

UNA CLAVE DE LECTURA DE LAS *DISPUTATIONES METAPHYSICAE*: EL ACTUALISMO DE SUÁREZ¹

Leopoldo José PRIETO LÓPEZ

Resumen

El artículo estudia histórica y sistemáticamente uno de los aspectos centrales de la metafísica de Suárez: el actualismo, que consiste en una reinterpretación de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, que rechaza la potencia en sentido propio y la reemplaza por la idea de una potencia actuada (es decir, poseedora de un acto entitativo propio).

Palabras clave: Suárez, actualismo, potencia pura, potencia actuada, potencia predicamental, potencia transcendental.

A reading key of the *Disputationes Metaphysicae*: the Suárez's actualism

Abstract

The article studies historically and systematically one of the most important aspects of Suárez's metaphysics: the actualism, which consists in a reinterpretation of the Aristotelian doctrine of potency and act, which rejects the potency in its own sense and replaces it by the idea of an actuated potency (i.e., possessing an own being).

Keywords: Suárez, actualism, pur potency, actuated potency, predicamental potency, transcendental potency.

En el presente artículo pretendo abordar, aunque sea de un modo somero, algunos aspectos del pensamiento de Francisco Suárez. En primer lugar, considero de sumo interés hacer una breve consideración de naturaleza histórica sobre la nueva teoría suareciana de la potencia en el contexto de la doctrina aristotélica del acto y la potencia y

¹ «Este artículo es una acción de ejecución del Proyecto Nacional Competitivo I+D (Convocatoria de Proyectos Excelencia 2017) «Sociedad, política y economía: Proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón» (FFI2017-84435-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), del que el autor es el primer investigador principal».

su inspiración en Enrique de Gante y Duns Escoto. Dado que Suárez reduce la noción de potencia a la de acto, hablamos en este trabajo del *actualismo* suareciano. En segundo y tercer lugar, presentaremos, en sede sistemática ya, dentro de esta consideración sobre el *actualismo* de Suárez, una breve reflexión sobre los conceptos suarecianos de *materia prima* y de *accidente*, que consideramos que abren interesantes vías explicativas para la filosofía moderna, tanto desde el punto de vista metafísico como epistemológico. En cuarto lugar, todavía en sede sistemática, se hace inevitable una breve consideración de la idea suareciana de *potencia*, que viene a confirmar la hipótesis inicial de su rechazo de dicha noción. Finalmente, en quinto lugar, en la conclusión de este trabajo, se aventuran algunas hipótesis e interpretaciones apoyadas en las reflexiones precedentes, siendo la principal de ellas la que apunta a un germinal racionalismo filosófico, fundamento del referido actualismo.

Es necesario preliminarmente aclarar que el término *actualismo* se toma aquí en un sentido muy diferente del empleado por el filósofo italiano Giovanni Gentile. No entendemos por actualismo, como hace Gentile, aquella doctrina filosófica que sostiene que no hay ningún ser inmutable o al menos substancial, sino que todo acto se resuelve en devenir y acontecer, de manera que el actualismo se correspondería de este modo con la *filosofía de la acción*, y en última instancia con la *dialéctica de impronta hegeliana*.² Bien al contrario, entendemos por *actualismo* en el contexto de la doctrina clásica del acto y la potencia la tesis filosófica que reelabora y transforma el concepto de *potencia* hasta reducirlo *de facto* a la noción de *acto*. El motivo de esta reducción parece radicar en el hecho de que la inteligencia solo capta nítidamente (*praecisive*, según Suárez) el acto en la realidad, más en concreto en la *esencia actual*, como veremos en la conclusión. De esta concepción del acto y la potencia que llamamos *actualismo* se sigue una reconfiguración de la composición del ente hilemórfico, caracterizada por la *pérdida de la unidad* y la *superposición* de los diversos niveles de principios e instancias metafísicas propios del ente. Anticipamos aquí que, a diferencia de Tomás de Aquino, que hace de la doctrina del acto y la potencia el punto de articulación de todas las instancias metafísicas del ente, Suárez parece rechazar dicho plexo (potencia-acto), remplazándolo por un rígido *formalismo* (en efecto, el *actualismo*). Este formalismo o actualismo, que parece próximo desde un punto de vista nocional al moderno racionalismo europeo, puede ser interpretado como una reproposición de la idea fundamental de Parménides.

Suárez, como creemos, viene así a eliminar la idea de potencia. Este aspecto de su pensamiento debe ser considerado como una neta diferencia con el pensamiento de Tomás de Aquino. Sería absurdo pretender comparar los sistemas filosóficos de los doctores Angélico y Eximio en el reducido espacio permitido a un breve artículo. Adelantamos por ello que esta exposición se propone realizar la tarea, mucho más modesta,

² Cf. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Florencia: Sansoni, 1916, especialmente cap. XVII, 3. Cf. también J. FERRATER MORA, voz «Actualismo», en: *Diccionario de filosofía*. Vol. I. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 55.

de poner de manifiesto varias ideas centrales de la metafísica de Suárez en las que se percibe dicho actualismo. Pero para comprender mejor esta posición metafísica suareciana es necesario realizar una sucinta consideración histórica que nos llevará a Duns Escoto y Enrique de Gante, y con ellos al *agustinismo filosófico* del siglo XIII.

Por otro lado, la relación histórica de Enrique de Gante y Escoto, de un lado, y Suárez, de otro, resulta de importancia decisiva para comprender la discontinuidad que forzosamente se da entre Suárez y Tomás de Aquino. Se puede decir sin temor a equivocarse que Suárez se aleja de Tomás de Aquino tanto como se acerca a las doctrinas del *agustinismo filosófico* (de la mano de Escoto, principalmente). Es bien sabido que esta escuela de pensamiento fue históricamente un adversario doctrinal de la filosofía del Aquinate. En cambio, es bastante menos conocido el peso que esta escuela tuvo en la formación y el magisterio de filosofía de Suárez, que recibió del agustinismo una de las ideas fundamentales de su metafísica, como vamos a estudiar ahora.

1. Una breve anotación histórica: Suárez en el contexto del agustinismo tardomedieval

Las ideas que comúnmente se agrupan bajo el nombre de agustinismo filosófico perduraban todavía en las aulas universitarias españolas del siglo XVI. Precisamente en ellas recibió Suárez su formación e impartió su magisterio. La prolongada pervivencia de este agustinismo se debió en buena medida a que el pensamiento de Guillermo de Alvernia y, posteriormente, de Enrique de Gante fue recibido por Escoto y Ockham, quienes tomaron, especialmente de Enrique de Gante, no pocas ideas fundamentales.

