarmino, uno de los teólogos que con mayor autoridad y brillantez formularon el derecho a la resistencia armada frente a un poder injusto.

En *De anima* (1621) resume su psicología, mientras que en *Sobre las leyes* (1612) cristaliza su pensamiento jurídico-político, de posiciones avanzadas en su tiempo (posibilidad de derrocar al gobernante, derecho de gentes, sociedad internacional).

Por encargo directo del papa, escribió una *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la secta anglicana* (1613), en plena polémica con Jacobo I de Inglaterra. En esta obra Suárez sostenía la teoría del poder indirecto del pontífice en asuntos temporales (rechazando a la vez

la idea de que los reyes recibían su soberanía directamente de Dios) y consideraba legítima la protección de los ciudadanos contra un príncipe convertido en tirano. El texto fue quemado públicamente en Londres por orden de Jacobo I, y también en París por el celo de los regalistas galicanos.

Dos años después de escribir este trabajo se jubiló como catedrático en Coimbra. Durante el siglo XVII aparecieron póstumamente algunas de sus obras, entre las que se cuentan los escritos que versan sobre la libertad del hombre. El extraordinario alcance de su pensamiento se mantuvo vivo durante casi dos siglos en la mayoría de las universidades europeas, así como en los sistemas filosóficos de numerosos pensadores de primera línea.

Como teólogo, participó en la disputa *de auxiliis* sobre el libre albedrío y la gracia divina que enfrentó a dominicos y jesuitas, siguiendo en ella, aunque mitigándolas, las ideas de Luis de Molina.

Suárez fue contemporáneo de Giordano Bruno y de Francis Bacon. Viendo que la escolástica se había convertido en una doctrina alambicada y cerrada, abrió la filosofía escolástica a los tiempos modernos, e independizó la metafísica de la teología, aunque nunca dejó de insistir que la filosofía debería seguir siendo cristiana y estar al servicio de la teología. Revisó todo el pensamiento aristotélico y medieval, haciendo una rigurosa sistematización toda la metafísica para combatir los abusos de las estériles disquisiciones filosóficas de la escolástica, por un lado, y el preciosismo literario del humanismo.

La obra metafísica de Suárez se condensa en las *Disputationes Metaphysicae* (1597), que, por su modo de expresión, pertenece a la Edad Media, por cuanto se dedica a exponer y criticar las opiniones anteriores sobre cada problema, pero que rebasa el planteamiento tradicional, en la medida en que rompe en parte con las posiciones predominantes. Las *Disputaciones* marcan la frontera entre los comentarios a Aristóteles y los estudios monográficos independientes sobre metafísica. Después de Suárez se popularizaron los nuevos *Cursus philosophici*.

Francisco Suárez está fue el primero en erigir un cuerpo sistemático metafísico en una época en que lo usual eran los comentarios a Aristóteles o un vago escepticismo. Con Suárez la metafísica se convirtió en una disciplina autónoma e independiente de la teología, que su intención era clarificar los conceptos filosóficos fundamentales aplicados en la teología.

Francisco Suárez fue el último sistematizador del pensamiento escolástico (segunda escolástica). Más que creador de doctrina, Suárez fue un organizador disciplinado de todo el saber medieval y antiguo, que analizó paciente y exhaustivamente. Su obra es un diálogo y discusión con las tres corrientes dentro del escolasticismo: el tomismo, el escotismo y el nominalismo ockamista. Pero, al mismo tiempo, fue el precursor de la filosofía moderna por su influencia en los grandes pensadores modernos del siglo XVII: La tesis de Leibniz *Sobre el principio de individuación* está inspirada totalmente en Suárez, así como su idea sobre el ente posible.

Encontramos huella de la lectura de la obra de Suárez en Descartes, Schopenhauer, Spinoza, Wolff, Vico, Berkeley, Hume.

Las *Disputationes metaphysicae* de Suárez sirvieron como libro de texto de filosofía en gran número de universidades alemanas durante el siglo XVII y parte del XVIII. La influencia de Suárez en todo el cuadro escolar, católico y protestante de Europa y América es decisiva en los siglos XVII y XVIII. La obra de Suárez seguía siendo para el hombre moderno un inagotable tesoro doctrinal, fuente universal de consulta.

En las *Disputationes* quedan incluidas todas las cuestiones importantes de la filosofía natural; solo queda fuera la psicología, a la que Suárez dedicó su obro *De Anima*, comentario de la obra de Aristóteles *Περὶ ψυχῆς* *Perí psychés*.

