

«La metafísica se despliega en este ente que conduce a un ser intermedio, menos «real» que el ser efectivamente existente, pero más consistente que la mera quimera»

(J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, p. 295).

**DM, XXXI «La distinción entre la esencia y la existencia»**

- I. La distinción de esencia y existencia. Especial consideración de la esencia (secc. i-vi).**
- II. La existencia; sus causas y efectos (secc. vii-x).**
- III. Clases de existencia; separabilidad de esencia y existencia y clase de composición que constituyen (secc. xii-xiii).**
- IV. La relación de dependencia a Dios en el ente creado (secc. xiv).**

Una vez tratado desde un punto de vista específico el ente primero y principal de la Metafísica, a saber, el Sumo ente real o Dios, el orden sistemático de las *Disputaciones* nos conduce sin mayor dilación al otro miembro de la primera división de esta ciencia (*vd. DM, XXVIII*), a saber, el ente finito y creado. A diferencia de lo propio del Ente divino, el finito y creado no es absolutamente uno, sino que su unidad obedece a la abstracción o razón común que comprende, a su vez, una pluralidad de razones de entes. La actual disputación se ocupará de presentar la razón común del ente creado, para pasar después a la exposición ordenada de sus subdivisiones.

**Sección I. «¿Se distinguen realmente la existencia y la esencia del ente creado?».**

n. 1. Hay que dar razón de la relación que la esencia [*essentia*] mantiene con el ser [*esse*] en el ente creado, es decir, de la clase de diferencia que se da entre ambas determinaciones del ente real concebido bajo esta razón —lo creado, lo *ab alio*—.

n. 2. *Qué debe entenderse por existencia actual de las cosas: su ser fuera de las causas.*

«Doy por supuesto que por ser [*esse*] entendemos la existencia actual de las cosas, a fin de que no haya equivocidad en las palabras y no sea preciso hacer luego distinciones sobre el ser de la esencia, de la existencia, o de la subsistencia, o de la verdad de la proposición. En efecto, el ser de la esencia, si se lo concibe como verdaderamente distinto de la existencia, no añade nada real a la esencia misma, sino que se diferencia de ella únicamente en el modo como es concebido o significado; por consiguiente, de la misma manera que la esencia de la criatura en cuanto tal, en virtud de su concepto, no expresa algo real que posea el ser actualmente fuera de sus causas, asimismo, el ser de la esencia en cuanto tal, si nos reducimos precisivamente a él [*praecise in illo sistendo*], no expresa el ser actual por el que la esencia quede constituida actualmente fuera de las causas [*extra causas constitutur in actu*]; puesto que, si el ser actualmente de este modo no pertenece a la esencia de la criatura, tampoco podrá pertenecer al ser de su esencia; luego, el ser de la esencia de la criatura en cuanto tal prescinde de suyo del ser actual fuera de las causas, en virtud del cual una cosa es puesta fuera de la nada [*sit extra nihil*], que es lo que significamos con el nombre de ser de existencia actual [*esse existentiae actualis*].

Y, por lo que se refiere al ser de la subsistencia, no sólo es más limitado que el ser de la existencia, ya que éste es común a la sustancia y a los accidentes, mientras que aquél es peculiar de la sustancia; sino que, además, el ser de la sustancia —según doy por supuesto, por lo que luego se ha de probar— es algo distinto del ser de la existencia sustancial de la naturaleza creada y separable del mismo, por el hecho de no constituir a la naturaleza en la razón de entidad actual, que es lo que corresponde a la existencia.

Y el ser de la verdad de la proposición de suyo no es un ser real e intrínseco, sino que es una especie de ser objetivo [*esse quoddam obiectivum*] en el entendimiento que compone, razón por la cual conviene también a las privaciones. [...]

La explicación, por lo tanto, se refiere a la existencia creada. Respecto de ella damos, además, por supuesto que es algo real e intrínseco para la realidad existente, cosa que parece de por sí evidente. En efecto, es en virtud de la existencia por lo que se entiende que una cosa es algo en la realidad [*per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura*]; luego, es preciso que también ella sea algo real [*aliquid reale si*], y que sea íntima, es decir, que se dé intrínsecamente en la realidad misma [*intra ipsam rem existens*]. Porque una cosa no puede ser existente en virtud de alguna denominación extrínseca o de algún ente de razón; de otra suerte, ¿cómo la existencia constituiría al ente real en acto y fuera de la nada?» (pp. 12-13).