La atmósfera intelectual del siglo XVI español estaba embebida de las filosofías de Escoto y Ockham, pero sobre todo del primero. Incluso no pocos dominicos, obligados por regla al seguimiento del tomismo, consideraban posible una síntesis, de seguro anómala, entre tomismo y escotismo. Una suerte de síntesis tal entre tomismo y escotismo era en realidad imposible, como sabemos hoy, pero Suárez, como otros muchos, la creyó de algún modo posible y deseable. En tal sentido se puede decir que en el pensamiento de Suárez la arquitectura es tomista, pero el corazón es escotista. Ahora bien, las filosofías de Tomás de Aquino y de Escoto eran profundamente divergentes. En efecto, no solo partían de principios distintos, sino en buena medida opuestos. Tal oposición, conocida de siempre, era expresada desde antiguo con el dicho *Thomas ait, Scotus negat* («Tomás afirma y Escoto niega»).

³ A propósito de esta afirmación, cf. L. MAHIEU, *François Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. París: Desclée de Brouwer, 1926, quien en p. 5 afirma: «Tout en se réclamant d'Aristote, Duns Scot attaque, presque sans en omettre aucune, les diverses positions prises par Saint Thomas, que d'ailleurs il ne nomme pas, et l'on a caractérisé d'un mot cette attitude de contradiction à outrance: *Ait Thomas, negat Scotus*. Le scotisme, né en Angleterre et dans l'ordre franciscain, devait s'y propager et y supplanter de façon presque complète les doctrines d'Alexandre de Halès, de Richard de Middletown et de Saint Bonaventure. Et les disciples du Docteur

Por otro lado, Escoto es un autor que, podríamos decir, organiza el agustinismo filosófico. La filosofía de Escoto, nacida en el ambiente suscitado por las condenas de París y Oxford de 1277 y 1286, parece ser la sistematización de los criterios presentes en el *Correctorium fratris Thomae* del franciscano inglés Guillermo de la Mare, que había obrado de acuerdo con las indicaciones del Capítulo general de la Orden franciscana celebrado en Estrasburgo en 1282. El agustinismo, que era el verdadero inspirador de aquellas intervenciones disciplinares parisinas y oxonienses, había sido hecho propio por la escuela franciscana y por Escoto con ella. Siendo esta la relación histórica entre las filosofías de Tomás de Aquino y de Escoto, era claro que el intento de mediación entre ambas, que de algún modo Suárez se había propuesto, estuviera desde el inicio destinado al fracaso. Tomismo y escotismo son dos sistemas de filosofía en claro contraste entre sí.

Una de las tesis de Tomás de Aquino condenadas en París y Oxford muestra la oposición de tomismo y escotismo y tiene por ello una especial importancia a nuestro propósito. Se trata de la idea –recordemos, condenada– sobre la unicidad de la *forma sustancial* y, en consecuencia, de la realidad de una *materia prima* en el sentido propio, es decir, de una materia puramente potencial, carente de toda actualidad por sí misma. El rechazo de esta tesis era uno de los aspectos centrales del ideario del agustinismo del siglo XIII. Escoto la había hecho suya y Suárez la tomó de Escoto.

Pero antes de continuar es necesario poner en claro cuáles eran las tesis principales de esta corriente de pensamiento que venimos llamamos agustinismo filosófico. Pues bien, según el franciscano John Peckham, obispo de Canterbury en el momento de las condenas de Oxford de 1286, el agustinismo filosófico se caracterizaba, entre otras, por las siguientes ideas fundamentales: a) la precedencia del bien sobre la verdad, y en correspondencia con ello, la precedencia también de la voluntad sobre el intelecto, sea en Dios (tanto en la causalidad eficiente o creadora, como en la causalidad final o providente), sea en la criatura racional, poniendo un especial énfasis sobre la *libertad*, tanto divina como humana; b) la acción de iluminación divina como causa del conocimiento intelectual del hombre; c) la idea según la cual la *materia prima* posee una actualidad propia (un *acto entitativo*, no formal, lo llama Escoto) e independiente de la forma sustancial, de donde procede, asimismo, la doctrina (tan típica del escotismo) de la multiplicidad de formas sustanciales sobrevenidas en la constitución del ente físico; d) la interpretación de las ciencias (*artes*) y de la filosofía como saberes subordinados a la ciencia sagrada y a la teología,⁴ etc.

subtil alliaient défendre et propager à leur tour les doctrines de leur maître, François de Mayron à Plaisance, Jean de Bassoles à Reims, l'aragonais Antoine Andrés à Paris. Pierre Auriol, de Toulouse, qui a professé à Paris, et que plus tard Capreolus devait réfuter pas à pas comme le prince des scotistes, gagne même les bonnes grâces du pape Jean XXII siégeant à Avignon, et obtient de lui l'archevêché d'Aix».

⁴ Cf. J. PECKHAM, «Carta de 1 de enero de 1285 (n. 625)», en: C.T. MARTIN (ed.), *Registrum epistolarum Fratris Johan*

De todas estas ideas, el aspecto que se refiere más de cerca a la filosofía de Suárez y a su relación con Escoto (en contraste por ello con el Aquinate) se encuentra sobre todo en el punto tercero. De esta idea se siguen importantes consecuencias tanto para la teoría del conocimiento (de donde Suárez cree posible un *conocimiento intelectual inmediato del individuo*) como para la metafísica (pertenencia a la materia prima de un *acto entitativo propio* distinto de la forma o *acto formal*) y para la filosofía de la naturaleza.⁵

Pero limitémonos a una breve exposición de algunas ideas relativas a los representantes más conspicuos de este agustinismo filosófico que han ejercido algún tipo de influjo sobre Suárez, inclinándolo a sostener determinadas opiniones que lo condujeron por un camino no raramente opuesto al de Tomás de Aquino. Tales autores aparecen, por otro lado, entre los más citados por Suárez en las *Disputationes metaphysicae* (DM). En efecto, se trata de Juan Duns Escoto (el tercer autor más citado en las DM en términos absolutos, en concreto 363 veces, solo por detrás de Aristóteles y el Aquinate, que son el primero y el segundo respectivamente en número de citas) y Enrique de Gante (el autor decimocuarto en el orden de citas, con un total de 95).⁶

Enrique de Gante ha sido, probablemente, el personaje más representativo de aquel *agustinismo aviceniano*, ya representado por la figura de Guillermo de Alvernia, así como de aquella hostilidad, característica del clero secular de la Universidad de París, hacia la escolástica aristotélica y en particular hacia Tomás de Aquino. En el momento de la llegada de los mendicantes (franciscanos y dominicos) a la Universidad de París, Enrique de Gante era uno de los pocos maestros seculares que aún permanecían en la Universidad. En 1277 fue nombrado por Étienne Tempier miembro de la comisión teológica encargada del examen de la ortodoxia de las doctrinas que circulaban en la enseñanza de la Universidad. Esta comisión teológica elaboró en solo un par de semanas un apresurado informe en el que se condenaban 219 tesis, muchas de las cuales ni siquiera reflejaban el pensamiento de los autores encausados.⁷

Si hubiéramos de determinar cuál de las doctrinas de Enrique de Gante ha tenido una incidencia más profunda en la configuración de la filosofía de Suárez, habría que decir que es la idea, de origen aviceniano, según la cual la esencia tiene un ser propio, que le asegura una *realidad objetiva* independiente de su existencia efectiva. De acuerdo

nis Peckham, archiepiscopi Cantuariensis. Londres: Rolls Series 77, 1885, vol. 3, pp. 870-72, donde Peckham hace una descripción de las doctrinas disputadas entre los seguidores de Agustín de Hipona y de Aristóteles.