### **DISPUTATIONES METAPHYSICAE** (1597)

Suárez prescinde de la forma tradicional de comentarios y no se sujeta al orden de los libros de Aristóteles. Por primera vez aborda una exposición ordenada de las cuestiones en forma de tratado sistemático.

Suárez inicia así la serie de *Cursos filosóficos* que se multiplicarán en los siglos siguientes.

Las *Disputationes* comprenden varios tratados, divididos en secciones y subdivisiones: ontología (2-21), teología natural (28-30), filosofía natural (31-53).

Introducción. Objeto de la metafísica: el ser real

I. El ser trascendental:

1) Concepto de ser

A) Propiedades trascendentales del ser

B) Primeros principios o causas del ser

II. División y clases de seres

1) El ser infinito

2) El ser finito creado. Su esencia. División en sustancia y accidentes

III. Apéndices: El ente de razón

Suárez divide las ciencias por razón del triple grado de "abstracción de la materia". La *metafísica* está colocada en tercer grado de abstracción y se define: "Scientia quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstahit secundum ese, contemplatur" (*DM* I,3,I).

La estructura de la *Metafísica* de Suárez corresponde a un criterio distinto dl que inspira la *Filosofía primera* de Aristóteles. Para Aristóteles la *Filosofía primera* es una ciencia previa y generalísima, cuyo objetivo es definir un

conjunto de nociones comunes (ser, esencia, acto, potencia, sustancia, accidente, causa, principio, etc.) para suministrarlas a todas las demás ciencias.

Para Aristóteles, Dios y el mundo físico son eternos e increados y entre ellos no existe causalidad de orden ontológico. Dios ni ha creado ni gobierna el mundo, ni siquiera lo conoce, solo actúa sobre él como causa primera del movimiento, moviéndolo por atracción y por amor.

La idea predominante en Suárez es la de fondo teológico. El ser de Suárez no es solamente ser, sino también *ente real*.

## **EL SER REAL Y LA IMPOSIBILIDAD DE NO SER**

Nota característica de Suárez es su preocupación por lo real y concreto, evitando el conceptualismo y el abstraccionismo. Suárez evita realizar un ejercicio de creatividad conceptual, se esfuerza por hacer una filosofía realista, basada en las cosas tal como son, estudiándolas en sí mismas y evitando abstracciones mentales o malabarismos conceptuales. Por eso insiste Suárez en que la *Metafísica* no solo trata de conceptos, sino que versa sobre todo sobre *seres reales*.

Su idea central es contraponer las dos grandes clases de seres reales: el infinito y el finito, con la finalidad de establecer una relación de dependencia esencial y total de las criaturas respecto de su Creador. Dios es el ser *a se*, las criaturas son solo seres *ab alio*. Dios es el ser por esencia, las criaturas lo son por participación y por dependencia de su Creador. Por esto Suárez insiste en poner el *ser real* como objeto de la *Metafísica*. La *Metafísica* comprende todos los seres reales, encuadrados en la relación de dependencia entre el Creador (*ens a se*) y las criaturas (*entes ab alio*).

Para Suárez el "ser" comprende el ser real y no el ser producto de la pura abstracción. Pero trata la realidad material bajo una óptica puramente metafísica, dejándola al margen de la física o la matemática, centro de la investigación en su época.

En Suárez el objeto adecuado de la *Metafísica* se extiende a todos los *entes reales*, a todo cuanto tiene una esencia real, prescindiendo de que exista o no. Dentro de ese objeto de la *Metafísica* entran Dios, las sustancias materiales e inmatrimales y los accidentes reales. Solo queda excluido el *ente de razón*.

Sin embargo, la amplia extensión que Suárez atribuye a su *Metafísica* (todos los seres reales) es menor que la que Aristóteles adjudica a su concepto del "ser en cuanto ser". La mayor extensión de un concepto lleva a su menor comprensión. El concepto más extenso es el que menos comprensión tiene.

«En su opúsculo *Sobre el único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), Kant dice que el único punto de partida posible es demostrar que algo de lo es, es Dios; no que Dios es, sino que algo de lo ya es, es Dios; bien entendido que es *absolutamente imposible que no*

*haya nada*. ¿De dónde saca la filosofía moderna esta imposibilidad del no-ser total y absoluto?

Prácticamente toda la filosofía hasta Kant, no ya desde Descartes sino en realidad desde el siglo XIV o XV, diría que el ser es algo porque está caracterizado por ser lo-no-imposible, porque es imposible que no sea. Ahora bien, se nos dice que esta imposibilidad es la contradicción intrínseca que constituye al ser; de ahí todo el racionalismo que se haya precisamente en la idea del ser como opuesta al no-ser; el no ser que es justamente lo contradictorio.

