

**Francisco Suárez**

la modernidad a disputa

*Francisco Suárez: the Modern philosophy under dispute*

**Miguel Escribano Cabeza**

---



**Edición electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/2039>

DOI: 10.4000/cultura.2039

ISSN: 2183-2021

**Editor**

Centro de História da Cultura

**Edición impresa**

Fecha de publicación: 2 diciembre 2013

Paginación: 211-237

ISSN: 0870-4546

**Referencia electrónica**

Miguel Escribano Cabeza, « Francisco Suárez », *Cultura* [Online], Vol. 32 | 2013, posto online no día 24 febreiro 2015, consultado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2039> ; DOI : 10.4000/cultura.2039

---

Este documento fue generado automáticamente el 19 abril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

---

# Francisco Suárez

la modernidad a disputa

*Francisco Suárez: the Modern philosophy under dispute*

Miguel Escribano Cabeza

---

## NOTA DEL AUTOR

Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto “Leibniz en español” (HUM2010-FFI2010-15914 y P09-HUM.5109) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación español.

## El marco global de la disputa

- 1 El objetivo de Suárez, tal y como él mismo lo presenta en sus *Disputaciones*, es el análisis de la naturaleza de la metafísica o filosofía primera. Ésta, afirma el filósofo, trata acerca de la verdad del ente, y para ello hace uso de los *conceptos de las cosas que abstrae de la materia según el ser*.<sup>1</sup> Tal definición en su propósito, si bien resulta suficiente en orden a justificar la dignidad de sus objetos, no lo es en cambio a la hora de decir lo mismo de su dignidad como ciencia, y es aquí donde el asunto, como dice Aristóteles, se vuelve lo más difícil, pues ésta (la ciencia) ha de aportar, si es que quiere salir victoriosa en su empeño, un conocimiento de las cosas *particulares*. Como veremos, este carácter problemático de la aplicabilidad de los universales a los entes particulares es lo que hace de esta ciencia metafísica algo “imperfecto” que la razón ha de perfeccionar, a través, afirmará Suárez, de un método de estimación donde la potencia del concepto se ha de igualar a la potencia de la diferenciación individual del ente.<sup>2</sup>
- 2 El filósofo distingue en esta ciencia entre dos partes que se corresponden con una clasificación que hace a su vez de los predicados universales:<sup>3</sup> una primera *trata del ente como tal, de sus principios y propiedades* (que también denomina “razones comunes” o “fórmulas”);<sup>4</sup> la segunda de los entes de razón (que llama “trascendentales”).<sup>5</sup> Lo

interesante de su planteamiento es que la metafísica, como *sabiduría natural* (imperfecta) a la que se aplica el entendimiento humano de forma especulativa,<sup>6</sup> no puede aportar conocimiento cierto de las esencias (puesto que tal cosa, dice, sólo es posible para Dios; es un asunto *teológico* más que metafísico), no trata pues de las cosas en sí mismas, sino en sus causas,<sup>7</sup> esto es, en su temporalidad concreta y finita, que es la vía de acceso que sobre ellas tiene el hombre. Establece de esta forma Suárez ciertos criterios o limitaciones que la investigación del ente habrá de respetar.

## Una nueva formulación para un conocido principio

- 3 En orden a estudiar las causas de la diferenciación de los entes en sus determinaciones concretas habrá que encontrar, primero, cuál sea el principio a través del cual nuestro entendimiento se capacita a sí mismo con suficiencia para distinguir esas determinaciones entitativas (unas de otras). Este principio nos ha de guiar con vistas a salvar el primer problema con el que se enfrenta la metafísica, que es aquél concerniente a la delimitación de su objeto: el ente. *El ente es simplísimo*, dice el filósofo, *apenas es posible definirlo, ni explicar con mayor claridad su concepto, ni aplicar ese concepto a la elaboración de auténticas demostraciones, de tal modo que las proposiciones utilizadas no se tomen como tautológicas.*<sup>8</sup> La integración de las determinaciones entitativas (fenoménicas) en orden a una causalidad (formal) que el entendimiento “descubre” en la materia sólo aportará un conocimiento efectivo y certero si es capaz primeramente de delimitar dichas determinaciones como *diferentes*, como significativas o como pertinentes,<sup>9</sup> dado que de otro modo no aportará conocimiento alguno sino que, como nos viene advirtiendo Suárez, sus proposiciones resultarán meras tautologías. Ciertamente que, como afirmara Aristóteles, todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no toda experiencia es *ocasión* pertinente a la hora de elaborar el contenido de nuestros conocimientos. Este primer principio o meta-principio buscado por Suárez es el muy recurrido *principio de no contradicción*, al cual sin embargo da una formulación muy interesante: *ningún ente es y no es.*<sup>10</sup> Para entender cómo este principio pueda socorrernos a la hora de atrapar aquellas determinaciones significativas y determinar así el objeto del conocimiento metafísico hay que adelantar que aquello que Suárez entiende por “ser” (o “lo que es”)<sup>11</sup> no es una distinción abstracta (o de razón), ni concreta (o real),<sup>12</sup> sino aquella (“síntesis”, podría quizás decirse) que determina sobre la materia el efecto del acto mismo;<sup>13</sup> ahora bien, este *efecto formal del acto* implica el movimiento de la diferenciación del entendimiento al mismo tiempo que de actualización de la potencia propia de la materia, es (como indica la concepción “infinitiva” del *ser*)<sup>14</sup> una delimitación de lo natural en su misma actualización, una diferenciación de lo ente en su mismo diferenciarse, puesto que sólo de esta manera (sólo superando la escisión abstracto-concreto), lo ente que *es* en su determinación será un *diferente*, y esto quiere decir, será una determinación clara y distinta, una diferencia individual: *la diferencia individual*, dice el filósofo, *no es en la realidad distinta de la entidad que constituye.*<sup>15</sup>
- 4 Así, el principio de no contradicción en la formulación que de él nos da Suárez no legisla meramente una lógica de la predicación en el juicio, sino más fundamentalmente una lógica de la diferenciación de la entidad en su singularidad individual, que obedece a los criterios “formales” que con todo derecho está articulando el entendimiento humano en la materia, dado que parten de la naturaleza de su objeto.

## El material fenoménico y su inteligibilidad sensible

- 5 La estrategia para atrapar esa caracterización peculiar del objeto de la metafísica pasa ahora, en segundo lugar, por investigar el escenario donde parecen conjugarse las determinaciones del entendimiento con las del ente: la *materia*. La indiferencia o pasividad con la que anteriores pensadores habían definido a la materia frente a la forma, en el sentido de su avidez a adoptar una multiplicidad de disposiciones, no es un rasgo suyo constitutivo y propio, al menos, si continuamos entendiendo tal cosa como una carencia que ha de ser colmada formalmente, como si la materia no fuera nada o no llegara a determinarse en ausencia de forma alguna. Para extrañeza de las conciencias aristotelizadas Suárez defiende que la materia es causa por sí misma, en función de un principio intrínseco propio, de su individuación y unidad, con total independencia de la forma (independencia que está suficientemente justificada según el filósofo en el hecho de que pueda adoptar cualquier forma).<sup>16</sup>
- 6 Aunque el primer ejemplo con el que Suárez afronta este asunto resulta muy ilustrativo, puede sin embargo llegar a confundirnos por completo: disputando acerca de si la materia recibe su individuación por medio de la forma o no, el filósofo nos revela el engaño mostrando que la materia que subyace a la forma de madera, a la forma de agua y a la forma de hombre, se distingue en ellas sin que en un principio cada una de esas formas nos revele mucho de las diferentes constituciones que parecen distinguir una materia de otra (o *hacer de la materia numéricamente diversa*; como dice Suárez),<sup>17</sup> y respecto de lo cual la mera observación resulta suficiente para hacernos caer en la cuenta. El problema está en que a nosotros, lectores actuales, lo primero que tal ilustración nos suscita es una comprensión de la materia como materia *física*, la cual, efectivamente y como el ejemplo que nos da el filósofo hace notar, impone ciertas limitaciones o condiciones a la manipulación que la técnica pueda hacer de ella con vistas a su disposición en una u otra forma concreta, revelando con ello una estructura interna que le pertenece con independencia de la forma finalmente adoptada. Tal concepción de la materia, si bien reconoce en ella una caracterización positiva y propia, no deja de ofrecernos una visión meramente pasiva de su naturaleza, además de concebir su estructura constitutiva en términos meramente cuantitativos.<sup>18</sup> No salvamos el entuerto argumentando que se trata de una concepción vitalista de la materia, como si tal cosa, sin añadido alguno, supusiera ya una determinada organización de la misma (como mínimo orgánico y, por tanto, ya con determinados principios teleológicos incorporados a ella), cosa que no es lo que tiene en mente Suárez. La extrañeza incluso se acrecienta más adelante cuando el filósofo nos presenta el segundo ejemplo, que toma como materia la “potencia visiva”: *del mismo modo, afirma, la potencia visiva específicamente dice relación al color en común; y individualmente, de manera semejante, dice relación no a este o aquel color, sino al color en general; y, por ello, no se individualiza propiamente por este color, aunque se individualice con tal o por tal relación trascendental y entitativa al color.*<sup>19</sup> Este ejemplo de la potencia visiva lo da precisamente Suárez para responder a esas concepciones que reducen el orden de la materia a la cantidad, que tienen la desventaja de oscurecer cómo es que en ella ocurre, o más bien, dice el filósofo, cómo es que *con ocasión* de ella<sup>20</sup> resulta una diferenciación conjunta de las determinaciones del entendimiento sensible y de lo ente en su individualización. Esta “conjunción”, que llega al punto de hacer difícilísima la distinción entre un tipo y otro de determinaciones, la lleva a cabo la razón, pero de una manera peculiar: *no se dice*

*rectamente que la materia se individualice por esta forma, sino que se individualiza por la relación individualizada a la forma.*<sup>21</sup>

