

## LA METAFÍSICA DE SUÁREZ: SUBJETIVIZACIÓN Y DINAMISMO

Si pretendiéramos resumir en una breve lección la metafísica de Suárez acometeríamos una tarea que roza lo imposible. Y, como *ad impossibilia nemo tenetur*, dejaremos de lado tal pretensión. Nos vamos a contentar con unas incursiones en algunos de los puntos o aspectos que, a nuestro parecer, son de mayor relevancia y que entendemos que acaso no han sido suficientemente destacados.

Parece oportuno comenzar por situarnos situarnos debidamente frente a Suárez. Para ello debemos tener en cuenta que al filósofo granadino cabe enfocarlo desde perspectivas distintas. Podemos ver en él un aristotélico que, siendo profundamente fiel al Estagirita, desbordará sus doctrinas, aunque partiendo de ellas. Es también, por supuesto, totalmente pertinente considerarlo como un escolástico que, desde una esmerada acribia en el uso de la terminología y del aparato conceptual de la Escuela, inflexiona muchos de sus conceptos sacando de ellos derivas novedosas. Tampoco sería desacertado, a pesar de múltiples opiniones en contra, verlo en la línea de los nominalistas en la clave de fidelidad a lo singular, pero para superar el nominalismo al privilegiar las esencias, poniendo con ello un dique al contingentismo radical de Ockham. Es preciso asimismo considerarlo como un pensador jesuita que, en compañía intelectual con otros hermanos de religión —Pererio, Fonseca, Toledo, Molina, Arriaga...— desempeña un indiscutible magisterio filosófico en la Europa del XVII. Y tampoco podemos olvidar que es un pensador ambientado en el Siglo de Oro español, que, con materiales nuevos y viejos, levantará un auténtico escurial metafísico<sup>1</sup>. En definitiva, hay que ver en él la figura de un filósofo que, desde la continuidad, va a romper nuevos horizontes. Y se trata de un figura que, acorde con su modestia personal, es respetuoso con sus adversarios; al que cabe llamar ecléctico en el más

1 E. Gómez Arboleya, *Francisco Suárez, SJ*, Univ. de Granada, Cátedra Suárez, 1946, p. XIII.

noble sentido, en los antípodas de cualquier sincretismo; un maestro de los procedimientos analíticos, procedimientos que, no obstante, han de acabar siempre en una síntesis personal; y —algo muy importante— un filósofo con capacidad arquitectónica en el sentido kantiano del término.

Todo esto nos obliga a ver a Suárez como un filósofo bifronte. Porque tiene una cara que mira hacia atrás recogiendo, en el amplio océano de sus *Disputaciones*, múltiples y variadas corrientes de pensamiento que le anteceden; pero tiene también, aunque acaso con perfiles más borrosos, una cara que mira al futuro en diversos temas que son prenuncio de la filosofía moderna. Hasta tal punto es así, que Courtine afirma que él y los maestros jesuitas producen una profunda revolución «que afecta el sistema completo, el edificio o la ‘estructura’ de la metafísica en su figura tradicional»<sup>2</sup>. Para este autor la relativa coincidencia doctrinal de Suárez con otros dos ilustres jesuitas, concretamente Pererio (o Pereira) y Fonseca, constituyen el núcleo de esa metafísica jesuita que rotura caminos nuevos<sup>3</sup>.

En esta fragmentaria consideración de la metafísica de Suárez vamos a prescindir casi del todo de aquellos aspectos que tienen que ver con los temas que perfilan su pensamiento dentro de la Escolástica: su discutida o discutible fidelidad al tomismo, la relación con Escoto, su inclinación, al menos relativa, al nominalismo, etc. Por eso dejamos de lado problemas que son, sin duda, importantes, pero que, como conoce cualquier estudioso de Suárez, han sido analizados y discutidos tanto por defensores como por críticos del granadino. Creemos más interesante referirnos a aquellos otros problemas que tienen que ver con la proyección del Doctor Eximio en el pensamiento posterior.