⁵ Cf. el clásico estudio, mas no por ello carente de utilidad, de P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. Lovaina: Louvain-Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Imprimerie Nova et Vetera, 1911, pp. 55-57. Especialmente, por lo que respecta a la cuestión de la actualidad de la *materia prima*, cf. p. 57: «Dans un autre ordre de problèmes, l'agustinisme enseigne que la matière première n'est pas une pure potentialité, mais une actualité positive, quoique infime».

⁶ Cf. J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de Suárez*. Madrid: Ediciones Fax, 1949, pp. 147-148.

⁷ Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, especialmente el cap. IX, «Condamnation du Péripatétisme: 1277», pp. 214-251.

con esta idea elabora Enrique de Gante la distinción entre el *esse essentiae* y el *esse existentiae*, que será decisiva en el proceso de transformación de la metafísica, porque la noción de *esse essentiae* o *essentia nuda* viene a constituirse como el objeto de la metafísica. La noción central y el punto de partida de la metafísica no será, pues, un objeto determinado, ni siquiera el objeto supremo, Dios, sino la noción de *aliquid* o de *res* (como lo contradistinto del *purum nihil*), porque bajo ella pueden ser considerados todos los objetos posibles. Enrique de Gante prefigura así un movimiento que encuentra su verdadera realización en Suárez, a saber, la universalización o transcendentalización del *esse essentiae* o *essentia nuda* como el verdadero objeto de la metafísica. A este respecto son muy de tener en cuenta muchas de las observaciones realizadas por J.-F. Courtine en su obra, ya clásica, *Suarez et le système de la métaphysique*.⁸

Ya en Escoto, dejando de lado muchos aspectos de su pensamiento que volvemos a encontrar en Suárez (sobre todo, el univocismo de la noción de ente y la división primordial, de naturaleza teológica, del ser en infinito y finito –siendo aplicables solo a estas las categorías de Aristóteles– y en ser necesario y posible), nos centramos aquí en el tercer aspecto del agustinismo filosófico antes citado, es decir, en la cuestión de la constitución del ente hilemórfico y el rechazo en el mismo de la potencia. En efecto, al plantearse Escoto la cuestión de si existe la *materia*, entendida como una entidad positiva, dotada de un ser propio y distinto de la *forma*, responde afirmativamente. El compuesto hilemórfico –piensa Escoto– no sería tal si no estuviera integrado por dos elementos, uno de los cuales, la materia, debe tener una realidad positiva y propia. Si la materia es sujeto (de la forma), debe ser *algo* y tener una entidad positiva. De aquí que, como concluye Escoto, «la materia posee una cierta realidad fuera del intelecto y de la causa, en virtud de la cual puede recibir solamente las formas sustanciales, que son simplemente actos». Se trata, por tanto, del hecho de que la materia posee una *realidad* que, aunque *mínima*, la capacita para ser *sujeto* del acto que aporta la forma sustancial a la constitución del compuesto material. El ser de la materia es, por ello, distinto del ser de la forma. El ser de la materia, pues, carece de toda cualificación y determinación en el plano de la forma, pero basta para dotar a la materia de un ser que, aunque ínfimo, le es propio.

La razón de fondo que mueve a Escoto a sostener tal idea del estatuto ontológico de la materia está unida al concepto de *creación*. Si la materia ha sido creada verdaderamente por Dios no puede carecer de una verdadera realidad. Si Aristóteles creía que el ser era conferido a la materia por la forma, era porque, no conociendo por la fe el hecho de la creación, no tenía más remedio que postular una pura potencia completamente determinada al acto en virtud de la forma. En breve, lo que Escoto se proponía era adaptar el concepto aristotélico de materia a las exigencias de la noción cristiana de creación contra ciertas doctrinas griegas y averroístas.

⁸ Cf. J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*. París: PUF, 1990.

En estrecha relación con los conceptos de materia y forma se encuentra la doctrina de Escoto de la *individuación*. Está claro que, si la *materia* no es *prima*, la *forma* que la actualiza no puede ser, en consecuencia, *sustancial*. De este modo Escoto se veía obligado a entender la individuación del ente hilemórfico como un proceso de determinación progresiva por medio de una pluralidad de *formalitates*, a la última de las cuales llama *haecceitas*. En efecto, la *haecceitas* de Escoto no era sino el perfeccionamiento formal último y definitivo de la sustancia material, la actualización definitiva de la materia, de la forma y del compuesto. Así, de este modo tan distinto del tomismo, afrontaba Escoto la cuestión del principio de individuación del ente material.

Una vez vista la idea fundamental que une a Suárez con Escoto (la idea de una materia poseedora de un acto y una entidad propios), es menester llamar la atención sobre la capacidad que esa sola idea tenía para transformar en profundidad la explicación de la composición de la sustancia hilemórfica en sus distintos planos. Los plexos de materia-forma, sustancia-accidente, esencia-ser y potencia-acto se veían necesariamente modificados por esta idea. Aunque los niveles a estudiar son cuatro (1º: materia y forma; 2º: sustancia y accidentes; 3º: esencia y ser; y, finalmente, 4º: potencia y acto), nosotros nos limitamos aquí fundamentalmente a un breve análisis de los niveles primero, segundo y cuarto.