- 7 El tipo de articulación de las distinciones (lo veremos más adelante), que responde a la diferenciación individual, es el juego que despliega el entendimiento a través de los entes de razón;<sup>22</sup> es así como Suárez proporciona una “crítica” al abuso de las nociones abstractas a través de la potencia que son capaces de desarrollar para obtener un orden de inteligibilidad de la realidad sensible. La materia, si continuamos esta línea de interpretación, es primeramente *material fenoménico: esta unidad de la materia o del cuerpo*, dice Suárez, *se debe más a su externa apariencia y aspecto que a la verdadera y física entidad del cuerpo o de la materia;*<sup>23</sup> y es que sólo así podemos llegar a explicar el hecho de que Suárez la señale como soporte de esa determinación conjunta de lo ente y del entendimiento de la que ha de resultar la diferenciación de la unidad individual: la potencia positiva de la materia se encuentra en la posibilidad de diferenciar, con ocasión de ella, una multiplicidad de órdenes fenoménicos que tienen su correspondencia tanto en el orden ontológico (grados de perfección), como en el orden epistemológico (facultades del entendimiento); diferenciación que no tiene lugar de cualquier modo, sino en conformidad con los límites materiales que la guían, que son su *ocasión* (de la misma forma que Platón habla de las “articulaciones naturales” como guía de su dialéctica). Sólo de este modo entendemos el ejemplo de la *potencia visiva*, como la diferenciación del entendimiento en una de sus posibles facultades sensibles y *con ocasión* de ese orden fenoménico instaurado. De tal posición da pruebas el filósofo en el tercer ejemplo, que trata la individualización del alma en función de sus diversas facultades.<sup>24</sup> Es así que Suárez piensa las distinciones de la materia como una pluralidad de órdenes fenoménicos caracterizados en función de unos principios intrínsecos propios que podemos llegar a unificar a nivel trascendental<sup>25</sup> y que, como nos hace ver con los ejemplos, podemos detectar en el plano epistemológico, al constatar la existencia de una distinción de facultades sensibles (la visual-táctil en el caso de la materia física, o la meramente visual en el caso de la potencia visiva, o incluso el alma para la ocasión de la materia corporal), y en el plano ontológico (distinción entre el hombre, el agua, el color o el cuerpo).<sup>26</sup> Ciertamente que está dotando a la razón de un elemento crítico que coordina el orden empírico y el racional pero, a diferencia de Kant, la guía material que nos proporciona la “estética” para delimitar en el orden del juicio una organización categorial resulta una vía abierta y sin explotar aún, una libertad de exploración sobre el campo fenoménico (y sensible) que nos acerca más a Leibniz.<sup>27</sup> Tal limitación material juega así un papel fundamental en el volverse efectiva de la determinación de *lo que es*: la ocasión que le presta al entendimiento asegura (desde lo que respecta al menos a su condición material) la claridad y distinción de la entidad determinada, nos asegura que tal determinación será un diferente (y nos da vía libre para que la exploración del entendimiento no albergue confusión en sus objetos, en su materia prima), pero no nos dice nada acerca del contenido positivo de tal diferencia, que depende del movimiento de diferenciación en su hacerse efectivo.

## Hacer la diferencia en la cosa

- 8 Si bien la determinación de la diferencia está asegurada en su posibilidad (material), dada tal caracterización de la materia, esto no quiere decir que ya esté hecha, asunto que como hemos dicho resulta difícilísimo. Si vimos que la materia encierra en sí misma el

fundamento de su unidad, lo mismo ha de ocurrir con la forma que la lleva a adoptar una disposición u otra.<sup>28</sup> Que éste sea el asunto detrás de la caracterización de la forma parece claro por la manera en la que lo aborda Suárez: si la forma se individualiza o no por los accidentes (materiales)<sup>29</sup> como parecía desprenderse de la experiencia.<sup>30</sup> La respuesta la hemos adelantado ya: la forma es definida por el filósofo como *aptitud* para informar la materia.<sup>31</sup> La distinción (*fenoménica*, si es que podemos denominar de este modo la distinción de razón razonada) es una pura realidad diferencial que no tiene de suyo el principio para llegar a actualizarse, es virtualidad<sup>32</sup> o pura tendencia a la actualización cuyo hacerse efectivo depende de la causalidad natural.<sup>33</sup> Pero el orden de la causalidad natural tiene sus propios principios, que no se confunden con los de la lógica formal, es más, según Suárez el que este individuo (entiéndase *corpóreo*) sea Pedro o Pablo, es decir, el hecho de que podamos distinguirlos, depende de una lógica que es indiferente de la distinción corporal que observamos,<sup>34</sup> lo cual no quiere decir, como nos viene advirtiendo el filósofo, que a otro nivel no tenga lugar tan imposible “composición” de la materia y la forma. La distinción materia-forma es ella misma una distinción de razón que ha de ser superada si es que no queremos permanecer en la mera abstracción y pretendemos alcanzar el orden de la diferenciación individual en su volverse efectivo en una realidad concreta.<sup>35</sup> Lo difícilísimo (que observamos en la manera que tiene Suárez de abordar la distinción de la materia y la forma, definiendo dos niveles de organización propios, el de la causalidad natural y el de la lógica predicativa, consistentes por sí mismos) está hecho, pero para explicar lo imposible el filósofo tendrá que dar a luz a una nueva noción a partir de la cual será posible avanzar en la caracterización del ente. Tal superación la lleva a cabo por medio de la concepción de una teoría de los modos. El *modo*, que por supuesto es simple, indivisible y tiene su individualidad por sí mismo (lo cual, ya sabemos, nos abre un nuevo nivel de diferenciación y organización),<sup>36</sup> es definido primeramente como la composición materia-forma<sup>37</sup> en función de una relación que el filósofo llama *trascendental*.<sup>38</sup> El modo es esa determinación del ente que buscamos, que pone en juego la unidad de la materia y la forma, la unidad de las distinciones de razón y las distinciones reales, en función de remitir *lo que es* a las condiciones de posibilidad de su individuación.

## Las tres distinciones y su juego

- 9 Anteriormente hemos adelantado precariamente, o más bien dado por supuesto con la intención de poder avanzar, lo que Suárez parecía entender con “distinción real” y “distinción de razón”. Es ahora el momento adecuado para aclararlo. En primer lugar, por *distinción real* entiende propiamente el filósofo la diferencia positiva que distingue a una cosa de otra;<sup>39</sup> no se trata de la cosa misma, ni de la mera determinación de sus propiedades, sino de aquella diferencia (o diferencias) que *hacen cosa*,<sup>40</sup> esto es, de las determinaciones que lo son precisamente dada su pertinencia en relación al proceso de diferenciación de lo ente; tales determinaciones conforman la *materia* del aparecer sensible. Podría pensarse que Suárez hace aquí una pequeña trampa y es presuponer la cosa para determinar su diferencia, pero el hecho de que en la definición de la distinción real se haga dicha mención “tramposa” a las cosas sólo cumple función de aviso de la magnitud de la problemática a la que nos enfrentamos: por un lado, se trata de una diferencia actual, a distinguir de la distinción virtual que presupone la razón razonada;<sup>41</sup> y por otro lado, se trata de una diferencia libre o no ligada, a distinguir de aquella que *nace de la elaboración y operación del entendimiento*<sup>42</sup> que presupone la razón racionante.

En vinculación con otras dos importantes nociones en las que se apoya Suárez para caracterizar la materia, la distinción real está relacionada con la materia en su actualidad y con el momento de la causalidad natural que denomina *generación*:<sup>43</sup> la diferencia libre no es algo indiferenciado, lo cual resultaría un evidente sin sentido, es la determinación de la materia que soporta la diferenciación de la cosa, su generación, pues consiste en esa multiplicidad actual de diferencias ávidas de adoptar una u otra disposición, esa inquietud que sacude la superficie de las cosas a la que ha de poner límite nuestro entendimiento; es por esto que decíamos que la distinción real es la diferencia que *hace cosa*.

- 10 En segundo lugar, Suárez nos define la *distinción de razón* como la diferencia positiva que radicando en las cosas *sirve de soporte a nuestros conceptos y recibe de ellos alguna denominación*.<sup>44</sup> Esta distinción se divide a su vez nuevamente. Empecemos por la caracterización más interesante que hace de ella el filósofo y que se corresponde con la distinción de *razón razonada*: este orden diferencial, dice Suárez, constituye esa virtualidad que con relación a las cosas define un trasfondo u horizonte de captura donde la realidad fenoménica resulta organizada, o, para ser más correctos con el texto, donde las diferencias resultan serializadas en función de ciertos límites o extremos que el filósofo denomina de una manera muy significativa “conceptos” (o “términos”): el concepto se define en tal acepción como extremo o límite dado que determina para el entendimiento el orden de *constitución* de la cosa<sup>45</sup> en función de una cierta causalidad formal que toma como objeto una multiplicidad de diferencias que determina como pertinentes, esto es, captura que se funda en última instancia en la distinción real y que tiene como resultado un acomodamiento de su inquietud en el orden de las diferencias ya acordadas (es así como el entendimiento sensible alcanza a integrar en una continuidad el material fenoménico sacudido por la causalidad natural que lo atraviesa). *Constitución* de la cosa que no nos dice lo que la cosa es en sí misma, sino en sus causas,<sup>46</sup> dado que *lo que la razón produce no son las cosas que se distinguen, sino únicamente la distinción misma*.<sup>47</sup>
- 11 Pero tal acepción de la distinción de razón, si bien resulta la más interesante, no es aquella que según Suárez hemos de entender propiamente (o radicalmente) por “distinción de razón”,<sup>48</sup> que más bien remite a la *razón racionante* que *sólo hace referencia a la elaboración y operación del entendimiento*,<sup>49</sup> esto es, a la reflexión que el entendimiento hace de sí mismo en el uso de sus conceptos<sup>50</sup> y siguiendo el curso de las diferencias ya acordadas (incorporadas por abstracción al conjunto de notas que componen el concepto<sup>51</sup> y que determinan para el orden del entendimiento cierta lógica propia).<sup>52</sup> Este uso de la distinción de razón es el que denota las imperfecciones de nuestro entendimiento,<sup>53</sup> puesto que sus diferencias son meras diferencias conceptuales, determinaciones abstractas confusas e inadecuadas,<sup>54</sup> pero no engañosas:<sup>55</sup> son imperfectas y confusas (o inadecuadas) porque no hacen su diferencia en la cosa, pero no son engañosas porque son absolutamente precisas dado que su razón formal reside en una lógica por sí misma autosuficiente.<sup>56</sup>
- 12 Continuando con la inicial problemática en relación a la admisión o no de una tal distinción *intermedia* (la modal) dentro de una adecuada comprensión del ente<sup>57</sup> Suárez analiza dos posturas defendidas anteriormente a este respecto. Por un lado, están aquellos que, siguiendo la opinión de Aristóteles, dicen que no es necesaria tal distinción para garantizar la unidad de la cosa. A éstos les recuerda el filósofo que sin término medio, y meramente por la contraposición de las distinciones reales y las de razón, es imposible hacer la diferencia en la cosa,<sup>58</sup> de tal modo que la unidad resultante no es