#### *La primera sentencia afirma que se distinguen realmente*

n. 3. «Respecto de esta existencia de la criatura hay diversas opiniones. La primera es que la existencia es una realidad distinta de modo totalmente real de la entidad de la esencia de la criatura. Se cree que la opinión de Santo Tomás es ésta y, así entendida, fue seguida por casi todos los antiguos tomistas» (p. 13).

#### *Argumentos manejados:*

n. 4. La existencia, a diferencia de la esencia, conviene a la criatura en virtud de la *causa eficiente*: la criatura sólo existe actualmente [*actu esse*] si ha sido producida [*nisi facta si*], de manera que la existencia se convierte en el primer y principal efecto de la Creación divina —la esencia es esencia existente— y no puede derivarse en modo alguno del contenido de una definición.

n. 5. El ser de la criatura es algo recibido —la criatura no tiene el ser a título ‘irrecepto’ y autosubsistente en virtud de su actualidad, como ocurre con Dios—, de manera que será el *acto de una esencia que lo recibe y limita* al mismo tiempo.

n. 6. Ninguna criatura es simple, sino que toda es un *compuesto* de *existencia y esencia*, es decir, de *acto y potencia*.

n. 7. La composición de materia y forma no es suficiente para dar razón de la existencia, que es una suerte de *acto para el conjunto de la quiddidad*.

#### *La segunda sentencia afirma la distinción modal*

n. 11. «La segunda sentencia es que la existencia creada se distingue, ciertamente, *ex natura rei*, o —según la expresión de otros— formalmente de la esencia cuya existencia es, y que no es una entidad en sentido propio con total distinción real de la entidad de la esencia, sino que es un modo de la misma. Esta opinión se atribuye a Escoto» (p. 19).

Los partidarios de este planteamiento de la distinción entre esencia y existencia se basan en el razonamiento siguiente:

a) es menester distinguir de algún modo entre esencia y existencia, sobre la base de los mismos argumentos manejados por la primera sentencia, pero para establecerla basta recurrir a una distinción *ex natura rei*. En segundo lugar, la existencia es exterior a la esencia de la criatura, luego ha de entenderse como algo *ex natura rei*, formalmente distinto de la naturaleza de la cosa. En tercer lugar, si no se diese esta distinción la criatura sería su propio ser, acto puro.

b) no debe introducirse una distinción mayor a la modal, pues ésta es suficiente para que la existencia se encuentre fuera de la esencia de la cosa, constituyendo con ésta una composición verdadera y real. Además, con esta distinción no se separan mutuamente dos

cosas distintas, pero sí se marca formalmente la escisión, por obra de la potencia divina, de dos extremos separables de la misma cosa.

c) La afirmación de una distinción ulterior aparte de la modal supondría multiplicar las distinciones sin necesidad, lo que debe evitarse siempre en filosofía según el *dictum* nominalista.

#### *La tercera sentencia sólo admite distinción de razón*

n. 12. «La tercera opinión afirma que la esencia y la existencia de la criatura, comparadas con la debida proporción, no se distinguen realmente o *ex natura rei* como dos extremos reales, sino que se distinguen sólo por razón» (p. 20).

Esta *sentencia*, de manifiesta herencia nominalista, ha contado con la defensa de Alejandro de Hales, Auréolo y Durando<sup>1</sup>. Como suele ser habitual en Suárez, éste considera que Fonseca no está en desacuerdo con esta opinión, aunque el jesuita portugués manifieste verbalmente que es partidario de la segunda.