2. La materia prima según Suárez

Como ya se ha dicho, una doctrina de importancia raramente reconocida al agustinismo medieval es la idea de *materia prima* como dotada de un acto entitativo propio (aunque no formal). Es de notar, de otro lado, que la distinción entre *acto entitativo* y *acto formal* es enteramente de origen escotista.

a) La atribución de un acto entitativo a la materia tiene ante todo dos consecuencias: la sustancialización de la materia prima y la consiguiente unión accidental con la forma sustancial.⁹ Un aspecto importante de la filosofía de Suárez en el que se nota el profundo influjo que la tradición filosófica agustiniana ha ejercido sobre él es la pérdida de la unidad de la sustancia material, en cuya composición *materia* y *forma* dan origen únicamente a una *unión accidental*. A este resultado llega Suárez tras haber hipostatizado (o sustancializado) la *materia prima* y así haberla concebido como dotada de un acto entitativo propio, o lo que es igual, como una *res subsistente*. Ahora bien, como tal *res subsistente* el único modo de unión que le cabe con la *forma sustancial* no puede ser otro que el accidental. El contraste con la posición de Aristóteles y de Tomás de Aquino en lo relativo a las nociones de potencia y materia no puede ser mayor. En efecto, para el Estagirita y el Aquinate la *materia prima* era, en cuanto *materia*, *potencia*, y en cuanto

⁹ Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* (DM), 13. Seguimos la edición bilingüe de las *Disputationes metaphysicae*, realizada por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, publicada por la editorial Gredos, de Madrid, en la Biblioteca Hispánica de Filosofía, entre los años 1960 y 1966.

prima, potencia *pura*, es decir, algo carente de cualquier tipo de acto. Suárez, en cambio, se acerca a la posición de Escoto, con quien comparte del todo la tesis según la cual la materia dispone de un *acto entitativo* propio que, aunque no llega a ser un *acto formal*, es suficiente para hacerla subsistir al modo de una cosa (*res*).

Así, según Suárez, *materia* y *forma* pasan de principios metafísicos a ser entendidos al modo de *cosas* (*res*). Dice, en efecto, nuestro autor: «En consecuencia, la materia se distingue de la forma como la *cosa* de la *cosa*. Esto es seguro. Así, puesto que la composición de materia y forma es *real* y *física* [...], se sigue que su composición se realiza como *dos cosas*».¹⁰ Para Suárez, en consecuencia, la forma no es el principio metafísico que confiere toda su actualidad (el ser en acto) a la materia prima, ya que esta dispone de una actualidad por sí misma. Sin embargo, admite Suárez, esta materia prima, dotada de actualidad entitativa propia, no es capaz de existir por sí sola sin la forma.

b) De otro lado, la precaria unión de materia y forma resultante debe ser reforzada recurriendo al modo de unión sustancial. En efecto, es claro que de la unión entre dos cosas existentes (o que tienen un *acto entitativo* propio) no puede resultar un ente verdaderamente uno. Lo que en Tomás de Aquino era una unión profunda (o, si se prefiere, sustancial) de los *principios metafísicos* de *materia* y *forma*, da lugar en Suárez a una unión accidental de *dos cosas* que entran en composición física. Tal tipo de composición no es una *unidad*, sino un *agregado*. Pero, precisamente porque entre materia y forma no se da verdadera unidad, Suárez se ve obligado a recurrir a un expediente metafísico como es el llamado *modo de unión sustancial*, cuya función es *unificar*, o mejor, fortalecer la débil unión establecida entre materia y forma. En efecto, aun admitiendo –como hace Suárez– que tenga una *relación transcendental* con la forma, la *materia prima* conserva, sin embargo, su ser propio en el compuesto. De otro lado, la idea misma de relación transcendental de la materia hacia la forma presupone ya la hipostatización de la materia prima. De tal modo resulta evidente que la unidad del compuesto material no puede ser realizada más que por una tercera instancia ontológica, distinta de los componentes: tal es el *modo de unión sustancial*. Pero –insistimos nuevamente– está claro que la unidad lograda por medio de algo distinto de los mismos componentes es una unión necesariamente accidental.

c) Ahora, si se pondera cabalmente lo que conlleva la nueva forma de articulación de *materia* y *forma* propuesta por Suárez, o sea la composición accidental de estos dos principios (porque, en efecto, de dos cosas en acto, como son para Suárez la *materia* y la *forma*, jamás podrá resultar una cosa verdaderamente *una* en acto), se verá que, tras la accidentalidad de la unión de estos principios, se insinúa una oposición de los mismos y, por tanto, una tendencia al dualismo, sobre todo al dualismo antropológico en el caso de su aplicación al hombre.

¹⁰ F. SUÁREZ, DM 13, 4, 5.

Es lógico entonces que, si la sustancia material deja de ser una y se divide en dos, se podrá llamar a una la *sustancia puramente material* y a la otra la *sustancia puramente formal*; y en el caso del hombre, *a fortiori*, la unión de materia y forma (que, en su caso, son cuerpo y alma espiritual) propenderá a ser tratada como una unión extrínseca o accidental de dos sustancias cuyas naturalezas se caracterizan por poseer atributos exactamente opuestos. Por lo tanto, Suárez, con una –en nuestra opinión– deficiente explicación de la composición de la sustancia material parece abrir el camino a la nueva perspectiva del dualismo antropológico, que, casi simultáneamente, será hecha propia y llevada a un nivel más alto de madurez por Descartes.

d) Pero no es la anterior la única conclusión (y ni siquiera la principal) que nos autoriza a conjeturar una suerte de anticipación de Descartes. La proximidad suareciana al estatuto ontológico dado por Descartes a la materia se hace más evidente todavía después del análisis de la solución propuesta por Suárez al problema del modo de inhesión del accidente *cantidad*. Como quiera que según Suárez la *materia prima* es pensada *a modo de sustancia* (en cuanto dotada de un *acto entitativo* propio), el *Doctor Eximius* no ve problemas en admitir que el accidente *cantidad* inhiera directa e inmediatamente en la materia prima, y no en el compuesto, como exigía el planteamiento de la mejor tradición filosófica precedente. En efecto, Suárez admite que la materia prima puede ser sujeto de inhesión del accidente *cantidad*. Así lo declara expresamente en la DM 14, según la cual «la *materia prima*, en virtud de su entidad, es causa material suficiente de las formas accidentales que le son proporcionadas, principalmente de la *cantidad*, y mediante ella, de todas las demás».¹¹ O con otros términos: «la materia puede ser el sujeto propio y único en el que inhiera la cantidad»,¹² y ello en virtud de que la materia «con su propio ser [...] es capaz de ser y de subsistir por sí misma parcialmente».¹³

Es necesario efectuar dos comentarios al respecto. En primer lugar, para quien conozca con cierto detalle la filosofía cartesiana está claro que una *materia prima subsistente*, como la ideada por Suárez, cuyo atributo esencial es la *cantidad*, y con ella la *extensión*, es un expediente muy próximo al estatuto sugerido por Descartes para la sustancia material, la *res extensa*, que, según Descartes, es *algo* dotado de existencia propia, cuya esencia consiste únicamente en disponer del atributo de la espacialidad o extensión en longitud, anchura y profundidad.¹⁴

¹¹ F. SUÁREZ, DM 14, 3, 10. Las cursivas son mías.

¹² F. SUÁREZ, DM 14, 3, 36.

¹³ F. SUÁREZ, DM 14, 3, 57.

¹⁴ Cf. R. DESCARTES, *Principia Philosophia*, I, 53, A.T., VIII a, 25: «Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiæ præcipua proprietas, quæ ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliæ omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiæ corporeæ naturam constituit».