La canonización de este concepto de la posibilidad y del carácter interno e intrínseco del ser no se hizo en los talleres nominalistas de Ockham y fue definitivamente establecida en las *Disputationes metaphysicae* de Suárez.

El ser, pues, es esa especie de magno piélago, necesario, por un lado, imposible de no-ser por otro e intrínsecamente dominado por la contradicción. Todas las demás cosas son concreciones de ese ser (si se emplea todavía el lenguaje de Platón) o determinaciones y contracciones de ese ser (si se recurre al lenguaje de Aristóteles y de la escolástica); poco importa ahora, desde el momento en que todo lo demás se inscribe dentro del ser.

Todas esas filosofías, sea cualquiera la idea que ofrezcan del ser, parten de la idea de que el ser tiene una sustantividad: es la sustantivación del ser.» [Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 282-283]

### **Real y posible en Leibniz**

«Para Leibniz lo posible no es solo una modalidad del ente, sino que es una clase de entes.

Cuando decimos que lo "real" es el modo de ser sin razón y que, por lo mismo, tenemos que buscar tras él ese fundamento que por sí no exhibe, y que esto lleva a Leibniz a establecer el principio de la razón suficiente o determinante, no se ve la motivación de ello. ¿Por qué no dejamos a lo "real" en su desnudez de puro hecho sin fundamento y razón? ¿Por qué le suponemos esa razón que *prima facie* no tiene?

Leibniz se apoya en una de las sentencias más permanentes de la ontología tradicional, a saber, que lo "real", puesto que es "real" es *a fortiori* posible. Ahora bien, esto implica que es inteligible, que es en virtud de razones.

Ahora bien, sólo puede con verdad decirse de algo que es posible cuando se ha logrado demostrar que no envuelve contradicción. Las ideas simples no envuelven contradicción, y teniéndolas a la vista se puede descubrir si tampoco entre sí se contradicen. Pero esto es utópico, como suele ser el pensamiento de Leibniz, porque no hay modo de llegar con garantía a las ideas simples.

La experiencia es prueba de la "realidad" o actualidad. Esto lleva a admitir abstractamente y a ciegas que esa "realidad" es posible, pero no vemos en qué consiste concretamente su posibilidad.

Todo descansa, pues, en que la tesis "lo 'real' es posible" sea verdadera. En todo el pasado filosófico no hallamos, por lo menos en forma expresa, que tal proposición haya sido puesta en duda. ¿Cómo cabe dudar de que lo que es puede ser?

Afirmar que lo "real" es posible está fundado en la idea del ser que Platón y Aristóteles inocularon a toda la subsecuente filosofía. Según ella, el ente es autárquico, es suficiente, es de suyo logro. A esto es a lo que llamaban la "perfección" o la bondad del Ser y ha dado a toda la ontología posterior una base última de inmovible optimismo. En esa tradición resulta incomprensible un modo de ser que consiste en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva sólo para demostrar que es imposible.» [Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva" (1958). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VIII, 1962, p. 350-351]

## LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA

Para Tomás de Aquino el ser es el concepto más universal de todos, pero esta universalidad no es la del género. El ente es uno de los trascendentales (*eens, res, aliquid, unum, bonum*), presentes en todas las cosas, pero sin confundirse con ninguna. Formas particulares del *bonum* son el *verum* y el *pulchrum* (la verdad y la belleza).

Los dos sentidos capitales de la palabra *ser* son la *esencia* y la *existencia* de las criaturas, que son seres contingentes. Esta distinción no la hay en Dios: de la esencia de Dios se sigue necesariamente su existencia. Dios es un *ens a se* (*aseidad*).

Suárez disiente de la opinión tomista de que hay una distinción real en los entes creados. Para Suárez se trata solo de una distinción de razón con fundamento en la realidad ("distinctio rationis cum fundamento in re"). Esto no modifica la idea de que las criaturas son contingentes, solo indica en qué modo lo son: establece un criterio acerca de la relación entre la criatura y el Creador.

Para Francisco Suárez esencia real es toda esencia que es "apta para existir". La existencia no aporta nada distinto a la esencia. Una esencia que no pueda existir es solo un "ser de razón".

«La esencia de una cosa, según Suárez, es lo que pertenece a esa cosa en primer lugar, y, por tanto, es lo que le hace ser, no solo un ser, sino precisamente ese ser que es. Por tanto, el ser real es una esencia actualizada por su causa y sacada de la posibilidad a la actualidad.