verdadera unidad del ente:<sup>59</sup> *la unidad en alguna razón común no es verdadera y real unidad por parte de la cosa, sino únicamente semejanza real y unidad de razón*<sup>60</sup> (y a estas “unidades por semejanza” las denomina el filósofo “fantasmas”).<sup>61</sup> Por otro lado, recoge la opinión de aquellos que defienden la existencia de una distinción mayor que la de razón pero menor que la real entre cosa y cosa.<sup>62</sup> Tal distinción se dice *mayor* que la de razón en el sentido de que aquello que cae bajo ella es irreductible meramente a un número determinado de notas; y es *menor* que la distinción real, dado que ha de conservar la posibilidad de explicitar o determinar esas diferencias que hacen cosa en su hacerse efectivas, ha de poder llevar a efecto la captura (de uno u otro modo) sin perderse en la inagotabilidad virtual de las distinciones reales de la cosa, antes bien, marcando un camino en ellas que hagan posible su comprensión (laberinto de la virtualidad en el que puede perderse el entendimiento y que tiene su fundamento en la contingencia del ente, a pesar de ser limitado y finito: esta virtualidad es la que le confiere una gradación en la perfección en función de la aprehensión que de él hace el entendimiento).<sup>63</sup> Es esta última la posición de Scoto y su *distinción formal*.<sup>64</sup> Ciertamente la distinción formal tiene el buen propósito de capturar una diferencia *ex natura rei*, pero lo hace, según Suárez, inadecuadamente, esto es, articula la diferencia en el concepto y no en el cosa<sup>65</sup> y, por tanto, la diferenciación resulta de este modo inoperante, puesto que las distinciones efectuadas no añaden nada a la diferencia específica, que es la que sigue marcando la pauta: la inquietud de las diferencias se calma por vía de la semejanza, para la cual, y en relación al ser de la cosa, tales distinciones son irrelevantes y el resultado es que la esencia (que no es otra cosa que la entidad de la cosa) está siendo presupuesta.<sup>66</sup> Acaba de esta manera mostrando Suárez que el invento scotista no deja de continuar esa misma vía que los anteriores prolongaban directamente desde la teoría de la predicación y las categorías aristotélicas.<sup>67</sup>

- 13 La salida que propone Suárez consiste en aceptar la existencia de una distinción actual, anterior a la operación del entendimiento, que no sea mayor que la distinción real,<sup>68</sup> si es que pretendemos todavía defender la existencia de una verdad que sea atributo del ente.<sup>69</sup> El *modo* resulta aquella distinción positiva de la cosa cuya razón es capaz de dar cuenta de su naturaleza en cuanto individual (esto es, no comprende la esencia universalmente),<sup>70</sup> determinando así el estado de su existencia.<sup>71</sup> Pero si tal exigencia es clara, no lo es tanto el que su posibilidad haya de poder llevarse a buen término. Esto lo tematiza ampliamente Suárez en las secciones dedicadas a capturar la distinción modal. Para salvar tal dificultad se recurre primero a dos estrategias. La primera de ellas echa mano de una caracterización “a priori”<sup>72</sup> o terminológica que divide en tres partes, como tres son las distinciones puestas en juego.<sup>73</sup> No me entretengo en comentar esta estrategia puesto que lo verdaderamente interesante, pienso, es lo que tiene lugar en el párrafo 12 de esta secc. II de la disputación séptima y que fácilmente consigue pasar desapercibido. Esta otra posibilidad de análisis (desarrollada desde el párrafo 15 al 21) se abre cuando de repente el filósofo cae en la cuenta del problema de mayor peso que ha de resolverse para dar a luz a una nueva lógica de la distinción modal (una lógica de la diferenciación del ente o, como dirán otros, una lógica ontológica). Tal problema se esconde en la pregunta que da título al párrafo: *cuál es la base para conjeturar la distinción entre aquellas cosas que aún no han existido separadas por ningún medio*. Sólo dando solución a tal pregunta podrá Suárez fundar la potencia de su investigación metafísica y salir victorioso donde los anteriores no han sido capaces, como bien nos viene mostrando en toda esta disputación. Suárez adelanta aquí la dirección que ha de tomar una posible salida a la problemática, pero no la desarrolla hasta que estudia con más profundidad el tema de la causalidad, que no por otra cosa le va a ocupar una gran parte de sus *Disputaciones* (de la XII a la XXVII): la



salida *natural*, dice Suárez, que han seguido otros autores como Aristóteles al estudiar la generación y corrupción de las cosas (o Platón al señalar las articulaciones naturales como guías de su dialéctica), no es falsa, *no obstante, que es casi inútil para conocer la distinción, a no ser en cuanto incluye, de alguna manera, el signo de separación.*<sup>74</sup> Qué son y cómo el entendimiento es capaz de aprehender estos “signos de separación” en la materia resulta el punto fundamental para lograr construir una teoría adecuada acerca del estudio del ente. La respuesta no podrá ser sin embargo general, no podrá desembocar en unos principios universalmente aplicables<sup>75</sup> y deberá conjugar tres ejes: la propia razón esencial del ente, su grado de perfección y el cometido al que se ordena.<sup>76</sup> El término medio entre la distinción real (que Suárez relaciona con la distinción esencial)<sup>77</sup> y la distinción de razón (que a través de la distinción virtual nos indica una *eminencia de la cosa misma*),<sup>78</sup> sólo puede llegar a hacerse en la distinción modal si ésta es capaz de incorporar esa ocasión o guía que le presta el material fenoménico; ¿cómo?, a través de la causalidad natural. Con todo, señala Suárez tres distinciones que excepcionalmente podemos conocer a priori: Dios y las criaturas, la relación y el término, y las personas divinas entre sí.<sup>79</sup>

## Las distinciones bajo la relación entre Dios y sus criaturas

- 14 Las criaturas, nos dice Suárez, son *cosas distintas de Dios y Dios puede existir sin ellas, mas no ellas sin Dios.*<sup>80</sup> La “dependencia” que por su limitación y finitud guardan unas cosas con respecto a otras y que las confiere distintos estados de presencia en función de la causalidad natural, esto es, que les confiere una modalidad intrínseca,<sup>81</sup> guardan en tanto poseen una *verdadera entidad y realidad*<sup>82</sup> una dependencia esencial con Dios. Tanto es así que afirma el filósofo que ellas *no sólo se dan esencialmente en Dios, sino que ellas son esencialmente Dios:*<sup>83</sup> *en el ser*, las criaturas no pueden separarse entre sí, son modos de la sustancia divina, y guardan en relación a ella una dependencia esencial; *en la realidad* (o con más propiedad, *en el tiempo*) en cambio, las criaturas se distinguen entre ellas en función de esa modalidad intrínseca propia que responde a la causalidad natural (dado que la causalidad natural determina para las cosas esa variabilidad de sus estados de existencia que denominamos “modos”).<sup>84</sup> Por un lado, ninguna criatura puede ser sin las otras, puesto que de ellas no depende la posibilidad de no ser: la dependencia esencial con respecto al Creador las hace inseparables entre sí;<sup>85</sup> pero por otro lado, tampoco ninguna criatura podría existir sin la otra,<sup>86</sup> porque es imposible que existan en su variabilidad de estados sin suponer la variabilidad de relaciones en las que es posible que se encuentren y que tiene por condición la causalidad natural. Esta inseparabilidad de los entes tanto en el orden del ser como en el de la existencia converge en una misma razón:<sup>87</sup> la *relación* que “gobierna” (en obediencia a los tres trascendentales) la distinción modal, hasta el punto de que Suárez habla de una identidad entre la variabilidad modal del ente existente y la constitución de su esencia.<sup>88</sup>

## La distinción y la causalidad: los momentos de la diferenciación.

- 15 Una de las primeras consecuencias que podemos derivar de la conversión mutua entre el orden del ser y el orden de la existencia es la identidad entre principio y causa.<sup>89</sup> Entiende Suárez estrictamente por *principio*, la razón de una relación esencial entre él mismo y aquello de que es principio.<sup>90</sup> Tal cosa sucede de dos maneras: la primera se dice con respecto a la relación que se da entre el Creador y sus criaturas;<sup>91</sup> la segunda incumbe sólo a los entes naturales. Permanezcamos en esta segunda para dar continuidad a lo que veníamos persiguiendo. Esta causalidad de la cosa natural se divide, por su parte, en dos momentos: uno de *constitución*, o de la cosa en su ser,<sup>92</sup> en el cual la materia se comporta con relación a la cosa natural constituyéndola intrínsecamente<sup>93</sup> en función de la actualidad del motivo que le proporciona el influjo de la forma ya realizada; otro de *generación*, o de la cosa en su hacerse,<sup>94</sup> en el cual la forma se comporta con relación a la cosa natural como término o límite al que tiende (y es alcance de) la expresión (fenoménica) de la materia privada de una disposición adecuada.<sup>95</sup> La causalidad natural ocurre a través de estos dos momentos inseparables, puesto que la forma no puede llegar a actualizarse en la cosa sin la *ocasión* que le presta la materia, así como la materia no puede disponer o delimitar la cosa sin el *motivo* o *término* que le presenta la forma. Y es así como en la cosa actúa la causalidad natural como su propio principio de individuación, en la articulación de la forma y la materia. La diferenciación individual así resultante no toma por principio cualquier causa, sino solamente aquellas pertinentes a su principio intrínseco o principio de su entidad;<sup>96</sup> del atender a tal pertinencia resultará el éxito o fracaso de nuestros principios de conocimiento (el que no sean diferentes los principios de la cosa *en su ser* o *hacerse* de los principios de la cosa *en su ser conocida*).<sup>97</sup>