En segundo lugar, en mi opinión también se encuentra aquí el origen de la noción llamada por Suárez *extensión entitativa*, una «propiedad cuasitrascendental» del ente material, previa por tanto a toda *extensión accidental*.¹⁵ A propósito de esta *extensión entitativa*, no accidental, hay que hacer alguna observación. Para que la sustancia material, antes de ser determinada por la cantidad, no quede reducida a la nada, Suárez la dota de una *extensión entitativa*.¹⁶ A consecuencia de ello se ve obligado entonces a realizar una extraña distinción entre una *extensión entitativa* (sustancial) y una *extensión cuantitativa* (accidental), cuya diferencia consiste en que, mientras que por medio de la primera la materia está naturalmente compuesta de partes que se ofrecen resistencia mutua, aunque no impiden que otro cuerpo ocupe el mismo lugar, solo por medio de la segunda se dota a la sustancia material de la *resistencia* a la ocupación del mismo espacio por otro cuerpo. Cuando las «partes de la extensión accidental» se incorporan a las «partes de la extensión entitativa», le confieren entonces a la sustancia una *resistencia* y una *impenetrabilidad* de la que antes carecía. La *cantidad* es, del resto, de tal modo próxima a la naturaleza de la *sustancia material*, y la de esta a aquella, que si no fuera por el misterio eucarístico, en el cual la primera existe separada de la segunda (pues carece de sujeto de inhesión y así es sustentada solo en virtud de la omnipotencia divina), la razón vería en entre ellas más bien identidad que distinción.¹⁷

3. El accidente según Suárez

Nos corresponde estudiar ahora la doctrina suareciana del accidente. Procedente nuevamente de la idea de una potencia que posee un acto propio, encontramos en Suárez una nueva doctrina del accidente.¹⁸ En efecto, así como antes afirmaba Suárez que la materia prima tiene un ser propio, ahora sostiene que el accidente igualmente dispone de una propia entidad. Tal concepción del accidente conduce inexorablemente al fenomenismo. Entiendo por *fenomenismo* la doctrina según la cual el conocimiento humano es considerado incapaz de alcanzar la esencia de las cosas, de manera que queda irremediabilmente detenido en la aprehensión de los fenómenos, respecto de los cuales no puede ir más allá. En este preciso sentido creo que se puede establecer una conexión histórica de Suárez con Locke y Kant, que sin embargo los estudiosos de la

¹⁵ Cf. F. SUÁREZ, DM 40, 4, 12: «Y de ello no resulta que la extensión de la cantidad no sea necesaria, ya que es de una clase muy distinta, pues aquella es solo *entitativa* y *cuasi trascendental*, y esta, en cambio, es *cuantitativa* y tiene su propio efecto, que en seguida explicaremos».

¹⁶ Cf. F. SUÁREZ, DM 40, 4, 7-12.

¹⁷ Cf. F. SUÁREZ, DM 40, 2, 8. Cf. también F. SUÁREZ, *De Eucharistia*, 48,1, 21, en: *R.P. Francisci Suárez e Societate Jesu Opera omnia*, vol. XXI. París: apud L. Vivès, Bibliopolam Editorem, 1860.

¹⁸ Cf. F. SUÁREZ, DM 14 y 32.

materia deben estudiar para determinar su validez. Veamos, pues, en qué sentido la doctrina suareciana del accidente conduce al fenomenismo.

a) Sabemos ya que en el plano de la composición sustancial Suárez no admite la idea de una materia puramente potencial, sino que estima que la materia está dotada de un acto propio y que, en tal sentido, posee un acto entitativo que la dota de la autonomía ontológica suficiente para subsistir por sí misma como sujeto. Pues bien, por idénticas razones en el plano de la composición accidental nuestro autor se ve obligado a sostener que el accidente no inhiere, no *es en (esse in)* la sustancia, ni en consecuencia se *nutre* ontológicamente –por así decir– del único ser de la sustancia, porque posee un ser propio, aunque ínfimo. Así, como antes la materia, ahora también el accidente, que aparece dotado de un ser propio, aunque ínfimo en comparación con el ser de la sustancia (*entitas diminuta*, llama Suárez al accidente, empleando un término característico de Escoto), será también él mismo un ente en sentido propio; o si se prefiere, una sustancia *diminuta* (tanto como se quiera), pero, a fin de cuentas, *algo* pensado *al modo de la sustancia*. Ahora bien, un accidente concebido como una *sustancia diminuta* no podrá entrar en composición con la *sustancia mayor* de otro modo que no sea extrínsecamente, es decir, formando con ella, de nuevo, un agregado. Podemos aventurar, no creemos que temerariamente, que en la metafísica de Suárez el accidente pierde su *proprium* metafísico, que es el *esse in subjecto*, la *inhesión*.

El expediente metafísico empleado por Suárez para el accidente es exactamente el mismo que el empleado para la materia prima: la sustancialización o hipostatización, es decir, dotar de entidad *a se* a un *principio metafísico* que la tradición precedente no admitía más que como un elemento metafísico que se integraba en la unidad del compuesto. Pues bien, concebido al modo de la sustancia, el accidente deja de *ser algo en y de* la sustancia para quedar como algo exterior a la misma. Su acto específico pasa de la *inherencia* a una suerte de *adherencia* exterior, si se permite el empleo de un término descriptivo. En rigor de lógica, el accidente deja de ser tal, deviniendo una entidad –dígase, si se quiere, *diminuta*– sustancializada. Suárez hipostatiza el accidente, como hemos visto antes que también ha hipostatizado la materia. Tales hipostatizaciones (de materia y de accidente) declaran la inequívoca inspiración nominalista de Suárez, en cuya filosofía los *principios metafísicos* se transforman en *realidades concretas*. La impronta nominalista de su filosofía, que sustancializa tanto la materia prima como la forma sustancial, también está presente en su noción de accidente, el cual, si es real, solo puede serlo al modo de la sustancia individual. De esta tendencia suareciana a las hipostatizaciones debemos decir algo más. La exigencia de lo concreto en Suárez es tan viva que impregna continuamente toda su filosofía. Así, tanto la gnoseología como la teoría metafísica están elaboradas bajo el dictado de esta exigencia inspirada en Okham, otro autor también del *agustinismo filosófico* tardomedieval. Con la preocupación dirigida hacia lo existente, Suárez repiensa toda la metafísica de la Antigüedad y de la Edad Media. Por esta causa, por esta preocupación fundamental presente a lo

largo de las *Disputationes metaphysicae*, Suárez adapta los conceptos aristotélico-tomistas de acto y potencia a las necesidades de una *metafísica de lo concreto*, es decir, hacia una metafísica en trance de convertirse en física. En opinión de Suárez, toda cosa existente es individual por sí misma, sin necesidad de recurrir a principio o fundamento alguno de individuación. Aquello mismo que hace que una cosa *exista*, hace igualmente que *sea singular*.