El problema va a ser entonces el de la relación entre una esencia y su existencia, especialmente en el caso de los seres finitos actualmente existentes.

Sobre este punto es sobre el que se entabló la famosa polémica entre tomistas y suarecianos. Santo Tomás y sus seguidores defiende la distinción real entre esencia y existencia.

Por el contrario, Suárez niega esta distinción, en la línea de Aristóteles y Averroes, pues "ser hombre" y "hombre" es lo mismo; esencia y existencia no son dos "cosas" diferentes; la existencia, independientemente de la esencia, no tiene ninguna entidad.

Suárez se pregunta qué añade la existencia a los seres actuales, a las esencias actualizadas. Evidentemente, nada. Decir de una esencia que es posible equivale a decir que es un posible actual, y esa actualidad significa ya algún tipo de existencia; por eso, a una esencia actual la existencia no puede añadirle nada.

Lo que ocurre es que Suárez identifica "ser" con "esencia". Y, según Gilson, no porque "viera" la existencia, sino porque no sabía dónde situar la existencia en su sistema. Ésta es un constitutivo formal de la esencia actual. No le añade nada.

No es la causa por la que un existente actualmente existe, sino que es una propiedad de los existentes actuales. Y es que, en último término, "el problema de la naturaleza del ser se plantea en efecto directamente, a partir de algunas fundamentales y simples intuiciones de las que depende todo lo que ulteriormente se pueda decir. La verdadera esencia se representa aquí antes de que los actores salgan al tablado, y se reduce a la más primitiva de todas las opciones metafísicas" (Gilson, Étienne, *El ser y la esencia*, 137).

El núcleo de la discusión consiste en saber si lo que Suárez denomina "el ser de la esencia actual" (*esse actualis essentiae*), es decir, la esencia puesta como un verdadero ser actual, requiere, además, para poder existir, la actualidad distinta que llamamos existencia. Con lo cual, toda la argumentación de Suárez se basa en una definida noción de lo que se llama un *ser real*, en definitiva, en la noción de una "esencia íntegramente actualizada". Y lo que Suárez se pregunta es si todavía falta a su objeto alguna cosa para existir.

En su respuesta, Suárez defiende que una esencia está en acto por su actualización en cuanto esencia. Por eso concluye que entre una esencia actualizada y su existencia no hay ninguna distinción real, sino una mera distinción de razón.» [Francisco Suárez – "Der ist der Mann", *Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia: Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", 2004, p. 76-77]

Para Suárez la distinción entre ser en potencia (no-ser) y ser en acto (con existencia actual) es real. Las criaturas son contingentes y podemos pensar y entender las esencias de las cosas abstrayendo de su existencia.

Pero del hecho de que las criaturas no existan necesariamente y de que podamos concebir su esencia abstrayendo de su existencia, no se sigue que en ellas la esencia y la existencia se distingan. La distinción es solo de razón *cum fundamento in re*. Es una distinción que solo tiene valor lógico. La esencia y la existencia en los seres creados no son dos cosas distintas, sino un todo único, *per se unum*.

## **TEORÍA MODAL**

Solamente los escolásticos después de Tomás de Aquino, especialmente los pensadores de la Segunda escolástica (Cayetano, Suárez, Juan de Santo Tomás, los Conimbricenses, etc.), trataron extensamente el problema de los modos.

Los modos son afecciones reales entitativas que no poseen consistencia propia independiente de otra entidad. Su realidad ontológica es más débil que la de los accidentes de la sustancia. Los modos son importantes porque permiten establecer distinciones modales, distinciones entre una entidad y algunas de sus modificaciones reales.

Los modos reales pueden ser sustanciales, accidentales, de inherencia, etc.

La doctrina de los modos ha tenido poca resonancia a partir de finales del siglo XVIII. Ya no se siguió hablando de "modos reales". El concepto de "modo real" fue sustituido por conceptos similares que no se identifican con el concepto de "modo real", por ejemplo, el concepto de "nota", "característica" (en Kant "Merkmal").

## **EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN DE ARISTÓTELES A LEIBNIZ**

La cuestión del principio de individuación se vuelve un problema en todas las filosofías que sobrevaloran lo universal como lo original y lo consideran como el auténtico núcleo del ser de lo ente y no reconocen que la realidad objetiva existe fundamentalmente gracias a las formas concretas e individuales. Estas doctrinas se tienen que plantear forzosamente la cuestión de cómo las especies o géneros no existen como tales, sino que más bien lo hacen en la forma de una más o menos grande pluralidad de individuos. El principio de individuación intenta dar respuesta a esta cuestión: ¿Qué se tiene que añadir en lo ente a lo universal que se capta en el concepto para que llegue a ser algo singular y concreto?