## La distinción y la potencia del concepto

- 16 El éxito del conocimiento se mide por la potencia de delimitación de sus términos, que han de ser capaces de soportar la composición de la materia y la forma en la diferenciación del ente: *fundar tal relación* (entre el principio y el principado), *que es la consecución o dimanación del principado respecto del principio*.<sup>98</sup> Potencia del entendimiento para implicar en sus conceptos aquellas diferencias que hacen cosa: *cierta unidad de razón o conceptual, fundada en la realidad, gracias a la cual sea capaz de propiedades y divisiones reales*;<sup>99</sup> esto es, que hacen de la diferenciación del ente, con respecto a las relaciones que guarda con otros, la diferenciación del ente mismo,<sup>100</sup> o que hace de la diferencia respecto de otro la diferenciación de uno mismo, alcanzando en tanto es capaz de integrar en su razón esa multiplicidad de diferencias, un grado relativo de perfección<sup>101</sup> (a este grado de unidad de la composición diferencial lo llama también Suárez “intensidad”).<sup>102</sup> Esta unidad del ente, la aprehensión bajo una determinada razón o medida de la diversidad de modos que afecta a la articulación materia-forma en tanto incorpora la causalidad natural, es a lo que según Suárez se ha de denominar “unidad trascendental”.<sup>103</sup> La unidad trascendental es la determinación de la perfección esencial que conviene al ente *por la virtud de su sola entidad*;<sup>104</sup> no es meramente una pasión suya,<sup>105</sup> sino que significa directamente la esencia de la cosa; ni formalmente recoge sólo una relación de razón, sino la misma entidad.<sup>106</sup> La unidad trascendental no aúna bajo una razón determinada a la materia y la forma (lo cual

por otra parte nos daría pié a una recursión al infinito), sino que la unidad trascendental hace mención directamente a la unidad (material-formal) que es el ente en su diferenciación singular, en la determinación que da de ella la causalidad natural, esto es, como articulación de materia y forma en aquellos dos momentos suyos: la constitución y la generación.

## La diferenciación y la unidad de los trascendentales

- 17 La discusión sobre la identidad entre el principio y la causa la desarrolla Suárez de forma paralela a la distinción entre dos principios: aquél que considerado como influjo verdadero, positivo y esencial, produce sin causalidad<sup>107</sup> y que se corresponde con la relación real que contrae Dios con las personas divinas,<sup>108</sup> y en la cual es claro que no interviene causalidad alguna, sino que es una emanación necesaria<sup>109</sup> e interna (*ad intra*), sin mediación de razón entre lo principiante y lo principiado; y aquel otro principio, primero en el orden del conocimiento, que es *principio del movimiento o del tiempo*<sup>110</sup> y que define Suárez como una *emanación transeúnte*<sup>111</sup> que no fluye de modo necesario de su potencia<sup>112</sup> sino que media en ella una relación de razón.<sup>113</sup> En lo que respecta a la relación de Dios con las criaturas ha de incluir la causalidad natural, la contingente diferenciación de sus cosas y la acción libre del hombre como ocurrencia eminente. De este modo, respecto a la causalidad natural o segunda, dice Suárez que Dios se une a ella de forma *inmanente* en tanto se encuentra presente en ella por esencia adaptándose a la naturaleza de las cosas en su diversidad;<sup>114</sup> pero esta adaptación incluye el ejercicio de la libertad del hombre, dado que parece que en éste se encuentra la clave de la determinación de la naturaleza de la diversidad de las cosas presentes, cosa que ocurre a través de su facultad más eminente, la espiritual, capaz de aprehender el objeto de su voluntad como término de su potencia activa.<sup>115</sup> Existe una triple correlación entre la acción propiamente libre del hombre (que conlleva cierto éxito y esfuerzo: hacer del acto de su potencia algo intrínsecamente voluntario, o, como también se expresa el filósofo: potencia que toma el poder y dominio sobre su acto);<sup>116</sup> la unidad de la cosa que le conviene propia e intrínsecamente como naturaleza de su entidad (como su aptitud natural, dice también Suárez) en la medida en que no sólo incluye su diferencia con relación a las otras sino antes bien su diferenciación misma; y la potencia activa de Dios o, como también la denomina, el acto inmanente de amor hacia sus criaturas.<sup>117</sup> Y parece que la distinción de los trascendentales obedece a esta triple correlación: verdad, unidad y bondad del ente, en función que se adopte una u otra perspectiva para la expresión de dicha correlación. Tales atributos, como vimos, se dicen “trascendentales” porque no añaden nada real al ente, sino que dicen su entidad misma en los siguientes respectos:
- 18 – *connotando el conocimiento o concepto intelectual a que dicha entidad se adecua, o en el que esa cosa está o puede estar representada tal como es*:<sup>118</sup> la verdad trascendental (respecto que guarda el ente con la potencia del entendimiento humano);
- 19 – *al grado de perfección esencial (o intensidad) que le conviene por virtud de su sola entidad*:<sup>119</sup> la unidad trascendental (respecto que guarda el ente con su potencia individual o con su expresividad modal);<sup>120</sup>
- 20 – *y a su bondad, dado que su perfección participa de la conveniencia con el resto de los entes (en modo, especie y orden) en tanto ellos mismos se dicen al mismo tiempo perfectos.*

121

- 21 La naturaleza de las cosas parece de alguna manera incorporar la finalidad que en ellas introduce la acción libre del hombre en su volverse efectiva, acomodo u ordenamiento que, si bien cuesta su esfuerzo a los hombres (que tienen que tomar en consideración los medios para llevarlo a cabo, lo cual procede por otra parte del hecho de que no coincidan su voluntad y su entendimiento),<sup>122</sup> ocurre directamente en Dios sin interferencia alguna.

123

## El papel de lo negativo en la concepción del límite

- 22 Si la relación de razón se define como límite o término ha de determinar con ello el negativo de cada uno de aquellos respectos que acabamos de ver.<sup>124</sup> Así nos encontramos primero con el límite del entendimiento, más allá del cual lo pensable resulta o bien ficticio o extraño o aparente,<sup>125</sup> por no ser capaz de calmar la carencia de perfección de la cosa (consecuencia de su naturaleza finita y contingente);<sup>126</sup> segundo, con el límite de la entidad o *negación de división de sí mismo*,<sup>127</sup> con relación a lo cual Suárez afirma, siguiendo en ello a Tomás de Aquino, que *la unidad niega la multitud en cuanto que en ella hay una pluralidad positiva*<sup>128</sup> que, sin tal límite, resultaría uno *per accidens*, esto es, una mera pluralidad fenoménica sin orden ni concierto más allá de la causalidad natural en la necesidad de sus efectos que le impone a las cosas una mera organización exterior y violenta; y finalmente con el límite de la bondad, que lo es al mismo tiempo de la potencia productiva de Dios, que no concurre como causa del mal en el mundo, esto es, de las inconveniencias entre sus habitantes, sino sólo en la conveniencia por perfección entre los entes.
- 23 En atención a esta doble caracterización del término o límite,<sup>129</sup> que la relación de razón articula trascendentalmente a la determinación de *lo que es* en su expresividad, Suárez define para todo ente, primero y en obediencia al negativo, una *potencia pasiva*<sup>130</sup> o *imperfección*<sup>131</sup> que lo inquieta con su carencia (primer límite), que tiende a disgregarlo en sus partes componentes, lo corrompe, introduciendo en ellas una disconformidad funcional (segundo límite), que lo esclaviza (a la conveniencia útil o instrumental) y le hace perder el poder y dominio sobre su propio acto (tercer límite);<sup>132</sup> y segundo, en razón del positivo, a todo ente natural le corresponde una *potencia activa* que se expresa como aptitud natural (o apetito),<sup>133</sup> como grado de perfección o de intensidad, como poder interno de determinarse y como conveniencia con el otro.
- 24 Es en relación a esta limitación del ente natural, que se nos ofrece con prioridad a nuestro entendimiento, como podemos descubrir aquella otra más fundamental y primera que divide al ente en finito e infinito. Dios es en este sentido un negativo absoluto,<sup>134</sup> dado que todas las imperfecciones del ente finito se resuelven en su infinitud de un modo positivo confiriéndole su potencia activa (que contiene o envuelve todos los grados de perfección del ente finito)<sup>135</sup> y una diversidad de atributos (en la que dichas perfecciones alcanzan a expresarse en su modalidad).
- 25 Los entes finitos están de tal forma limitados dentro de su entidad sustancial, dentro de su perfección indivisible,<sup>136</sup> que *prescinden en absoluto de las demás perfecciones*<sup>137</sup> en esa pura afirmación de su diferencia intrínseca (su limitación interna),<sup>138</sup> y guardan con relación al resto de las cantidades de perfección, o diferentes, una diferencia irreductible<sup>139</sup> (su limitación externa) sólo resuelta bajo la perspectiva del ente infinito y su perfección sin límite: *una perfección tal del ente que*, afirma Suárez en referencia a Dios, *por más que sea en*

*sí misma una e indivisible, no prescindida de los otros entes en tal grado que no incluya en sí de algún modo las perfecciones de todos, y de esta suerte no abarca una parte de la perfección del ente, sino su totalidad de un modo eminente..., por consiguiente, esta excelencia de perfección en el ser y en la entidad se explica mediante tal infinitud.*<sup>140</sup> ¿Cómo tiene lugar esta resolución de la composibilidad en Dios de los diferentes o grados de perfección? En función de la “correspondencia” de expresión entre la potencia infinita y la unidad trascendental del ente en su determinación modal en cada uno de los atributos o predicamentos,<sup>141</sup> en cada uno de los cuales tal expresión modal del ente diferencia *modos especiales de unidad y de multitud*,<sup>142</sup> esto es, de continuidad.<sup>143</sup> La diferenciación ontológica se expresa como distinción modal que afecta y determina cada uno de los atributos dando lugar a la composición de distintos niveles ontológicos; la unidad trascendental, o más bien la unidad de los trascendentales, los atraviesa transversalmente.