b) Estando así las cosas, del mismo modo que en el plano de la composición sustancial Suárez debe recurrir al vínculo de unión sustancial para mantener unidos materia prima y forma sustancial, ahora en el plano accidental debe igualmente echar mano del vínculo de unión accidental para robustecer la débil, si no inexistente, unidad de ambas entidades (sustancia y accidente). Este *modo de unión accidental* es un vínculo ontológico entre sustancia y accidente, cuya función es procurar una cierta unidad entre sustancia y accidente y poner remedio, al menos de este modo, a la precaria unión que tiene lugar entre aquellos *dos a modo de entes*, cada uno de los cuales subsiste ahora en virtud de un ser propio¹⁹. Resulta así manifiesta la inferioridad de este expediente para salvar la unidad del ente en comparación con la filosofía de Tomás de Aquino, en la que la unidad está garantizada *inmediatamente* por el único *actus essendi*, común a la sustancia y al accidente.

c) Con todo, falta aún por explicar por qué la doctrina suareciana del accidente conduce al fenomenismo. Pues bien, dicho sumariamente, está claro que el accidente concebido como algo cuyo ser es distinto del de la sustancia no puede darla a conocer. Si, a propósito de la doctrina suareciana del accidente, consideramos (como de ordinario ocurre entre los filósofos modernos) el *accidente* no como lo que *es en* otro, sino como lo que *se muestra* de otro (y, en tal sentido, hacemos del accidente un fenómeno), nos encontraremos con el hecho de que el fenómeno deja de ser vía de conocimiento y manifestación de la sustancia, para venir a ser, de un modo bien distinto, un obstáculo para el conocimiento de la misma sustancia, a la que se superpone y a la que oculta.²⁰ La razón del ocultamiento de la sustancia que realiza el accidente es de naturaleza ontológica. Puesto que el accidente, desde el punto de vista *ontológico*, es, según la opinión de Suárez, un ente en sentido propio con un ser distinto del de la sustancia, es imposible que reenvíe cognoscitivamente a ella. Así, el acceso cognoscitivo a la sustancia por medio del accidente queda imposibilitado.

A partir de entonces el accidente-fenómeno deja de ser vía de conocimiento de la sustancia. No queda entonces al hombre otro conocimiento que el de los fenómenos,

¹⁹ Cf. F. SUÁREZ, DM 34, 4, 34.

²⁰ Esta transformación tiene lugar en la filosofía de la conciencia, para la cual la *sustancia* en sentido ontológico deviene un sujeto de conciencia y el *accidente*, un momento de la misma conciencia. De un modo simplificado, pero no por ello menos verdadero, se puede decir que lo que clásicamente se expresaba en la correspondencia *accidente-sustancia*, se transforma en la filosofía de la conciencia en el par *fenómeno-conciencia*.

o lo que es igual, de aquello que se presenta a los sentidos y que, desprovisto de su arraigo ontológico en la esencia, deviene algo ininteligible e inconcluyente. Como se sabe, Locke considera la sustancia como un *sustrato incognoscible*, del que los accidentes no son vía cognoscitiva. La noción lockiana de sustancia, pues, designa el *sustrato supuesto, pero desconocido*, de aquellas cualidades que descubrimos y que se imagina no puedan existir *sine re substantive*.²¹ Como para Locke, también según Kant la sustancia, es decir lo real, se vuelve algo desconocido, un impenetrable *noumenon*, una inaferrable *cosa en sí*. El fenómeno, por su parte, reflejo únicamente de sí, se hace gnoseológicamente independiente de una realidad que, rota en fragmentos y perdida su unidad, es declarada ahora inescrutable, porque ha sido desposeída de la natural accesibilidad cognoscitiva de que está dotada en virtud de su ser unitario.

4. Acto y potencia según Suárez: hacia la eliminación de la potencia

Hasta ahora hemos visto la profunda transformación realizada por el *Doctor Eximius* en el estatuto metafísico de los plexos materia-forma y sustancia-accidente. Sabemos asimismo que dicha transformación, respecto de lo afirmado por la tradición aristotélica precedente, se debe históricamente al influjo sobre Suárez del agustinismo filosófico, que no admitía tal cosa como una potencia pura, sobre todo aplicada a la noción de materia prima. Llegamos así a un aspecto verdaderamente central de la filosofía del *Doctor Eximius*: la noción de potencia. Podemos anticipar brevemente que la noción de potencia termina siendo dejada de lado por Suárez, bien porque la asimila a la nada (*potencia transcendental* u *objetiva*), bien porque la identifica con un cierto acto (*potencia predicamental*). De dicha exclusión de la noción de potencia se sigue aquel actualismo al que nos hemos referido al inicio del artículo.

En un largo proemio de la DM 43 presenta Suárez algunos aspectos de la idea de potencia. El interés de las ideas del texto justifica la extensión de la cita. «*Acepción múltiple de potencia*. Sobre este punto trató Aristóteles en el libro V, c. 12 de la *Metafísica*, y con más amplitud expresamente en todo el libro IX de la *Metafísica*. Pero allí toma el nombre de potencia en un sentido más amplio del que usamos nosotros en la presente disputación; pues, como notó santo Tomás en el *Opúsculo* 48, c. 3 de *Qualit.*, la potencia puede tomarse en un sentido *transcendentalmente* y en otro *predicamentalmente*, o sea, en cuanto es una especie de un determinado predicamento. Del primer modo

²¹ Cf. J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II, 23, 2: «So that if anyone will examine himself concerning his *Notion of pure Substance in general*, he will find he has no other *Idea* of it at all, but only a *supposition* of he knows not what support of such Qualities, which are capable of producing simple ideas in us. [...]. The *Idea* then we have, to which we give the general name substance, being nothing but the supposed, but unknown support of those qualities we find existing, which we imagine cannot subsist, *sine re substantive*, without something to support them, we call that Support, *Substantia*; which, according to the true import of the word, is in plain *English, standing under or upholding*».

suele decirse que todo ente está dividido en potencia y en acto [...], división que hemos explicado anteriormente en la Disp. XXXI, sec. 2 y 3. Y allí explicamos también, de paso, qué es *potencia objetiva*, pues esta, si es algo, o sea lo que fuere, pertenece a dicha potencia transcendental [...]. Además, por la *potencia* tomada en *sentido transcendental* se denomina una *cosa posible*, bien con potencia lógica por la no repugnancia, o bien con potencia física por la denominación extrínseca tomada de la potencia agente o paciente [...]. Finalmente, *potencia real* tomada en sentido amplio, ya sea activa o pasiva, se dice de cualquier principio de acción o de pasión, y así se atribuye al principio sustancial y a la materia prima, en cuanto es potencia receptiva de las formas, y a la forma sustancial, en cuanto principio primordial de acción, y a Dios mismo, en cuanto es omnipotente [...]. Nosotros nos ocupamos aquí de la potencia en un sentido más restringido, concretamente de la potencia en cuanto es la segunda especie de la cualidad». ²²

a) La potencia predicamental

Como acabamos de ver en este *proemio*, Suárez considera que la potencia en sentido predicamental «pertenece a la segunda especie de las cualidades». En este sentido es habitual considerar la potencia –continúa Suárez– como «el principio próximo y conatural al agente creado para hacer algo, y en tal acepción la potencia es siempre un accidente». ²³ La potencia predicamental «dice siempre relación a la cualidad, porque solamente las cualidades son principios próximos de acción en las creaturas». ²⁴ Esta potencia, como segunda especie de cualidad, se distingue ulteriormente en activa y pasiva.