Las otras doctrinas filosóficas que sólo ven realidad en las formas concretas e individuales, eluden la cuestión de la individuación, para tropezar con otro problema: cómo explicar el hecho de que nunca percibimos lo concreto sino en el seno de lo universal, la pluralidad conteniendo la unificación de las cosas en categorías universales como los conceptos y las generalizaciones (ser humano o persona, vaca o perro, sucesión o propiedad de una cosa son abstracciones, conceptos o géneros). La cuestión del principio de

individuación fue un tema central en la metafísica de Aristóteles y en la Escolástica medieval.

Aristóteles desarrolló su esquema de materia y forma (hilemorfismo), que no superaba el platonismo. La individuación es un *synolon*, una composición de forma y materia. La "Idea" platónica se convertía en el concepto de la "forma" y permanecía la particularización de lo universal, así como su universal posición superior y su sobrevaloración.

El género universal se deriva de la forma y es la materia la que condiciona la individuación. Todo ser individual está compuesto de forma (lo universal) y materia (lo individual). Pero si la materia es pura potencia indeterminada, ¿cómo podía ser la base de la individuación? En la Edad Media esto acarrea el problema sobre el valor de la persona humana.

Para Tomás de Aquino la individualidad no puede venir de la forma ni tampoco de la materia prima en cuanto tal, que es pura potencialidad, pero sí de la materia en cuanto se le añade el accidente de cantidad: *ex materia signata quantitate*. Los accidentes no están sembrados a voleo, emergen de la sustancia misma que tiene un momento de actualidad en la forma y un momento de posibilidad en la materia. Hay accidentes que se adhieren a la forma y accidentes *qua* tales, como la cantidad. Si asigno a la materia una cantidad determinada, obtengo un individuo. En este caso resulta que los individuos son pedazos y por tanto tendrán una individualidad muy pequeña.

Tomás de Aquino veía el principio de individuación en la materia *signata vel individualis* ('concreta o individual'), la materia dotada de relaciones de extensión y magnitud determinadas. La materia *sensibus signata* ('la materia concreta de los sentidos'). "Las formas, que son capaces de ser recibidas, se individualizan en la materia por la materia, que no puede serlo recibida en otro. El principio de individuación no es percibido en cualquier materia, sino sólo en la materia concreta".

Hay otros autores que ven el principio de individuación en la forma y, en correspondencia con ello, admiten una pluralidad de las formas, de las ideas individuales. Para Duns Escoto (1265-1308) es la forma la que condiciona la individualidad. La forma de la "quiddidad" (*quidditas*) se vuelve la forma de la "ecceidad" (*haecceitas*). "La unidad del individuo busca a alguna otra entidad para delimitarse, y se hará una por sí misma al lado de dicha entidad de la naturaleza".

Para los nominalistas como Ockham (1290-1349) el fundamento de la individuación reside en los entes singulares mismos. En la realidad sólo se da lo individual y lo singular. Pero para otros nominalistas la pregunta no es: ¿Qué hay que añadir en el objeto a lo universal para que se vuelva individual?, sino, a la inversa: en principio, lo que hay es lo singular, y se puede preguntar cuál es el fundamento de lo universal, qué nos autoriza a hablar de los objetos, en principio individuales, bajo la forma de la universalidad.

La discusión en torno al principio de individuación, sobre el problema de lo singular o individual oculto tras aquella, prosiguió en la filosofía del Renacimiento, en la que se puso más énfasis en la autonomía y el valor de lo individual, haciendo retroceder la sobrevaloración de lo universal y su separación metafísica de lo singular.

Una culminación y al mismo tiempo una cierta conclusión de esta discusión la representaron las doctrinas de Leibniz. En su escrito *Über das Individuationsprinzip* (Sobre el principio de individuación, 1663), discutía con las concepciones precedentes y mostró que únicamente los nominalistas señalaban la vía correcta, mientras que todos los demás intentos de solucionar el problema no resistían la crítica. La solución del problema residía, para Leibniz, en reconocer que en realidad sólo existen individuos, y que uno no busca el fundamento de la individuación en alguna parte de las cosas, sino que se consideran los objetos como individualizados en razón de su entidad conjunta. Su principio, pues, rezaba: "Cada individuo se individualiza por su entidad total".