Esos problemas los podemos agrupar en dos bloques: primero, una nueva orientación metafísica desde la dimensión pensante del hombre; segundo, la aportación de nuevos conceptos metafísicos que ofrecen las *Disputaciones*. En el primer bloque hemos de tener en cuenta la potenciación de la actividad pensante, la función del concepto objetivo en la configuración de una teoría de la objetividad, y la primacía de lo posible como lo *cogitabile*. Todo este bloque debe conducir a la consideración de la *esencia real* como núcleo fundamental de la metafísica suareziana. No estará de más advertir que alguno de estos puntos hay que rastrearlo, a veces no sin dificultad, entre la exposición, con frecuencia barroca, de las diversas disputaciones.

En cuanto a la actividad pensante, debemos advertir que no estamos ante una auténtica novedad. Se trata de algo implícito en la tradición aristotélica frente al platonismo, con la aportación del estoicismo: es pasar de las ideas a los

2 J.-F. Courtine, *Suárez et le système de Métaphysique*, Paris: PUF, 1990, p. 460.

3 L. c., p. 459.

conceptos, entendidos como *proles mentis*, como producto generado por la mente. Cuando la actividad pensante y cognoscitiva se centra sobre los conceptos, es indudable que se potencia más esa actividad que si se centra sobre las ideas: las ideas (hay excepciones, como el empirismo) de alguna manera se me dan, me encuentro con ellas. Por el contrario, los conceptos debe «fabricarlos» la actividad mental. Y si esto es verdad de todo concepto, obviamente lo es mucho más de los conceptos universales, sobre todo si tales conceptos son entendidos como un resultado de una abstracción *precisiva* o de una comparación de las semejanzas entre los diversos individuos de los que se predica ese concepto. Por eso nos encontramos con expresiones tan significativas como afirmar que en este caso el entendimiento no da por supuesto su objeto, sino que lo produce (*facit*)<sup>4</sup>. Esta primacía de la actividad pensante se pone de manifiesto de modo muy especial en el análisis del concepto de ente en la *Disp. II*. Al referirse al concepto formal como el acto de concebir, identifica concepto con *proles mentis*, es decir, algo generado por la mente. Pero, a su vez, el concepto objetivo como lo que se representa o conoce inmediatamente por el concepto formal, lo lleva a insistir en que «producimos» (*efficimus*) en la mente ese concepto formal. Líneas después subrayará que el concepto formal *est res producta per intellectum*<sup>5</sup>. En ese concepto formal se representa el concepto objetivo de ente que contiene todos los entes en cuanto entre todos ellos se da «alguna semejanza o conveniencia en la razón de ser»<sup>6</sup>. Y también este concepto objetivo debe ser elaborado por la mente, llevando a cabo una precisión o abstracción de las particularidades<sup>7</sup>, sin que tenga que anteceder a esta operación de la mente una distinción o precisión en la realidad misma: es la razón o entendimiento quien lleva a cabo la operación. En conclusión, la precisión que conduce al concepto objetivo de ente no tiene que fundarse en distinciones de la realidad, sino que se debe sólo «a ese modo de concebir» que la razón realiza<sup>8</sup>.

Es ya un tópico destacar la importancia del concepto objetivo como aquello que es inmediatamente representado por la mente u ofrecido a ella como una etapa importante en la constitución de la teoría de la objetividad, tal como, por ejemplo, va a aparecer en la III de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. Como se trata de un tema que ha sido objeto de múltiples estudios<sup>9</sup>, nos

4 *Disp.* VI, 6, 11.

5 *Disp.* II, 1, 1.

6 *O. c.*, 2, 14.

7 *L. c.*, 15.

8 *L. c.*, 19.

9 Destacan entre ellos la minuciosa obra de T. J. Cronin, *Objective being in Descartes and in Suárez*, Roma: Gregoriana Univ. Press, 1966. En esta obra aparecen abundantes referencias a otros estudios sobre el mismo tema.

contentamos con señalar que, al igual que en Descartes, en Suárez lo inmediatamente conocido son los conceptos objetivos y que, sólo mediante los conceptos objetivos, conocemos las cosas en ellos representadas. Las semejanzas y diferencias con Descartes están ampliamente expuestas en la obra de Cronin, pp. 94-150. Este aspecto quedará también más claro por lo que vamos a seguir exponiendo a continuación.