Además, en el *proemio* citado la *potencia predicamental* es llamada también *potencia real*. Ahora, de ello se sigue que, si la potencia predicamental es real, el otro tipo de potencia, la potencia transcendental, no lo es. Por eso no se puede admitir la potencia objetiva (que es una potencia lógica y no real) dentro de la potencia predicamental. En efecto, la *potencia objetiva* o bien *transcendental* consiste en aquel estado irreal (y por ello en aquella suerte de *nada*) que pertenece a la esencia antes de ser creada.

En suma, Suárez distingue en la potencia predicamental «una doble potencia, una puramente activa y otra que es receptiva o pasiva». ²⁵ A la primera corresponde la operación o bien el acto segundo; a la segunda, en cambio, el acto primero. Se puede llamar entonces con el nombre de *acto* lo que emana de esta potencia. Y visto que esta

²² F. SUÁREZ, DM 43, proemio.

²³ F. SUÁREZ, DM 42, 3, 10.

²⁴ F. SUÁREZ, DM 42, 3, 10.

²⁵ F. SUÁREZ, DM 43, 3, 2.

potencia es de doble naturaleza (pasiva o activa), el acto será, como esta, igualmente doble: el acto segundo, que surge de la potencia y pasa a otro sujeto; y el acto primero, que permanece en la misma potencia. «Por ello es necesario afirmar que toda potencia real y predicamental es activa o pasiva, y que esta división es suficiente [...]. En efecto, la potencia, como tal, es un *cierto acto* primero [*quidam actus primus*] que dice relación al segundo».²⁶

Esta última afirmación que acabamos de escuchar a Suárez es decisiva. La potencia predicamental, sea la potencia pasiva sea la potencia activa, es para Suárez un *cierto acto* (*quidam actus*). Ahora bien, de este modo la potencia es reconducida al acto, precisamente para salvar su realidad, que no es propiamente suya, sino del acto. Suárez rechaza así el carácter propiamente potencial de la potencia –permítasenos la redundancia– con su fórmula: *la potencia como tal es un cierto acto primero* (*potentia, ut sic, est quidam actus primus*). Esta resolución de la potencia real en el acto conducirá a Suárez inexorablemente a la negación de la realidad de la potencia *ut sic* y, de este modo, al *actualismo* del que venimos hablando. Como sabemos, de hecho, «en las cosas creadas el ente en potencia y el ente en acto se distinguen inmediata y formalmente como el no-ente en absoluto y el ente».²⁷ Por eso, tanto la potencia predicamental (o real) como la potencia transcendental (u objetiva) no son en realidad verdaderas y propias potencias: la primera porque es un cierto acto primero, la segunda porque es una nada.

Así pues, hablando de la potencia en sentido predicamental, no hay propiamente distinción entre potencia y acto, sino más bien asimilación de aquella a este. Recorriendo la argumentación suareciana se asiste a un manifiesto debilitamiento de la distinción que inicialmente se había establecido entre *el ente que es potencia o que es acto*. La relación entre potencia y acto es ahora reemplazada por aquella otra que se da entre acto primero y acto segundo. La potencia, como tal, ha desaparecido. Aunque conserva la ordenación a un acto más perfecto, sin embargo la potencia es ya un acto. Suárez, como algunos otros pensadores (no por casualidad Escoto, Descartes, etc.), ha interpretado de una manera *sui generis* la naturaleza de la composición acto-potencia, porque concebía la potencia como una realidad que tendría *ya* un acto por sí misma. Es lo que el agustinismo medieval llamaba la *potencia actuada*. Pero de este modo se comprometería seriamente la unidad del ente, como sabemos que ocurre en Suárez y más claramente aún en la metafísica de Escoto. Se podría, por tanto, hablar más que de auténtica composición de una conversión o asimilación de la potencia al acto primero y de su posterior relación con el acto segundo. A decir verdad, la problemática de una realidad ya actual de la potencia se encontraba, en el fondo, en la solución propuesta por Suárez de la materia prima como poseedora de un acto propio.

²⁶ F. SUÁREZ, DM 43, 1, 6.

²⁷ F. SUÁREZ, DM 31, 3, 1.

b) La potencia transcendental

Hemos visto ya que según Suárez la suerte que le cabe a la potencia predicamental o real (sea activa o pasiva) es la de ser reducida al acto. Nos queda todavía por ver qué tratamiento reserva nuestro autor a la potencia transcendental.

La distinción entre *potencia predicamental* y *potencia transcendental* es para Suárez idéntica a la que se da entre *potencia real* y *potencia irreal*. Por ello, la potencia transcendental es llamada por Suárez también *potencia lógica* o *potencia objetiva*.

En el capítulo noveno del *Index locupletissimus*, cuando Suárez propone la división del ente en acto y potencia, afirma que «no se trata de una división de entes esencialmente distintos, sino de diversos *estados* del mismo ente por razón de su existencia». ²⁸ Y en el mismo sentido en la *Disputación XXXI* se presenta el texto principal sobre la potencia transcendental, diciendo: «En las cosas creadas el ente en potencia y el ente en acto se distinguen inmediata y formalmente como el ente y el no ente absoluto. Algunos llaman a esta distinción real negativa, por el hecho de que uno de los extremos es verdadera realidad y el otro no; otros, en cambio, la llaman distinción de razón, puesto que no son dos realidades, sino una sola, a la que el entendimiento concibe y compara como si fueran dos». ²⁹

La relación que se da entre el ente en potencia (en sentido transcendental) y el ente en acto es la misma que existe entre un estado negativo y otro positivo del ente, poniendo sin embargo de manifiesto que solo el estado positivo, es decir el ente en cuanto se encuentra en acto, es un extremo real y positivo.

Potencia y acto, por tanto, no son para Suárez dos principios metafísicos realmente distintos que componen el ente. La potencia en sentido transcendental (o mejor, el ente en potencia, la *esencia posible*) y el acto (o mejor, el ente en acto, la *esencia actual*) no son dos principios, sino una única realidad que es concebida por el intelecto como dos *estados* del mismo ente.