### **EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ**

«En qué consiste el fundamento del *ens creatum*? *¿Quid est ens?* Se han dado varias respuestas:

- I. Es cierto que las cosas son pura y simplemente una nada frente a la Divinidad. La realidad de las cosas no consiste sino en aspirar a lo que es la idea; pero en sí mismas, abstracción hecha de la mente divina, serían nada. La realidad de las cosas es aspiración a ser lo que es la idea dentro de la mente divina. Es esta la idea que comparten San Anselmo y San Buenaventura. En este primer momento la realidad propia del ente creado es casi nula.
- II. Para Santo Tomás, el ente creado tiene alguna realidad independiente. La mente divina se encuentra sujeta a sus propias ideas. Las naturalezas creadas son formalmente distintas del ser divino. Dios ha creado cada individuo. Hay por tanto también este momento en el que la idea de la creación es la de algo independiente del ente divino, en cuando individuo.
- III. La realidad de la creación no es primero específica y *luego* individual, sino que el ente creado es por sí mismo individual. Es el punto de vista de Escoto, Ockham y Suárez, en el que se forma el pensamiento de Descartes.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 131]

En cuanto al principio de individuación, Suárez sigue a Ockham y a los nominalistas, y se opone al tomismo: todo lo singular lo es "por su propio ser o entidad", sin tener que recurrir a nada ajeno.

Suárez indica que hay dos clases de unidades indivisibles: una, propiamente matemática, y otra específica, perteneciente a todos los individuos de la misma especie. No se puede hablar de lo universal unívocamente, sino que hay que referirse al universal como a algo que está potencialmente en las cosas y en acto en el intelecto.

La verdadera realidad de la cosa es el compuesto. La individuación se halla en el compuesto mismo en virtud de su modo o forma de unión de la materia y de la forma.

«Lo que la individualidad es en sí lo declara Suárez examinando cómo la naturaleza común se contrae a ser naturaleza individual, examinando qué añade este a aquella. Y dice que el individuo no añade algo realmente distinto de la naturaleza específica.

La unidad “formal” y la unidad “individual” no se distinguen realmente, sino con distinción de razón; es decir, no forman un compuesto físico sino metafísico. Pero con ser importante esta conclusión, deja intacta la cuestión fundamental de qué sea el individuo en sí mismo considerado.

La filosofía clásica nos ha dejado una metafísica fragmentaria e insuficiente de la individualidad. El individuo es ante todo individuo de una especie. Por eso, cuando se quiere declarar qué sea la unidad individual, lo que hace es examinar si añade y qué añade el individuo sobre su naturaleza específica, cómo se articula el individuo dentro de su especie.

“Toda sustancia singular, por sí misma o por su propia entidad es singular y no necesita de ningún principio de individuación fuera de su entidad o de los principios intrínsecos de que consta su entidad” (DM 5, 6, 1).

Por su vinculación a la tradición no pudo Suárez explotar la fecundidad que va implícita en este genial atisbo, así como tampoco la intuición que va implícita en esta otra afirmación: “Cuanto hay en una cosa individual, intrínseco y esencial a ella, no se distingue realmente de ella” (DM 6, 1, 11).

La individualidad es, pues, intrínseca y esencial a cada individuo. No obstante, presionado por la tradición, Suárez dirá que esto no significa que los individuos sean esencialmente distintos, sino simplemente que tienen esencias distintas: para que la distinción sea esencial –dirá– se requiere además que la distinción afecta a la especie misma, que sea específica. Y se puede preguntar: ¿por qué? Simplemente por el peso de la tradición.

De no ser así, es posible que Suárez hubiera alcanzado a ver la distinción intuida por Zubiri entre lo constitutivo y lo específico dentro del individuo y la función estructurante que desempeña la esencia constitutiva en el individuo. Las dos afirmaciones suarecianas podrían haber lanzado el problema de la individuación por derroteros distintos y nuevos, en una tarea metafísica de gran alcance.

Este ha sido precisamente el intento de Zubiri. Aceptando las intuiciones suarecianas y apoyándose en ellas vuelve el problema del revés y desde

aquí emprende la tarea de elaborar una metafísica de la individualidad, no fragmentaria, sino integral y sobre bases nuevas.

El verdadero problema que aquí se nos plantea, piensa Zubiri, es el de la articulación “esencia-especie-individuo” con los múltiples y diversos aspectos que se entrecruzan: conceptualización de lo esencial e inesencial, genérico-general, específico-especial, especie-clase, singular-individual.