Y vamos a partir de una afirmación que, en principio, puede parecer aventurada, pero que esperamos justificar: con Suárez se inicia, aunque sea con lentitud, el proceso de subjetivación de la metafísica. Nos parece que así sucede con la potenciación de lo *cogitabile* en identidad de fondo con lo *possibile*. Es decir, la razón humana se convierte en el fulcro sobre el que ha de apoyarse y desde la que ha de elaborarse todo el quehacer metafísico. Cabe partir de un argumento que puede parecer extrínseco: el hecho de que la *metaphysica scholaris*<sup>10</sup> que se desarrolla en la Alemania del xvii bajo la égida de Suárez va a seguir claramente por este camino. En efecto, como señala muy bien Courtine<sup>11</sup>, Clemens Timpler, por ejemplo, en su *Metaphysicae systema methodicum* definirá a la metafísica como el saber contemplativo *quae tractat de omni intelligibili*, en cuanto es inteligible por la luz natural de la razón sin concepto alguno de materia. Como explica el propio Timpler, la metafísica se ocupa de *pan noetón*, de todo lo pensable. ¿Surge efectivamente de Suárez esta orientación? Pensamos que sí. Desde la sec. 1 de la *Disp.* II, al referirse, como dejamos apuntado, a los conceptos formal y objetivo del ente, nos encontramos en esta orientación. Se subraya la actividad mental respecto tanto del uno como del otro concepto. No hay duda de que el concepto formal sea producto de la mente; pero también lo es el concepto objetivo por cuanto en él la mente puede incluso concebir «objetividades» no reales, por ejemplo, las privaciones y los entes de razón.

Centrándonos ahora en lo *possibile-cogitabile* como uno de los temas nucleares de la metafísica suareziana, se lo puede considerar desde tres perspectivas fundamentales: el posible en el dinamismo pensante del hombre, el posible en su referencia a la existencia, el posible en relación con Dios, y, al hacer estos análisis, no se debe olvidar la posible repercusión de la teoría suareziana de lo posible en filósofos posteriores.

10 Sobre el desarrollo de la influencia de Suárez en el xvii en Alemania son de enorme interés las dos siguientes obras: K. Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, Görresgesellschaft, Münster 1928; E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Reedic. Darmstadt, Wissens: Buchgesellschaft, 1967.

11 O. c., pp. 420-423.

En cuanto a lo posible en el dinamismo pensante, nos parece que ha quedado claro que en Suárez se inicia la subjetivización de la metafísica al subrayar la actividad pensante, tanto respecto del concepto formal como respecto del concepto objetivo. La actividad pensante se pone más de relieve, como es obvio, ante los conceptos objetivos universales, que son los importantes en todo saber y, por tanto, también en Metafísica. En efecto, estos conceptos se forman a partir de una abstracción precisiva, abstracción que es la más característica del Doctor Eximio. La presencia de este tipo de abstracción es ubicua a lo largo de la mayoría de las *Disputaciones*. Valga como ejemplo lo que de ella nos dice en la *Disp. II*. Deja muy claro que se trata de una abstracción que no requiere distinción por parte del objeto, sino que es una operación del entendimiento, operación que puede llevar a cabo incluso frente al objeto más simple (*in re simplicissima*)<sup>12</sup>. Se trata, si cabe hablar así, de una manipulación de conceptos que debe atribuirse a la actividad de la mente. Por eso nada tiene de extraño que en la *Disp. VI*, dedicada a estudiar la unidad formal en relación con la unidad universal, se atribuya a la fuerza y eficacia intelectual (*vis et efficacia intelligendi*) la capacidad de llevar a cabo la abstracción de un concepto objetivo común<sup>13</sup>. Y hasta tal punto ello es así, que el intelecto no necesita dar por supuesto su objeto, sino que lo constituye (*facit*) mediante la actividad abstractiva de precisión.