Así, también en sentido transcendental la potencia desaparece como potencia. Si en su acepción predicamental la potencia se definía como *un cierto acto primero (quidam actus primus)*, ahora en su acepción transcendental se define como un no ente en absoluto, como una nada. Para Suárez, en definitiva, la potencia no es ya un medio metafísico entre el ser (acto) y el no-ser (nada), sino que es asimilada a un extremo o al otro:

²⁸ F. SUÁREZ, DM, *Index locupletissimus*, proemium: «Dividere ens in ens in potentia vel in actu [...] non est divisio in entia essentialiter diversa, sed in diversis status ejusdem entis secundum rationem existendi». La cursiva es mía.

²⁹ F. SUÁREZ, DM 31, 3, 1: «In rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter. Quae distinctio ab aliquibus vocatur realis negativa, quia unum extremum est vera res, et non aliud; ab aliis vero vocatur distinctio rationis, quia non sunt duae res, sed una tantum, quae per intellectum concipitur et comparatur ac si essent duae. Et hoc principium receptum communiter est etiam in schola D. Thom., ut patet ex Soncinate, IX Metaph., q. 3, et aliis».

al acto en el caso de la potencia predicamental o a la nada en el caso de la potencia transcendental. No hay término medio: o la nada o el ser en acto. Sin embargo, la nada de esta potencia no se identifica sin más con el ente de razón. Esta potencia transcendental, aun siendo una nada, entra como posible en el campo de la esencia real a título de *cosa apta para existir*. Es precisamente esta *aptitud para existir* lo que distingue al simple ente de razón del ente con potencia transcendental. Sin embargo, aun este *ente apto para existir*, que según Suárez es la propia *esencia posible*, sigue siendo un ente en potencia transcendental, netamente distinto del ente en potencia predicamental, que cae dentro del orden real.

5. Consideraciones conclusivas: actualismo y racionalismo suarecianos

Es momento de recapitular. Después de constatar la desaparición de la potencia en sentido propio en Suárez, es necesario admitir que su filosofía se encamina al *actualismo* y, en último análisis, al *racionalismo*. Veamos por qué. Sabemos ya que la noción de potencia es dividida por Suárez en dos sentidos, a ninguno de los cuales corresponde en rigor el título de potencia: a la *potencia predicamental*, porque se identifica con el acto (precisamente, con un cierto acto primero, *quidam actus primus*) y a la *potencia objetiva* o *transcendental*, porque se asimila a la posibilidad puramente lógica que se inscribe en el plano intencional, en el cual no se puede hablar propiamente de ser real. En breve, en la metafísica de Suárez falta la noción decisiva de verdadera potencia, entendida como un término medio entre el acto y la nada, como ya hicieron las metafísicas de Platón (el *me-on* en sentido relativo), Aristóteles (*dynamis*) y Tomás de Aquino (*potentia*). Dice, en efecto, Tomás de Aquino: «El *ente en potencia* es un medio entre el puro no ente y el ente en acto».³⁰

La exclusión de la potencia en la filosofía de Suárez puede llamarse también *actualismo*. El *actualismo* de Suárez, que a partir de él tiende a imponerse en la filosofía racionalista, hace pensar en Parménides. La rigidez del ser suareciano, que no encuentra espacio más que en el ser plenamente realizado y perfecto del acto, pone en riesgo lo que la experiencia continuamente nos muestra: un mundo en el que la *naturaleza* es principio del movimiento, precisamente porque es incompleta y potencial, y por ello tiende hacia su perfección, que es su fin. La filosofía de Suárez, de este modo, pone en sordina aquella nota decisiva para la comprensión del mundo físico, que es aquella característica inestabilidad que constituye internamente todo lo que no es el principio absoluto, el Acto puro, Dios.

Pero, ¿por qué Suárez se ha encaminado en la dirección del *actualismo*? Quizás por aquella excesiva importancia puesta en la teoría del conocimiento, como, de otro lado,

³⁰ T. DE AQUINO, *In I Phys.*, lect. IX, 60: «Ens enim in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu».

hicieron tantos otros pensadores al final de la Edad Media, incluidos muchos de los pertenecientes a la llamada *Segunda Escolástica* (tanto renacentista como barroca). Ahora bien, en primer lugar, la esencia es lo que en el ente se encuentra en una especial relación con el entendimiento. Además, y en segundo lugar, lo que es inteligible lo es en la medida en que es en acto, y lo que no es en acto no es inteligible de suyo. En efecto: la *esencia actual* es el principio de *inteligibilidad* de lo real. Por ello mismo no es extraño que una filosofía, como la de Suárez, enteramente dominada por el deseo de inteligibilidad y certeza, haya cedido a la tentación de relegar, e incluso olvidar completamente, aquel aspecto oscuro, pero a pesar de todo real, que es la potencia.

Entre actualismo y racionalismo hay un nexo lógico. En cuanto *modo determinado de ser* del ente, que se expresa en la *definición*, la esencia se encuentra en una particular relación con la inteligencia. Ahora, la inteligencia humana aprehende el ser siempre en (o dentro de) una cierta forma. Una aprehensión directa del ser fuera de la esencia es imposible para la inteligencia humana por *exceso* (de actualidad). Asimismo la potencia, así como la entendía Tomás de Aquino, no es directamente inteligible, aunque en este caso por *defecto* o *carencia* (de actualidad), porque la potencia no se conoce más que por medio o en relación al acto o a la forma correspondiente. Por ello Suárez tenía necesidad de un objeto a la medida de la inteligencia; es decir, necesitaba un objeto ni demasiado denso ni demasiado ligero para la inteligencia. No demasiado denso ontológicamente, para lo cual Suárez, siguiendo las huellas del platonismo aviceniano, piensa en un ente reducible a la *esencia actual*. Pero tampoco demasiado ligero, para lo cual el oscuro y escurridizo concepto de potencia es expulsado del reino de las esencias claras y determinadas y se acoge como su objeto la *actualidad* de la esencia.

En definitiva, el *actualismo* (que ha movido a Suárez a considerar tanto la *materia prima* como el *accidente* como dotados de un acto entitativo propio) parece tener su raíz metafísica en la tendencia racionalista, que pretende identificar el campo de lo real con el de lo perfectamente determinado según las necesidades de la inteligencia humana. Así, en el énfasis puesto en la *esencia actual* como la dimensión proporcionada del ente para la aprehensión de la inteligencia humana (con el consiguiente rechazo de la potencia) y la consideración del ser como un complemento de la esencia, descubrimos las que creemos importantes claves de lectura de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez: el actualismo y la instancia racionalista.

Leopoldo José PRIETO LÓPEZ
Universidad Francisco de Vitoria (UFV)
leopoldojose.prieto@ufv.es

Article rebut: 20 de desembre de 2017. Article aprovat: 5 de febrer de 2018