## La estimación cómplice

- 26 Esto mismo se repite cuando Suárez trata acerca de la unidad trascendental: lo que denominamos “relaciones de razón” hace referencia a la *mutua conexión entre la cosa y el concepto y a la connotación de uno en cuanto correspondiente al otro*.<sup>144</sup> Tal correspondencia tiene por base una conformidad que es *actual* (o *práctica*), en tanto el concepto envuelve una multiplicidad de diferencias en su unidad semántica (verdad lógica), y *aptitudinal* (o *especulativa*), en tanto esas diferencias nacen de la estimación que de sí mismo hace el ente en la expresión de su potencia individual.<sup>145</sup> Es en atención a esta clase de efectos que habla Suárez de una comparación de las cosas mediada por el entendimiento,<sup>146</sup> estableciendo los límites de expresión de las potencias individuales en razón a esas relaciones que observa estar soportando, o que más bien alcanzan a soportar, la diferenciación del ente: las relaciones de razón articulan esa estimación que la cosa hace de sí misma en el momento en el que se diferencia. Esta comparación (aptitudinal), en tanto implica a la verdad trascendental del ente, la denomina el filósofo “comparación virtual”.<sup>147</sup> La carencia que se observa en la cosa a la hora de llevar a buen término esa estimación (buena y correcta) de sí misma,<sup>148</sup> no es un vacío que haya de llenar la positividad semántica del concepto (dado que meramente como ente de razón, en los términos de Kant, el concepto está vacío),<sup>149</sup> sino que hace referencia a la expresión formal de esa *complicidad* en la que se encuentran las cosas en su esfuerzo y el término que les da el entendimiento del hombre en su delimitación positiva, esto es, en el contexto de una “totalidad” (o quizás mejor, de un *proceso*) donde se vuelve posible una explicación positiva de la cosa que tiene la cosa misma como fundamento.<sup>150</sup> Y ciertamente, este proceso guarda una estrecha relación con el entendimiento sensible, con los hábitos que desarrolla y que envuelve en su cuerpo como potencia,<sup>151</sup> como principio de ese movimiento que sólo se detendrá cuando logre calmar la picazón fantasmal que, dando a luz a su apetito vital, ha de resolverse en un acto libre.<sup>152</sup>

## Conclusiones

- 27 Como ya muchos intérpretes han hecho notar, Suárez ha abierto con sus *Disputaciones* el camino que va desde la metafísica (escolar y dogmática) a la ontología (vinculada a las ciencias modernas), en su esfuerzo por sintetizar el realismo de los universales con el individualismo nominalista bajo una serie de criterios epistemológicos derivados del

objeto de estudio en cuestión, el ente natural, y del sujeto investigador, el hombre individual (a diferencia del entendimiento dividido), cosa ésta bien patente en la compartimentación que lleva a cabo entre la ciencia metafísica y la teología, y todo ello, hemos visto, adoptando una de las líneas seguidas por Aristóteles: conocer es conocer por las causas.<sup>153</sup> Esta causalidad es articulada en sus momentos constitutivos por el filósofo dando salida a una triple correlación entre la unidad irreductible del ente, la acción libre del hombre y la potencia activa de Dios, a través de los tres trascendentales (la unidad, la verdad y la bondad). La distinción modal, que le permite a Suárez afianzar teóricamente todo este proyecto, nos ofrece una definición expresiva del ser del ente finito en tanto existente, expresividad ontológica que delimita una multiplicidad de niveles fenoménicos (pero también epistemológicos) donde se compone la dimensión especulativa y la dimensión práctica de lo real (tal y como las concibe Suárez). Queda ahora bajo responsabilidad de nosotros, lectores actuales, el provecho y la continuidad de las muchas y ricas sugerencias del pensador español en su confrontación con algunas de las problemáticas filosóficas que, nacidas en la modernidad, se nos imponen todavía como limitaciones a la hora de teorizar el estado de nuestra cotidianidad en crisis.<sup>154</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Barroso Fernández, O. "Los entes de razón en Suárez: una concepción barroca de la realidad", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28 (2011): 135-161.
- , "Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología", *Pensamiento*, 62 (2006): 121-138.
- , "De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez", en L. Saez, J. de la Higuera y J. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 65-84.
- Cardoso, A. "A transformação suareziana da metafísica"; en Calafate, P. *História do Pensamento Filosófico Português*. 2ª Vol. Lisboa: Ed. Caminho (2001): 561-575.
- , *O trabalho da medição no pensamento leibniziano*, Lisboa: Edições Colibri (2004). Courtine, J.F. *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: PUF, 1990.
- Deleuze, G. *Le pli : Leibniz et le baroque*, Paris: Minuit, 1988 (trad. española, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Paidós 1989).
- Esposito, C. "Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea", en Ada Lamacchia (ed.), *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Bari, Levante Editori, 1995, pp. 466-573.
- , "Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia", *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 1 (2001): 407-430.
- Gilson, E. *Index scolastico-cartésien*, Alcan, Paris, 1913.
- , *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1981 (1ª ed. 1948).

----, *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 1979 (1ª ed. 1949).

Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, vol. 24, Frankfurt, Klostermann, 1975, pp. 108-171 (trad. española, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 109-157).

----, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Gesamtausgabe, vols. 29/30, Frankfurt, Klostermann, 1983, § 13-14 (trad. esp. Alberto Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 73-84).

Hellín, J. "Más sobre el existencialismo escolástico suareciano", *Espíritu* 30 (1981): 161-169.

----, "El ente y la existencia en Suárez", *Espíritu* 29 (1980): 45-54.

Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik (I-II)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.

Hobbes, T. *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen (1966). Traducción española: *Tratado sobre el cuerpo*; introd., trad. y notas de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta (2000).

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft (I-II)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

Leibniz, G.W., *Disertación acerca del arte combinatorio*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile (1992), edición y traducción de M. Correia.

Nicolás, J.A. "Ontología unificada en Leibniz: más allá del sustancialismo y el fenomenismo", *Devenires* IX, 17 (2008): 7-37.

"Leibniz' Ontologie der systemischen Individualität", IX Internationaler Leibniz-Kongress: Natur und Subjekt, Hannover (2011).

Noreña, C.G. "Heidegger, on Suárez: the 1927 Marburg Lectures", *International Philosophical Quarterly*, 23 (1983) 407-442.

Robinet, A. "Suarez im Werk von Leibniz". *Studia Leibnitiana* 13 (1981): 76-96.

Spinoza, B. *Ética*. Madrid: Alianza Editorial S.A. (2006).

Suárez, F. *Disputaciones metafísicas* (ed. bilingüe en 7 vol. de S. Rábade). Madrid: Gredos, 1966. También la selección de fragmentos publicada e introducida por F. León Florido en *Disputaciones Metafísicas. Francisco Suárez*. Madrid: Tecnos, 2011.

## NOTAS

1. Suárez, F. *Disputaciones Metafísicas*, Disput., I, secc. V, §14 (en lo siguiente: I-V-14).
2. *Ibid.* I-V-21. Este esfuerzo por sintetizar el realismo de los universales y el individualismo nominalista desembocará en una peculiar dialéctica. El propósito será retomado en la modernidad por Leibniz y Spinoza. También Hobbes, por su parte, nos presenta en el *De Corpore* una peculiar dialéctica entre lo que denomina el espacio real y el espacio imaginario. Al igual que Suárez, los tres autores modernos critican un cierto uso o abuso de los términos abstractos, pero también todos ellos salvan un escenario donde la especulación es necesaria.
3. *Ibid.* I-V-23.
4. *Ibid.* I-V-14,18,23.
5. *Ibid.* I-V-23.
6. *Ibid.* I-V-4.
7. *Ibid.* I-V-14.
8. *Ibid.* I-V-9.