Estimamos, sin embargo, que, para la adecuada comprensión de lo *cogitable-possibile*, son más importantes otras perspectivas. La primera es la relación con la existencia de lo que concebimos o pensamos como posible. Aunque esto debe ponerse de manifiesto al hablar de la esencia real, debemos advertir desde aquí que, como no puede menos de acontecer, en Suárez no cabe pensar y explicar el posible sin relación a la existencia real. En el fondo, no hay una gran novedad respecto de la tradición escolástica, pero sí se encuentra novedad tanto en el modo de presentar esta relación como en la insistencia en subrayarla, insistencia que se pone de manifiesto en la multiplicidad de fórmulas de que se vale para expresarla, comenzando por el *aptum ad existendum* que se nos repite machaconamente desde la *Disp. II*. Por esta aptitud para existir se define la propia esencia real, de la que se nos dice que no es una esencia ficticia o quimérica, sino una esencia «verdadera y apta para existir realmente»<sup>14</sup>. Por no multiplicar reiterativamente textos de contenido similar, escogemos uno como ejemplo significativo: «Que una esencia o quiddidad sea real es algo que resulta incomprensible sin la relación al ser y a la entidad real actual; efectivamente, no

12 *Disp. II, sec. 2, 16.*

13 *Disp. VI, sec. 3, 11.*

14 *Disp. II, sec. IV, 5.*

tenemos otro medio de comprender como real una esencia que no existe en acto, sino porque es de tal naturaleza que no le resulta contradictorio convertirse en entidad actual, condición que adquiere mediante la existencia actual; por consiguiente, aunque existir en acto no pertenece a la esencia de la creatura, sin embargo el orden a la existencia o la aptitud para (de) existir pertenece a su concepto intrínseco y esencial»<sup>15</sup>.

Nada tiene de extraño que el movimiento metafísico que se fragua en la Alemania del XVII y que culmina en Leibniz recoja esta conexión con la existencia en la manera de entender lo posible. Leibniz concretamente en *De rerum originatione radicali* se vale de expresiones que nos recuerdan las del Eximio, llevando la relación de lo posible con la existencia real hasta el extremo de hacer de la posibilidad una exigencia de existencia real. Textos similares se pueden encontrar en otras obras del filósofo germano. Y en la línea de Leibniz, como era de esperar, está Wolf, quien definirá el posible por referencia a la existencia<sup>16</sup>. Pero le concede a la posibilidad un *pondus* metafísico tan importante que, frente a ella, la existencia queda reducida a *complementum possibilitatis*<sup>17</sup>.

En una metafísica como la de Suárez, donde Dios tiene un papel fundamental, nada tiene de extraño que ese Dios asuma una función insustituible en nuestro modo de pensar y entender lo posible. Esta función, sin embargo, se presentará con más claridad al referirnos de inmediato al concepto de esencia real en sinonimia con lo *cogitabile-possibile*. Podemos dejar dicho que lo *cogitabile-possibile-essentia realis* condiciona la actividad creadora de Dios, ya que, por ejemplo, si Dios quiere crear al hombre, lo ha de crear en conformidad con esa esencia pensada como posible<sup>18</sup>. Obviamente, este *cogitabile-possibile* al ser objeto del conocimiento divino, hace ajustarse a él dicho conocimiento. Por supuesto, como el propio Suárez nos dice, se trata de un objeto meramente *terminativo y no motivo de tal conocimiento*<sup>19</sup>. Naturalmente, esta esencia pensable y posible tiene su fundamento en Dios mismo en acorde con toda la tradición escolástica.

Cuanto venimos exponiendo se aclara y confirma al referirse a lo que Suárez entiende por *esencia real*. Estamos frente al concepto del que cabría decir que constituye el núcleo de la metafísica suareziana. Dejamos dicho que si de Suárez se puede decir que es nominalista por hacer de los singulares la única realidad existente, de inmediato se debe decir que se aleja del nominalismo por

15 *Disp.* II, sec. 4, 14.