Es una metafísica del individuo *en y desde* sí mismo como individuo. Es preciso cambiar de perspectiva, dar al problema un giro copernicano, emprender una nueva vía, la vía *directa*. [...]

“Lo constitutivo no puede escindirse de lo constitucional, ni recíprocamente. No son sino dos momentos de una misma cosa, momentos de los cuales el primero es la raíz de la individualidad, y gracias al cual el segundo cobra carácter individual” (SE 213).

Por tanto, la esencia constitutiva como tal no es simplemente la realización numérica de unos rasgos específicos y comunes que colocan al individuo dentro de una determinada especie: cada individuo es intrínsecamente *este* y distinto de todo otro últimamente por su propia esencia constitutiva. [...]

Aunque los individuos sean específicos, no son individuos por pertenecer a una especie: desde sí mismo, y no desde la especie, se es ya individuo por sí mismo. [...]

Lo esencial al individuo como tal no es ser individuo específico, sino individuo, que por lo demás puede ocurrir que sea también específico.» [Baciero, Carlos: “Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 331-334]

Todas las cosas que existen o pueden existir son singulares e individuales. El individuo añade algo real a la naturaleza común. La creación es una producción total de una esencia individua, y siendo creado por Dios todo el ser de la criatura, ese ser es ya finito y limitado, intrínsecamente por su propia naturaleza y extrínsecamente por la causa eficiente.

El acto no necesita limitarse por su recepción en la potencia ni la existencia por su recepción en la esencia. La sustancia individua tiene unidad numérica por sí misma, sin necesidad de ningún otro principio extrínseco sobreañadido.

Cada cosa es individua por sí misma, por su propia entidad. En las sustancias compuestas, el principio adecuado de individuación es esta materia y esta forma unidas.

## LA ANALOGÍA

Suárez no se limita a una simple comparación de conceptos, ni a examinar las leyes de la predicación, comunes y universales. Suárez se fija ante todo

en el aspecto ontológico, derivado de la relación entre Dios y las criaturas, en la dependencia intrínseca y esencial del ser participado de las criaturas respecto de su Creador, comparando su ser respectivo, sus atributos y perfecciones con relación a Dios.

Si se trata de seres creados sin relación de dependencia entre sí, el concepto de ser es unívoco.

Pero en la comparación del ser de Dios respecto de las criaturas, basada en la relación de dependencia ontológica intrínseca y esencial del Creador, en ese caso no puede haber univocidad ni equivocidad, sino analogía.

Pero esta analogía no es una analogía de proporcionalidad (Cayetano), sino una analogía de atribución intrínseca, que siempre subraye la dependencia ontológica (intrínseca) de las criaturas respecto de Dios.

## **EL PRINCIPIO ARISTOTÉLICO DE LA POTENCIA Y EL ACTO**

Según Suárez se puede pasar al acto sin necesidad de un principio exterior o causa, una idea fundamental para explicar las acciones de la voluntad y de la libertad. Idea que fue asumida por otros pensadores posteriores, como Descartes con su "innatismo virtual".

El concepto suareciano de creación se refleja asimismo en su interpretación del acto y la potencia. Suárez contrapone tajantemente el *no-ser* al *ser*. Entre la *nada* y el *ser* en acto no hay ninguna realidad intermedia.

El *ser en acto* es lo mismo que *ser existente*: *Ens actu ídem est quod ens existens, alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens (DM 31,3,6)*.

El ser en potencia no es nada, pues la potencia no es un estado ni un modo positivo de ser, sino una negación del acto, en cuanto que una cosa no ha salido de la potencia del agente ni ha llegado al acto.

## **LA MATERIA PRIMA**

En virtud de la identidad entre esencia y existencia, la materia prima creada por Dios es una entidad, una esencia real y tiene por sí misma un acto de existencia independientemente de la forma, porque, si es real, está "extra causas".

La materia prima no es pura potencia, pero está en potencia para recibir toda clase de formas, aunque Dios puede crearla sin ninguna forma sustancial. Al ser algo real, físico, existente, es también cognoscible "quoad se". La materia prima es separable de cualquier forma particular determinada.

No obstante, Suárez atenúa el carácter actual de la materia prima, reduciéndolo a un acto entitativo imperfecto y *secundum quid*.

La impronta escotista en la metafísica de Suárez se advierte, además de en la teoría de un conocimiento intelectual directo de lo material, en la idea de que la materia prima no es pura potencia, sino que posee un acto propio, así como en la tesis de que el accidente posee igualmente un ser propio.