9. *El ente, dice Suárez, en cuanto uno, no se separa propiamente del no ente, sino de otro ente. (Ibíd. I-V-10).*
10. *Ibíd. I-V-11.*
11. *Lo que es ente tiene ser, ya que ha derivado su nombre de ser [esse] (Ibíd. XXXI-VI-12).*
12. *Ibíd. XXXI-VI-19.*
13. *Ibíd. XXXI-VI-19.*
14. *Ibíd. XXXVI-VI-19; ejemplos paralelos de “correr”, “saber”... y otros semejantes (Ibíd. XXXI-VI-20), con los que Suárez quiere resaltar el carácter verbal o dinámico de “ser”, la relación con sus determinaciones o existentes y el peligro de acabar por corromper su naturaleza más propia: en consecuencia, por el hecho mismo de abstraer una cosa del existir en acto ejercido, ya no se concibe a la existencia tal como es significada por esta palabra (Ibíd. XXXI-VI-21).*
15. *Ibíd. V-VI-2. La dificultad de determinar esta diferencia está tratada en la Disput. VII-I-1.*
16. *Ibíd. V-VI-3. Esta reivindicación de la materia resulta fundamental a la hora de entender el tránsito de las nociones aristotélicas de “materia”, “forma” y “cambio” a las modernas de “extensión”, “figura” y “movimiento”.*
17. *Ibíd. V-VI-2.*
18. *Ibíd. V-VI-4.*
19. *Ibíd. V-VI-4.*
20. *Ibíd. V-VI-5.*
21. *Ibíd. V-VI-1,4.*
22. *Ver la Disput. LIV: privilegio de la relación en la caracterización de los entes de razón. Los conceptos, en la acepción que hace de ellos el filósofo, ejercen ciertamente una función paralela a la de los conceptos empíricos en la obra de Kant, pero con la distinción de que su unidad (trascendental) no la deriva Suárez de una analítica del juicio y su consecuente enmarque categorial, sino de la naturaleza de los entes mismos y en función de esas propiedades (que llama trascendentales) que no añaden nada al ente, sino que refieren su naturaleza (individual): la unidad, la verdad y la bondad.*
23. *Ibíd. V-VI-8.*
24. *Ibíd. V-VI-5.*
25. *Ibíd. V-VI-4.*
26. *Para el caso de los ejemplos propuesto (ver referencias en las notas 18, 20 y 25).*
27. *Desde su *Dissertatio de Arte Combinatoria* da muestras Leibniz de la aceptación de un modelo de experimentación anclado en una dialéctica entendimiento-experiencia; las principales influencias las recibe de Hobbes, Boyle y Fabri, así como de Bisterfeld o Lulio en lo que compete más cercanamente al tema de la combinatoria.*
28. *Ibíd. V-VI-5.*
29. *Ibíd. V-VI-5.*
30. *Ibíd. V-VI-10,17.*
31. *Ibíd. V-VI-8,13.*
32. *Para la distinción virtual (y la conveniencia de nuestra definición como distinción fenoménica), ver la Disput. VII-I-4.*
33. *Ibíd. V-VI-11; XII-I-7; lo que aquí tiene en mente el filósofo se desarrollará con más precisión cuando más adelante diferencia entre potencia activa y potencia pasiva (XIX-II-20), superando las insuficiencias de estas primeras distinciones conceptuales.*
34. *El ejemplo de Suárez es con caballos (Ibíd. V-VI-12).*
35. *Sin embargo, a veces sucede que se dan cosas que, siendo distintas de este modo, están unidas entre sí, como es evidente en el caso de la materia y la forma. (Ibíd. VII-I-1)*
36. *Ibíd. V-VI-14.*
37. *Ibíd. V-VI-14.*

38. *Ibíd.* V-VI-14. La definición de “modo” tiene un doble objetivo: superar la distinción formal-material (o determinación real y de razón) y dar a luz a la comprensión de la génesis de la multiplicidad a partir de la unidad (ver la Disput. VII, Diversos géneros de distinción y la Disput. VII-I-28; en la secc. III de esta misma disputación define Suárez una diversidad modal no contradictoria con la identidad fundamental, que hace referencia a la individualidad y unidad del ente).
39. *Ibíd.* VII-I-2.
40. Discernimiento difícilísimo, como bien hace notar Suárez (*Ibíd.* VII-I-1).
41. *Ibíd.* VII-I-4.
42. *Ibíd.* VII-I-4.
43. *Ibíd.* XII-I-7.
44. *Ibíd.* VII-I-4.
45. *Ibíd.* XII-I-6,7.
46. *Ibíd.* I-V-14.
47. *Ibíd.* VII-I-6.
48. *Ibíd.* VII-I-7.
49. *Ibíd.* VII-I-4.
50. *Ibíd.* VII-I-5,6.
51. *Ibíd.* VII-I-7.
52. Por ejemplo, en base a la predicación o a la teoría del juicio.
53. *Ibíd.* VII-I-8.
54. *Ibíd.* VII-I-8.
55. *Ibíd.* VII-I-6.
56. Ver los ejemplos que desarrolla Suárez a este respecto: la relación de especie (*Ibíd.* VII-I-6) y la distinción en Dios entre la justicia y la misericordia (*Ibíd.* VII-I-5). Para Suárez la diferencia acordada pierde su potencia natural y se convierte en una mera razón común que con relación a las cosas sólo las distingue por semejanzas: *la unidad en alguna razón común no es verdadera y real unidad por parte de la cosa, sino únicamente semejanza real y unidad de razón* (*Ibíd.* VII-I-11).
57. *Ibíd.* VII-I-9. Acerca de la necesidad de la distinción modal dice de forma muy significativa Suárez: *siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas* (*Ibíd.* VII-I-19).
58. Como Aristóteles no podía dar el paso de la especie especialísima al ente particular a través de alguna diferencia específica intermedia.
59. Correspondencia que guardan las nociones de entidad y unidad en la definición del principio de individuación (*Ibíd.* V-VI-1,2).
60. *Ibíd.* VII-I-11.
61. *Ibíd.* I-V-19.
62. *Ibíd.* VII-I-12,13.
63. Sobre la gradación en la perfección del ente ver la Disput. XXVIII-I-18. Encontramos en Suárez una concepción del laberinto del continuo no como extenso (cuantitativo), sino como continuidad fenoménica en la que el ente es capaz de adoptar una multiplicidad de disposiciones o aptitudes dentro de la limitación característica de su finitud y en la que el entendimiento humano se puede perder, de una forma muy semejante a la descrita por Leibniz. Ver el análisis que en la Disput. XL se hace sobre la cantidad continua y la definición que de ella da Suárez como “extensión aptitudinal” que no necesariamente ha de ser actual (*Ibíd.* XL-II-22); también lo que dice del modo de la cantidad (*Ibíd.* VII-I-17,23), así como lo que hace referencia a lo que denomina “ciertas entidades parciales” que podemos distinguir en la continuidad fenoménica (*Ibíd.* VII-I-22) y también lo que se insinúa del atomismo (*Ibíd.* XL-II-22).

64. Frente a Scoto, y del lado de Suárez, se posiciona Leibniz en su *De principio individui* en el convencimiento de que la distinción formal scotista supone una insuficiente resolución del problema de la dialéctica universal-particular. En la opinión de Leibniz, y de Hobbes, no hay otra esencia que la esencia individual y no hay otra esencia individual salvo esa capaz de recoger su devenir accidental, y ésta no puede ser encontrada (ni hecha) en otro sitio sino en las cosas mismas.

65. Distinción (la formal) que *en el sujeto, esto es, en la entidad, son lo mismo, pero se distinguen según el ser, es decir, según el ser formal* (Ibíd. VII-I-14).

66. *Ibíd.* VII-I-15. *Aquella distinción* (se refiere a la distinción formal de Scoto) *no trasciende el grado de una distinción de razón* (Ibíd. VII-I-16).

67. Para la inoperancia de estas relaciones predicamentales, ver también la Disput. VII-II-23.

68. *Ibíd.* VII-I-16.

69. Ver Disput. VIII-VII.

70. *Ibíd.* VII-I-17. Suárez, como ya adelanta en esta séptima disputación (secc. I, 30), defenderá que la diversidad modal que con respecto a una cosa es capaz de desentrañar la razón trascendental determinando en ello el estado de su existencia, se corresponde de alguna manera con la integridad o causalidad de la misma esencia de esa cosa en tanto desarrollada en el tiempo.

71. Dejamos por ahora de lado la distinción entre esencia y existencia que se hace en la Disput. XXXI, así como también cuál sea la naturaleza de esta razón o relación que Suárez llama trascendental (a diferenciar de la predicamental; ver Disput. VII-I-18) y que es la que propiamente juega en el orden de las distinciones modales.

72. *Ibíd.* VII-II-18.

73. Aporta el filósofo los siguientes criterios: 1. **Para la distinción modal** (Ibíd. VII-II-2 a 9): a. Con relación a la virtualidad inoperante de la distinción de razón: la distinción modal es actual y pertenece a su naturaleza más propia el encontrarse *unida en esto a la cosa de la que es modo* (Ibíd. VII-II-3). *Afirmo en primer lugar: siempre que dos conceptos se comportan de tal manera que pueden separarse en la realidad y en el individuo, o de suerte que uno permanezca sin el otro en la realidad, o de modo que se separa realmente y pierden la unión que tenían, hay indicio de que entre ellos existe una distinción mayor que la de razón razonada, y, por consiguiente, alguna distinción actual real o que se da en la realidad* (Ibíd. VII-II-2). b. Con relación a la distinción real. *Afirmo en segundo lugar: cuando se da, entre una cosa y otra, una separación que es solamente no mutua (como vulgarmente se llama), es decir, en la que un extremo puede permanecer sin el otro, sin que pueda ocurrir lo contrario, hay un argumento suficiente para la distinción modal; en cambio, no lo hay para la distinción mayor o real estrictamente considerada... aquel extremo es tal que no puede permanecer sin el otro; mas para esto es suficiente que sea un modo de él; mas aún, como hemos dicho, es característica intrínseca de la entidad modal el no poder permanecer por sí misma ni separarse en acto de aquello de lo cual es modo; luego, a base de dicha separación no puede concluirse una distinción mayor que la modal* (Ibíd. VII-II-6). 2. **Para la distinción real** (Ibíd. VII-II-9 a 15). Suárez da dos pistas: a. *Cuando los miembros pueden conservarse a la vez y en acto en la naturaleza sin unión realmente entre sí...* b. *Cuando uno puede conservarse sin el otro, y viceversa, esencial e inmediatamente y sin orden o conexión necesaria con un tercero* (Ibíd. VII-II-9). 3. **Para la distinción de razón** (Ibíd. VII-II-28), donde la dificultad se centra en la razón razonada: *de aquí infiero que cuantas veces conste de manera evidente que dos cosas unidas y vinculadas en la realidad se distinguen en los conceptos objetivos de tal suerte que en la realidad y en el individuo son absolutamente inseparables - ya sea de manera mutua o no mutua, ya de potencia absoluta o por vía natural, ya en cuanto al ser o en cuanto a la unión real que guardan entre sí -, entonces tenemos un argumento valioso y casi cierto de que no se da entre ellas distinción en acto en la realidad, sino distinción de razón razonada* (Ibíd. VII-II-28).

74. *Ibíd.* VII-II-15.