16 *Philosophia prima sive Ontologia*, par. 133, 134.

17 *O. c.*, par. 174.

18 *Disp.* XXXI, sec. 2, 8; sec. 12, 5, 9; sec. 12, 46, etc.

19 *Disp.* XXXI, sec. 2, 7.

su potenciación de la esencia, posición que se convierte en un dique contra el contingentismo radical, por ejemplo de un Ockham, que, por no reconocer este valor de las esencias, convierte el mundo y sus posibles leyes en meros juguetes de la voluntad omnipotente de Dios. Para fijar lo que el Eximio entiende por esencia real, son imprescindibles las *Disputaciones* II y XXXI. Así, en la *Disp.* II encontramos los siguientes perfiles: a la esencia real le es ajena cualquier contradicción y no se trata de una mera ficción pensada. Es la raíz última de las operaciones del ser por ella constituido. Puede ser producida por Dios y puesta en la actualidad. Es por sí apta para existir<sup>20</sup>. Páginas después insiste en la necesidad de la referencia a la existencia actual para concebir debidamente lo que debemos entender por esencia real<sup>21</sup>.

A su vez, en la importantísima *Disp.* XXXI, dedicada a discutir y a rechazar la distinción real de esencia y existencia, tiene que estar muy presente este concepto de esencia real, especialmente en la sec. 2, cuyo objeto es aclarar qué es la esencia de las creaturas antes de ser producida por Dios. Se subraya la aptitud para existir y la no repugnancia a ser producida por Dios, consistiendo en esto la distinción entre las esencias reales y los entes ficticios o imposibles, por ejemplo, la quimera. Debe advertirse que, al atribuir a la creaturas esencias reales, no se afirma que, antes de su existencialización, las posean en acto, sino sólo potencialmente. Y tal potencialidad no se debe a una potencia intrínseca, sino a la potencia extrínseca del Creador<sup>22</sup>. Se subraya asimismo que tal esencia real posible, al ser objeto de la ciencia divina, no es un ser ficticio fabricado por el entendimiento humano; y, por ser capaz de existencia actual, no es un ente de razón<sup>23</sup>.

Es interesante recoger qué es lo que significa que la esencia esté en potencia objetiva: «Tampoco la potencia respecto de la cual se dice que está en potencia objetiva, puede ser algo en ellas mismas (las esencias), sino que lo es en la causa por la que pueden ser producidos. En efecto, estar en potencia objetiva no es otra cosa que poder ofrecerse como objeto a alguna potencia, o mejor, a la acción o a la causalidad de alguna potencia. Y una cosa no puede ofrecerse como objeto a sí misma, de la misma manera que no puede ser producida por sí misma, sino que debe serlo por otra. Por consiguiente, se dice que está en potencia objetiva en referencia a la potencia de otro y se dice posible por denominación derivada de tal potencia»<sup>24</sup>.

20 *Disp.* II, sec. 4, 7.

21 *O. c.*, sec. 4, 14.

22 *Disp.* XXXI, sec. 2, 2.

23 *L. c.*, 10.

24 *O. c.*, sec. 3, 4.

En la misma *Disputación*, más adelante en la sec. 12, se destacará la consistencia de la esencia real frente al conocimiento y la actividad creadora de Dios. Comienza diciéndonos que el hecho de que se atribuya la esencia a una cosa determinada no se debe a la causa eficiente, ni es algo producido, sino que se trata de conexiones necesarias y perpetuas. Decir, por ejemplo, «que Pedro es hombre, o que el hombre es animal, no tiene causa eficiente, porque estamos ante una conexión que es por sí misma necesaria»<sup>25</sup>.

De esto se infiere con necesidad que las proposiciones expresivas de las esencias reales son verdaderas, aunque tales esencias no estén actualizadas<sup>26</sup>.