## **LEY NATURAL, LEY DE LAS NACIONES Y LEY CIVIL**

Lo mismo que Tomás de Aquino, Suárez habla de cuestiones jurídicas, de leyes, como teólogo. Toda ley deriva últimamente de Dios. Esta subordinación última de todas las leyes humanas a Dios no significa que las leyes humanas sean las mismas que las divinas. Las leyes humanas persiguen los fines propios de la comunidad humana como sociedad de seres racionales que pueden actuar de diversos modos: de una manera justa o de una manera injusta. Solo puede hablarse de leyes con relación a las comunidades humanas.

Para Suárez la ley es un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado. La ley obliga a su cumplimiento. El fin de la sociedad es formar buenos ciudadanos y perseguir el bien común. Para eso se necesita una autoridad que tenga la legitimidad y capacidad para legislar y hacer cumplir la ley. Uno de los problemas que se plantean al respecto es el de determinar quién es el legislador.

El legislador supremo es, por supuesto, Dios. La legislación humana participa de la divina, pero no es idéntica a esta. Si bien toda ley deriva de Dios, solo se pueden denominar leyes las humanas, que persiguen los fines propios de la comunidad humana. La autoridad ha sido dada por Dios al pueblo, es decir, a la sociedad y esta es "se depositaria primigenia". Estas leyes están promulgadas por el legislador. El legislador supremo es Dios y el legislador humano, aunque participa de la legislación divina, no se identifica con la ella.

Francisco Suárez presta mucha atención a la jerarquía de las leyes, así como a la autonomía de cada una de las diversas clases de leyes:

1. La ley natural, aunque no es divina, participa de la universalidad y de la eternidad de la divina.
2. La ley de las naciones o *ius gentium* no es ni natural ni divina, es humana y positiva; su universalidad radica en las costumbres.
3. La ley civil es humana y positiva, posee una cierta universalidad, su objetivo es el bien común de cada comunidad; Suárez plantea la idea del consentimiento de los miembros de una comunidad, idea que se asemeja a un "contrato social", pero no tiene el carácter de convención.

Se trata en cada caso de un tipo de ley que da lugar a un Derecho propio. Ninguno de estos Derechos tiene que ser incompatible con el otro, pero tampoco se confunde con el otro.



En cuanto al poder civil, el poder que detenta un monarca no es ni absoluto ni arbitrario, es un poder delegado en base a un consentimiento. Si el monarca abusa de su poder legal, aprovechando su poder para sus propios fines, está justificado la revuelta contra él y su derrocamiento.

## **LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS**

Suárez rechaza gran parte de las pruebas propuestas tradicionalmente, especialmente la prueba física: el paso del ser que se mueve a su causa última, porque esto conduce solo a una causa primera material. En vez de ver el paso del movimiento a su causa, se debe afirmar el paso de lo creado al Creador: es la relación del ente infinito increado y el ente finito creado.

Suárez afirma que la existencia de Dios es demostrable por la razón. Con Escoto, Suárez niega el valor de los argumentos "físicos" y solo admite los "metafísicos". Rechaza el valor demostrativo del principio "omne quod movetur ab alio movetur" porque del movimiento del universo no se puede deducir una prueba eficaz. En el argumento basado en el movimiento se presupone que el ser que se mueve existe ya (*prius natura*) antes de moverse. Pero incluso si la prueba del movimiento fuera válida, este principio no podría probar que el *primum principium movens* tuviera que ser necesariamente una causa material, podría no ser Dios.

Todas las relaciones entre Dios y las criaturas, entre el Ser infinito y los seres finitos se basan en el hecho fundamental de la creación, que es una producción total del ser. Antes de la creación, las criaturas son nada (pura potencia objetiva). El acto creador consiste en sacarlas de la nada (*ex nihilo sui et subjecti*). Esta idea central de la *Metafísica* de Suárez se refleja en todas y cada una de las doctrinas que expone a lo largo de su obra.

Los argumentos válidos se reducen al principio de causalidad, que Suárez formula así: *Omne quod fit, ab alio fit*, o también: *Omne quod producitur ab alio producitur*. Ninguna cosa puede producirse a sí misma, ninguna cosa puede darse el ser a sí misma, porque obraría antes de ser. Todo cuando existe es o creado o increado. Pero no todos los seres del universo pueden ser creados, de modo que alguno de ellos debe ser increado. Todo ser creado ha sido creado por otro, y este por otro; así sigue el proceso hasta llegar a un ser increado porque sería absurdo proceder hasta el infinito.

---

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) – 2022 – Alle Rechte vorbehalten