75. *Ibíd.* VII-II-21.

76. *Ibíd.* VII-II-21.

77. *Ibíd.* VII-I-22.

78. *Ibíd.* VII-I-4.

79. *Ibíd.* VII-II-25 a 27.

80. *Ibíd.* VII-II-25.

81. ¡Cuidado!, esto no quiere decir que la razón de unidad del ente penda de su relación con otros: *la relación real de división respecto de otros está fuera de la noción de unidad (Ibíd. IV-I-16)*; esto quiere decir que la causalidad natural trasciende la distinción primeramente del ente en sí mismo (su unidad) y del ente con relación a los otros (su multiplicidad), y pertenece más bien al plano del material fenoménico como una cierta pasión suya.

82. *Ibíd.* VII-II-25.

83. *Ibíd.* VII-II-27.

84. Pero, ya lo hemos visto, ser y tiempo van de la mano en la diferenciación ontológica.

85. Argumento que expone Suárez para el caso de las personas divinas; ver Disput. VII-II-27.

86. *La criatura no posee el existir actualmente en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro... y en este sentido se dice que todo ser actual por el que la esencia en acto se distingue de la esencia en potencia no es de esencia de la criatura, porque no conviene a la criatura por sí sola, no se basta ésta a sí misma para poseer un ser tal, sino que es necesario que provenga de la eficiencia de otro (Ibíd. XXXI-VI-14).*

87. Cuidado; ver nota 81.

88. Con relación a la cooperación o concurso de la causa divina con la causa natural ver la Disput. XXII: *la causa primera y la segunda se unen no casualmente, sino esencialmente y de propósito para producir la misma acción (secc. IV, 5)*; con relación a la identidad entre esencia y existencia ver la Disput. XXXI: *hay que afirmar, en primer lugar, que la esencia creada constituida actualmente fuera de las causas no se distingue realmente de la existencia, de tal manera que sean dos realidades o entidades distintas (secc. VI, 1)*; y con relación a la forma: *no puede ser principio de este modo, porque la forma misma no puede ser causa propia de aquella generación por la que ella se hace (Ibíd. XII-I-7).*

89. *Ibíd.* XII-I-1. En los entes reales, dado que la consideración de los entes de razón vuelve el asunto algo más complejo (ver Disput. XII-I-25).

90. *Ibíd.* XII-I-5.

91. Clase de principio más elevado y admirable del cual no se ocupa la filosofía y en el que se encuentra la verdadera razón de principio positivo y esencial con verdadero influjo y producción sin causalidad (*Ibíd.* XIII-15), o, como también dice el filósofo, *principio por el positivo influjo y comunicación de su ser (Ibíd. XII-I-5).*

92. *Ibíd.* XII-I-12.

93. *Ibíd.* XII-I-7.

94. *Ibíd.* XII-I-12.

95. Ver el análisis del accidente (Disput. XXXVII, XXXVIII y XXXIX) y del “término de la acción” (*Ibíd.* XXXI-VI-12).

96. *Ibíd.* XII-I-5.

97. Distinción que, dice Suárez, debemos a Aristóteles (*Ibíd.* XII-I-12).

98. *Ibíd.* XII-I-13.

99. *Ibíd.* IV-VIII-5.

100. *Ibíd.* XXXI-VI-23 y LIV-I-8. Pero cuidado, tal cosa, que resulta lo primero en el orden del conocimiento, no lo es en el orden ontológico, donde la conveniencia entre los entes es segunda con relación a la diferenciación individual entendida como grado de perfección. No existe, sin embargo, contrariedad alguna entre ambas perspectivas (como, veremos, por otro lado lo prueban la definición que hace de los trascendentales) dado que ambas parten de una misma concepción de la diferenciación que prioriza el papel de la afirmación y de lo positivo en la delimitación tanto del orden inteligible como del fenoménico. Sólo así la diferencia que se persigue con el entendimiento y que delimita a una cosa (del resto) es una diferencia que se hace *en la cosa misma.*

101. *Ibíd.* IV-VIII-10.
102. *Ibíd.* IV-III-12,14.
103. *Ibíd.* IV-V-3,4. Por “propiedad trascendental” entiende el filósofo aquéllas que no añaden nada real al ente, sino que su significado formal incluye a la entidad misma (IV-II-9) Son tres: unidad, verdad y bondad (*Ibíd.* IV-II-7).
104. *Ibíd.* IV-IX-8.
105. *Ibíd.* IV-VIII-11.
106. *Ibíd.* IV-II-7. Paralelamente a como ocurre con los atributos de Dios.
107. *Ibíd.* XII-I-15.
108. *Ibíd.* XII-I-19.
109. *Ibíd.* XII-I-23.
110. *Ibíd.* XII-I-14.
111. *Ibíd.* XII-I-23.
112. *Ibíd.* XII-I-23.
113. *Ibíd.* XII-I-19.
114. *Ibíd.* XXII-IV-1 a 10.
115. *Ibíd.* XIX-V-25.
116. *Ibíd.* XIX-V-17 y XIX-V-4.
117. *Ibíd.* XIX-II-21. *Con respecto a un mismo efecto, Dios influye de una manera si lo produce por sí solo u de otra distinta si obra junto con la causa segunda; efectivamente, cuando obra por sí solo, emplea un influjo de suyo suficiente para el efecto; en cambio, cuando concurre con la causa segunda, adopta una actividad tal que por sí sola no bastaría sin la causa segunda, lo cual es manifiesto por lo dicho, ya que no quiere obrar sino con aquella acción que sea común con la causa segunda (Ibíd. XXII-IV-9)... el concurso de Dios no es uno solo e idéntico con todas las causas segundas, sino que varía según la diversidad de las causas segundas (Ibíd. XXII-IV-8)... Dios tiene perfecta providencia de todas y cada una de las cosas en particular, pero acomodada a cada una de ellas (Ibíd. XXII-IV-33)... la voluntad y potencia de Dios, en cuanto aplicada de esa manera a concurrir, se encuentra como indiferente y en expectación para cooperar con ella de acuerdo con el uso libre de su voluntad; y esto no proviene de imperfección, sino de la sapientísima providencia de Dios, que se acomoda a las causa segunda (Ibíd. XXII-IV-34).*
118. *Ibíd.* IX-VII-25.
119. Ver la Disput. IV.
120. Sobre los grados de perfección ver también Disput. XVIII-I-18.
121. *Ibíd.* X-III-1 a 10. Suárez se refiere aquí a una conveniencia no en las costumbres sino en las esencias o naturalezas de los entes. Tal conveniencia de los entes en función del grado de perfección o esencia la encontramos también en Leibniz (tanto desde la perspectiva eterna de Dios, como desde la perspectiva temporal de los individuos); ver por ejemplo el *Discurso de Metafísica* §15 y 16, y también el §32, donde Leibniz explica esta conveniencia en términos de la bondad que Dios distribuye sobre sus criaturas.
122. *Ibíd.* XIX-V-25.
123. *Ibíd.* XIX-II-21.
124. Cosa que se observa en la manera que tiene Suárez de conducirse en su investigación. El tema del negativo está recogido en la Disput. LIV, donde trata de los entes de razón.
125. *Ibíd.* VIII-VII-17.
126. *Que todas esas relaciones están contenidas bajo una relación adecuada, o que se reducen a una, a saber: la aptitud en virtud de la cual cada cosa es apta para producir una verdadera estimación de sí misma; porque cada cosa tiene esa aptitud con respecto a cualquier entendimiento o conocimiento, y la conformidad actual nada le añade, fuera de una denominación o coexistencia de conocimiento. Y si de ahí resulta una relación cuando dicho conocimiento es práctico y causa de las cosas, más que constituir la verdad la supone (Ibíd. VIII-VII-33).*
127. *Ibíd.* IV-I-20.

128. *Ibíd.* IV-I-23.
129. Asignación intrínseca del límite (*Ibíd.* XXVIII-I-19).
130. *Ibíd.* XIX-II-19, 20 y XXVIII-I-15.
131. *Ibíd.* XXVIII-I-15.
132. Ver el breve análisis que hace Suárez sobre los *hábitos infusos* en *Disput.* XIX-V-8 y el estudio más detallado que sobre el hábito lleva a cabo en la *Disput.* XLIV.
133. *Ibíd.* XIX-V-9.
134. *Ibíd.* XVIII-I-3 y XVIII-I-19.
135. *Ibíd.* XXVIII-I-18.
136. *En las cosas captamos una especie de gradación en la perfección del ente, en las que existen diversos grados y como partes de perfección, y nos damos cuenta de que cada ente es finito o está determinado mediante un grado propio de perfección, de tal manera está limitado dentro de su perfección, que prescinde de las otras sin contenerlas en sí de modo alguno, ni formal ni virtualmente, y en este sentido a todos los entes creados les llamamos limitados y finitos (Ibíd. XXVIII-I-18).*
137. *Ibíd.* XXVIII-I-19.
138. *Ibíd.* XXVIII-I-19. Esta espontaneidad de la sustancia la encontramos también en la concepción leibniziana de la mónada; ver por ejemplo: *De transsubstantiatione* (A VI, 1, 508), Nota a la carta de De Volder del 6 de julio de 1701 (GP II, 224; OFC 16B, 1163), *Monadología* (GP VI, § 11, 608; OFC 2, 329), *Discurso de metafísica* (A VI, 4B, 1541, 1542; OFC 2, 169, 170), *Teodicea* (GP VI, 353, 354; OFC 10, 361) – aunque hay que hacer notar que en sus escritos de juventud se manifiesta de otro modo; por ejemplo: Carta a J. Thomasius 20/30 de abril de 1669 (A II, 1, 23-38).
139. *Ibíd.* XXVIII-I-19.
140. *Ibíd.* XXVIII-I-18.
141. *Ibíd.* IV-IX-3.
142. *Ibíd.* IV-IX-3.
143. Esta “correspondencia” tiene su formulación propia en la Disputación XXXI, la identidad entre la esencia y la existencia: *si Dios conserva la esencia actual sin el acto ulterior de la existencia distinta, esa entidad así conservada es verdaderamente existente y, por lo mismo, todo lo que se finja añadirsele no puede tener verdadera razón de existencia, y se afirma sin motivo que es naturalmente necesario para el efecto formal de existir... Por el hecho mismo de pensar la entidad de la esencial actual producida por Dios, aunque no pensemos que le ha sido añadida otra entidad, la concebimos de modo suficiente como existente, sin que incluyamos en este concepto objetivo algo falso o que esté en contradicción con él; y de aquí inferimos legítimamente que para el efecto formal de existir no es necesaria ninguna entidad distinta y sobreañadida, puesto que el efecto formal ni mentalmente puede ser prescindido de la causa formal. Y, si esa entidad no es necesaria para constituir este efecto formal, ni puede con verdad ser llamada existencia, ni puede darse un motivo probable de por qué es necesaria como condición, o como causa posterior o de algún modo extrínseca (Ibíd. XXXI-VI-8).* La continuidad existente en cada uno de los distintos niveles ontológicos se fundamenta en la ley de inmanencia que expresa la identidad entre la esencia y la existencia: ver *Disput.* XXXI-VI-12,17 (que la esencia no actúa trascendentemente) y *Disput.* XXXI-VI-12 (cómo se explica esta inmanencia para el caso de la acción).
144. *Ibíd.* VIII-VII-25.
145. La correspondencia cosa-concepto como una relación de razón está tematizada en la *Diput.* VIII-VII-25 y ss. Para la conformidad aptitudinal y actual, a las que les da Suárez también los nombres de especulativa y práctica, ver *Disput.* VIII-VII-32 (la distinción especulativo-práctico la desarrolla Suárez en referencia al hábito en la *Disput.* XLIV). Que esa aptitud natural de las cosas encierra una aptitud para ser entendida, lo estudia Suárez en la *Disput.* VIII-VII-8,9. Y sobre el privilegio que otorga a la conformidad aptitudinal o especulativa, nos dice el filósofo: *Que todas esas relaciones están contenidas bajo una relación adecuada, o que se reducen a una, a saber: la aptitud en virtud de la cual cada cosa es apta para producir una verdadera estimación de sí misma; porque*