Esperamos que esta sumaria exposición haya contribuido a poner en claro ese importantísimo binomio de la metafísica suareziana: subjetivización de la metafísica y anclaje del dinamismo pensante, tanto del hombre como de Dios, en esa pieza berroqueña que es la esencia real. Con ello —insistimos— se inician rutas nuevas de la filosofía moderna.

Sin embargo, no hace falta decir que no acaban aquí las aportaciones de Suárez a esas nuevas metafísicas. No vamos a insistir en aspectos o temas que cabe considerar ya manidos: el principio de individuación, la no distinción real de esencia y existencia, la configuración de las clases de distinciones de las que se va a servir la filosofía desde Descartes con la clara proposición de la distinción modal, una teoría del ente de razón, la defensa de la libertad a partir del concepto de indiferencia activa, etc. Éstas y otras aportaciones no sólo son importantes en sí mismas, sino que se convierten en elementos imprescindibles para entender aspectos importantes de la filosofía moderna. Pero no vamos a insistir en ellas. Me interesa subrayar algo más vago y difícil de concretar: subrayar que la metafísica de Suárez es una metafísica abierta. Todos los grandes filósofos escolásticos —y Suárez es uno de ellos— tienen el peligro de perder la frescura de su pensamiento sometiéndolo al lecho procústeo del sistema. Nos parece que a Suárez le impide caer en este escollo el entorno en que filosofa, un entorno donde se está perdiendo la fe en los grandes sistemas escolásticos a la par que se están apuntando novedades de pensamiento al calor del Renacimiento.

Confieso que en las diversas lecturas de Suárez, llevadas a cabo en fechas muy distintas, nunca nos hemos sentido bajo la presión de un sistema férreo, en el cual, si te decides a entrar, sabes que todos tus pasos están predeterminados. Así, en el plano del conocimiento, dado que la forma fundamental de abstracción es la precisiva, tras la necesaria apoyatura en el conocimiento sensible de los singulares, la orientación del conocer es básicamente la precisión que yo

25 O. c., sec 12, 41.

26 L. c., 45.



como cognoscente quiera llevar a cabo. De ahí que mi conocimiento sea un ejercicio de mi actividad sin más restricciones que la fidelidad a lo real, pero pudiendo tomar ante ella las diversas posiciones surgidas del juego de la abstracción precisa.

En el plano del ser el fulcro de apoyo y el punto de referencia, tal como creemos haber dejado claro, es la esencia real como realidad que Dios y yo tenemos que pensar como posible. Y el paso de esa realidad posible a existencia actual supondrá, al margen de las causas próximas, el ejercicio de la causalidad libre de Dios, que puede decidir actuar o no actuar, pero que, de actuar, está constreñido por las exigencias de la esencia real. Estamos en el amplio campo del *aptum ad existendum*.

Pero acaso donde menos cerrado vemos el pensamiento de Suárez es en la explicación de la constitución y del dinamismo de las realidades concretas y particulares. Las piezas o el esqueleto óntico con que pensadores anteriores pretendieron explicar cómo están constituidos y actúan los seres le resultaban absolutamente insuficientes. Hay que completar y conjuntar mejor las piezas del esqueleto de las realidades concretas. Esta función, a nuestro modo de ver, le corresponde a los modos. Las composiciones clásicas que Suárez admite —materia y forma, sustancia y accidentes...— no resultan suficientes para dar cuenta de toda la complejidad y riqueza entitativa y dinámica de los seres concretos, especialmente de los seres vivos. Aquí encuentran los modos su ámbito de instalación y de operación. Los seres individuales completan su constitución y despliegan terminativamente su actividad mediante los modos.

Resulta curioso y hasta sorprendente la casi ubicua presencia de los modos a lo largo y ancho de las *Disputaciones* <sup>27</sup>. Sin ellos se derrumbaría la armazón de la realidad que se nos ofrece y trata de imponérsenos racionalmente en dicha obra. No hay en las *Disputaciones* un tratado sistemático de los modos, pero sí encontramos un tratamiento generoso de los mismos mucho más pormenorizado y explícito del que va a llevar a cabo ninguno de los que luego reciben de él la herencia de una ontología modalista, desde Descartes hasta Leibniz y Locke a uno y otro lado del Canal de la Mancha.

De ahí que encontremos los modos como complementos de entidades sustanciales <sup>28</sup> al igual de las accidentales. Tal será el caso de la *inherencia* <sup>29</sup>. Por eso en Suárez se puede hablar tanto de modos sustanciales, por ejemplo, la sub-

<sup>27</sup> Para un estudio de los modos debe acudirse especialmente a las *Disputaciones* V, VII, XVI, XVIII, XXXI, pero sin desconocer que el tema no está ausente prácticamente de ninguna de ellas.

<sup>28</sup> *Disp.* VII, 1, 17

<sup>29</sup> *Disp.* VII, 1, 24; XXXI, 5, 4, etc.

*sistencia*<sup>30</sup>, como de modos accidentales, por ejemplo, el *ubi*<sup>31</sup>. Incluso la existencia, negada su distinción real de la esencia, puede ser considerada como un modo<sup>32</sup>.

Nos atrevemos a decir que la teoría suareziana de los modos, a la par que subraya su atención y preferencia por lo concreto, es expresión de la finitud, limitación e imperfección de los entes singulares, en clara distinción respecto de Dios, en acorde con la fundamental y clara división de los seres expuesta en la *Disp.* XXVIII. Hablando suarezianamente, los modos son necesarios en la constitución y explicación de los entes finitos.

Todo esto ha llevado a escribir: «En la metafísica de Suárez se da un cambio con respecto a las anteriores: es una metafísica que visualiza más los efectos que las causas mismas, que va más a los acontecimientos que a las formas o esencias, por eso los modos son necesarios, para subrayar las conexiones de las cosas y sus movimientos, tienen una función adverbial en un discurso de flujo, es una metafísica completamente dinámica»<sup>33</sup>. Nos parece especialmente acertada la expresión que atribuye a los modos «una función adverbial en un discurso de flujo». Es una metafísica dinámica que enfoca su atención al dinamismo de los seres concretos, dinamismo que, para el Eximio, no sería explicable dejando de lado los modos.

Es también desde esta perspectiva de una metafísica dinámica centrada en el funcionamiento de la esencia real en los seres concretos desde donde hay que entender dos novedosos conceptos que Suárez va a transmitir a la filosofía moderna. Nos estamos refiriendo al acto virtual y a la causalidad por resultancia. En uno y otro caso se trata de una superación o rechazo de estructuras conceptuales o reales que nos presentaban una realidad en un estatismo paralizante: tal era el caso de la división excluyente entre estar en potencia y estar en acto, al igual que la rígida distinción entre la causa y el efecto. Esta rigidez se rompe con el concepto de acto virtual, que tiene aplicación especial en los seres vivos y en las acciones inmanentes, por ejemplo, en la voluntad y en los actos libres<sup>34</sup>.

La causalidad por resultancia, sin ser totalmente original de nuestro filósofo, va a recibir de él un fuerte impulso, tal como se puede ver repasando la lectura de la *Disp.* XVIII, que acabamos de citar. De nuevo estamos ante una visión

30 *Disp.* XXXI, 5, 9; 10, 2, etc.

31 *Disp.* XIV, 4, 7; XVIII, 4, 7.

32 *Disp.* XXXI, 10, 24, etc.

33 M. Beuchot, *El espíritu filosófico medieval*, Univ. Nal. Autónoma de Méjico, 1994, pp. 136-137.

34 *Disp.* XVIII, 7, 19, 43, 51, etc.

de la realidad pregnante de dinamismo. Estamos ante situaciones de diversas realidades que, desde su plenitud real, sin necesidad de un agente extrínseco, producen un efecto como resultado de su propia realidad. De nuevo advertimos que su campo principal de aplicación es el ámbito de los seres vivos, sin que carezca de importancia su ejercicio en el plano de la cantidad.

SERGIO RÁBADE ROMEO