*cada cosa tiene esa aptitud con respecto a cualquier entendimiento o conocimiento, y la conformidad actual [o práctica] nada le añade, fuera de una denominación o coexistencia de conocimiento. Y si de ahí resulta una relación, cuando dicho conocimiento es práctico y causa de las cosas, más que constituir la verdad la supone (Ibíd. VIII-VII-33).* En el nivel de la cantidad (Disputación XL) esta afirmación se muestra no como la extensión actual en el espacio, sino como extensión aptitudinal (Ibíd. XL-II-22), como esfuerzo, como exigencia de una determinada disposición en el espacio (Ibíd. XL-II-20) para un cuerpo que lucha por diferenciarse: que se compenetra íntimamente en sus partes constituyentes y que repugna de la presencia invasiva de cuerpos extraños (Ibíd. XL-II-19). Suárez echa mano una y otra vez del caso de la cantidad por ser, según él, el más comprensible para nuestro entendimiento.

**146.** *Ibíd.* LIV-I-8.

**147.** *La verdad trascendental significa la entidad de la cosa connotando el conocimiento o concepto intelectual a que dicha cosa se adecua, o en el que esa cosa está o puede estar representada tal como es... Considero que mediante este concepto de ente verdadero, se establece una comparación virtual entre una cosa o naturaleza y el concepto propio de esa cosa que se llama verdadera (Ibíd. VIII-VII-25).*

**148.** Esta carencia o inquietud del ente es el motor, según Suárez, de diferenciación del ente en sí y por sí mismo, *cierta aptitud, dice, gracias a la cual es capaz de terminar el acto de una potencia (Ibíd. VIII-VII-34, donde además Suárez nos vuelve a dar el ejemplo de las facultades sensibles), la resolución de lo cual implicaría, para el hombre, al mismo tiempo la complicidad del entendimiento (especulativo) como motor, en este caso, de la estimación que de sí lleva a cabo.*

**149.** *Ibíd.* LIV-I-10. *La relación de razón, dice Suárez, no se finge para concebir la negación misma o la carencia de relación a modo de ente positivo (Ibíd. LIV-III-5).*

**150.** *Ibíd.* LIV-III-6.

**151.** *Ibíd.* XIX-V-8.

**152.** *Porque la libertad nace de la inteligencia, ya que el apetito vital sigue al conocimiento, por lo cual un conocimiento más perfecto va acompañado de un apetito más perfecto (Ibíd. XIX-II-17).* Para lo “fantasmal” ver la Disput. I-V-9.

**153.** En el contexto de la modernidad es Leibniz principalmente el que acompañará a Suárez en ese giro que da la metafísica en la asunción como clave de bóveda de la noción de individuo; ver por ejemplo el artículo de A. Cardoso, “A transformação suareziana da metafísica” y para el caso de Leibniz los de J.A. Nicolás, “Ontología unificada en Leibniz” y “Leibniz’ Ontologie der systemischen Individualität”, y del mismo Cardoso su libro *O trabalho da medição no pensamento leibniziano* (cap. I, 3). Especificidade da posição leibniziana da questão da individuação), libro en el que encontramos múltiples referencias a Suárez en otras muchas cuestiones relacionadas con el pensamiento leibniziano. Entre los escasos trabajos que tenemos sobre la relación Suárez-Leibniz destaca así mismo el artículo de A. Robinet “Suarez im Werk von Leibniz”. Fiel a su metodología del *Architectonique disjonctive* Robinet persigue en la obra de Leibniz todas las referencias terminológicas que se hace directamente a Suárez. Las analiza una por una y las reúne en bloques temáticos. Aunque el asunto principal tratado en este artículo sea probablemente el problema de la individuación, y Robinet comente el texto de Leibniz *De principio individui* así como su comentario a D. Stahl con certeras menciones a Gassendi, Hobbes y Fabri, el caso es que envuelve la problemática en una línea interpretativa que reduce la pregunta por la naturaleza de la Metafísica en dar con una ciencia lógica (de la que los escolásticos en rigor se apartarían), y no sigue lo que a mi entender parece una línea más acertada en este caso, dada la mención que se hace a aquellos modernos, que es la línea físico-natural. Decir, por otra parte, que no se ha encontrado ejemplar alguno de las *Disputaciones* de Suárez en la biblioteca de Leibniz, pero sí, dice Robinet, un comentario de Revius de 1128 páginas (*Suarez repugnatus, sive syllabus Disputationum metaphysicarum*, Leyden, Heger 1644) donde se exponen las principales tesis del español y que sabemos que Leibniz leyó por las numerosas anotaciones que escribió en él. Otra fuente a partir



de la cual Leibniz pudo conocer la obra del español son los comentarios que le dedica Fabri en su obra *De methodo metaphysicae* (la referencia es de Robinet).

154. No era objeto de este trabajo una confrontación directa con las principales interpretaciones que la historia del pensamiento nos ha ofrecido de la obra de Suárez: las esencialistas (E. Gilson), las existencialistas (J. Hellín) o las objetivistas (M. Heidegger y J.F. Courtine). Nos situamos más bien del lado de estas últimas interpretaciones ontologicistas y dentro de las lecturas positivas del barroco (como la de G. Deleuze). He incluido en la siguiente bibliografía estas obras fundamentales y algunos otros artículos no citados que pienso son de gran interés. Para más información sobre la literatura que Suárez ha generado se puede consultar la página: [http://www.scholasticon.fr/Information/Suarez\\_fr.php](http://www.scholasticon.fr/Information/Suarez_fr.php).

---

## RESÚMENES

El objeto del siguiente texto es la exposición y el análisis de la obra de las *Disputaciones Metafísicas* bajo la idea de medir el alcance que el pensamiento de Francisco Suárez pueda tener en la modernidad filosófica. Para cumplir con tal objeto me centraré en un pequeño pero significativo número de cuestiones: la noción de materia y de causalidad, en relación a los requisitos que ha de cumplir el entendimiento para captar la realidad particular; la concepción de lo individual, que vemos repetirse continuamente en cada asunto abordado por Suárez; y por último, la teoría de la distinción modal, sin la cual no podría entenderse el tratamiento y la solución que el filósofo propone para las dos cuestiones anteriores.

The aim of the present paper is to outline the synopsis and analysis of Suárez's work *Disputaciones Metaphysicae* by measuring the influence of his thinking in modern philosophy. To achieve such an objective, I will focus on a small but significant number of issues: e.g. the notion of matter and causality; the concept of individuality; and, finally, the theory on modal distinction.

## ÍNDICE

**Keywords:** F. Suárez, mater, causality, individual, theory of modal distinction

**Palabras claves:** F. Suárez, materia, causalidad, individual, teoría de la distinción modal

## AUTOR

### MIGUEL ESCRIBANO CABEZA

Universidad de Granada

Realiza actualmente su tesis doctoral en la Universidad de Granada dentro del proyecto "Leibniz en español", becado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España. Ha estudiado Ciencias Químicas en la Universidad de Burgos y es licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, donde también ha cursado estudios de posgrado (*Master en Estudios Avanzados en Filosofía*). Como estudiante Erasmus y durante su posgrado ha hecho estancias en Alemania (Universidad Albert-Ludwig de Freiburg y el *Leibniz-Archiv* de Hannover).

Miguel Escribano is currently working on his doctoral thesis at the University of Granada within the project "Leibniz in Spanish", with a grant from the Ministry of Education, Culture and Sport of Spain. He studied Chemistry at the Universidad de Burgos and a BA in Philosophy from the Universidad Complutense de Madrid, where he also completed graduate studies (Master of Advanced Studies in Philosophy). He was Erasmus-fellow in Germany (Albert-Ludwig University of Freiburg), the country in which he has also carried out several research stays (Husserl-Archiv of Freiburg and Leibniz-Archiv of Hannover).