#### *Exposición y aceptación de la tercera sentencia*

n. 13 «Esta tercera opinión se ha de explicar de tal manera que la comparación se haga entre la existencia actual [*actualement existentiam*], a la que llaman ser “en acto ejercido” [*esse in actu exercito*], y la esencia actual existente [*actualement essentiam existentem*]. En este sentido, afirma dicha opinión que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera. Su fundamento consiste brevemente en que una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente real y actual por otra cosa distinta de ella misma, porque, por el hecho mismo de distinguirse un elemento de otro como un ente de otro ente, cada uno posee la condición de ente, como distinto del otro, y, en consecuencia, no es constituido formal e intrínsecamente por él. Mas, dado que la fuerza de este razonamiento y la determinación completa de este problema, con las soluciones de los argumentos, dependen de muchos principios, por lo mismo, para proceder con más distinción y sin la equívocidad de palabras, que me temo sea demasiado frecuente en esta materia, hay que avanzar despacio y explicar cada uno de los puntos en secciones distintas» (p. 21).

iv, n. 1-3. «1. Hemos hablado de la esencia de la criatura en cuanto posible y en cuanto actual y de la clase de distinción que hay entre ellas; nos queda por hablar del ser por el que la esencia queda constituida en acto de modo absolutamente formal.

2. Afirмо, pues, en primer lugar: la esencia real, que es actualmente algo en sí misma distinto de su causa, está intrínsecamente constituida de algún ser real y actual. Esto se deduce con claridad de lo dicho, puesto que toda entidad real está constituida por algún ser real, ya que ente se dice por el ser [*esse*], y ente real por el ser [*esse*] real, luego, cuando una entidad real deja de ser potencial y se convierte en actual, es necesario que esté constituida por algún ser real actual. Además, la esencia actual es, en su género, ente verdadero y actual, que se diferencia ya del ente en potencia; luego es preciso que esté formalmente constituida en tal actualidad por algún ser actual que le haya sido comunicado en virtud de alguna eficiencia.

3. Afirмо, en segundo lugar: esta constitución no se realiza por la composición de una determinada existencia con una determinada entidad, sino por absoluta identidad real. Se prueba, en primer lugar, por lo dicho, ya que la esencia actual se diferencia de sí misma como potencial por su entidad inmediatamente; luego por ella misma posee el ser actual por el que está constituida, etc. En segundo lugar, se explica de la siguiente forma: o la esencia actual se distingue realmente de la existencia, o no. Si no se distingue, es evidente que no tiene ser alguno distinto por el que esté constituida en tal actualidad. Y si, por el contrario, se distingue, entonces también se distingue el ser de la esencia actual del ser actual de la existencia; luego el ser de la esencia actual no se distingue realmente de la esencia actual, porque, de lo contrario, se procedería al infinito; luego, en cualquier sentencia, el ser por el que se constituye la esencia actual en cuanto tal no puede ser realmente distinto de ella misma» (p. 37).

---

<sup>1</sup> Para profundizar en el pensamiento de este último autor, precursor dominico del nominalismo, se recomienda la consulta del libro de S. Rábade, *Guillermo de Okham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC, 1996.

vi, n. 15. «De este nuestro modo de concebir resulta que en una cosa concebida de esta manera, prescindiendo de la entidad actual, hay algo que se considera como totalmente intrínseco y necesario y como el primer constitutivo de esa cosa que se ofrece como objeto a tal concepción; y a esto lo llamamos la esencia de la cosa, porque sin ella no puede ser concebida; y los predicados que se toman de ella se dice que le convienen de un modo absolutamente necesario y esencial, porque ni puede existir ni ser concebida sin ellos, por más que en la realidad no le convengan siempre, sino cuando la cosa existe. Y, desde el ángulo opuesto, negamos que el existir actualmente o el ser entidad actual pertenezca a la esencia, porque puede ser prescindida de dicho concepto, y es posible que de hecho no convenga a la criatura en cuanto se ofrece como objeto a tal concepto» (pp. 63-64).

La distinción en sus varias clases remite a la propiedad trascendental de la «unidad», de la que es determinación contraria y cuyas modalidades contribuye a aclarar. Acerca de las maneras con que desde el tomismo se ha venido explicando la relación entre esencia y existencia, Suárez ofrece las siguientes definiciones en la *Disputación VII, i*, de interés para lo expuesto en la XXXI:

n.1. *Existencia y esencia de la distinción real*: «Es evidente que existe en las cosas una distinción real, la cual suele llamarse, para mayor claridad, distinción entre cosa y cosa, y consiste en que una cosa no sea otra, ni al contrario, pues nos consta la existencia de muchas otras, de las cuales una no es en absoluto la otra. Únicamente debe advertirse que, a veces, las cosas, además de ser distintas de esta manera, no están unidas entre sí, como ocurre en el caso de dos supuestos, o en el de los accidentes que se encuentran en distintos supuestos, o en otros análogos, en los cuales no hay dificultad alguna para conocer la distinción antes indicada, puesto que en ellos no se da ningún vestigio de identidad real. 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 de la forma, en el de la cantidad y la sustancia; entonces es, con frecuencia, muy difícil discernir una distinción real que sea entre cosa y cosa, si es que puede darse en las cosas otra inferior a aquélla» (p. 10).

A su vez, esta distinción puede dividirse en positiva y negativa, según se produzca entre cosas positivas y reales o entre cosas de las cuales una no tiene la realidad de la otra o ambas son privaciones o negaciones.

n. 4 *Si existe y cuál es la distinción de razón*. «En segundo lugar, es cierto que, además de la distinción real, se da una distinción de razón. Tal distinción no radica formal y actualmente en las cosas que llamamos distintas en este sentido, en cuanto existen en sí, sino sólo en cuanto sirven de soporte a nuestros conceptos y reciben de ellos alguna denominación, a la manera como distinguimos, en Dios, un atributo de otro, o al modo como distinguimos de un término la relación de identidad cuando decimos que Pedro es idéntico a sí mismo. Ahora bien, esta distinción suele implicar, a su vez, una doble modalidad: de una parte, cuando no tiene fundamento en la realidad, y entonces se llama “de razón ratiocinante” [*rationis ratiocinantis*], porque nace sólo de una elaboración y operación del entendimiento; de otra parte, cuando tiene fundamento en la realidad y a ésta llaman muchos “de razón razonada” [*rationis ratiocinatae*], aunque tal expresión, así como es muy impropia, también puede resultar equívoca.

Efectivamente, la distinción de razón razonada puede considerarse así llamada por preexistir en la cosa misma antes de que nuestra mente use del ratiocinio, de suerte que sea llamada razonada como en virtud de sí misma y por requerir la razón sólo para ser conocida, no para ser establecida; y se llama distinción de razón, y no real, por el mero hecho de que no es tan grande ni tan evidente, de suyo, como la real, y, por tanto, exige una atenta operación de la razón para ser distinguida. Pero si se explica la significación de esta palabra atendiendo a tal etimología, dicha distinción no es verdaderamente la distinción de razón de que ahora tratamos, sino que coincide con la distinción real, que inmediatamente expondremos.

Así pues, cabe hablar de distinción de razón razonada en otro sentido: es, ciertamente, de razón en cuanto no se encuentra en las cosas de manera actual y formal, sino que se establece o excogita por la propia razón; es razonada, porque no procede exclusivamente de una mera operación de la razón, sino de una ocasión que la cosa misma ofrece, y acerca de la cual la mente razona. Por lo que el fundamento de esta distinción, que se afirma que existe en la realidad, no es una verdad y actual distinción entre aquellas cosas que de este modo se llaman distintas; de lo contrario, no antecedería el fundamento de la distinción, sino la distinción misma; el fundamento debe ser o una eminencia de la cosa misma, a la cual distingue la mente de esta manera —y que muchos suelen llamar distinción virtual—, o una cierta relación a las otras cosas, verdadera y realmente ciertas, con arreglo a las cuales tal distinción es ideada o concebida» (pp. 11-12).

La distinción de razón puede, a su vez, entenderse como intrínseca, cuando no es en sí una verdadera distinción, sino una alumbrada por el entendimiento, a la que no hay que confundir con la tomada de manera extrínseca, a saber, cuando se trata de entes de razón.

n. 8. *Origen de cualquier distinción de razón.*

«Finalmente, por lo dicho se comprende que la distinción de razón propia e intrínseca, de la que hablamos, no existe propia y esencialmente, sino mediante el entendimiento que concibe las cosas de una manera imperfecta, abstracta, confusa e inadecuada. Porque, no existiendo esta distinción en la realidad ni en el objeto conocido, consiste sólo en una cierta denominación por conceptos de la mente y, por tanto, requiere distinción al menos en los mismos conceptos y en la denominación que de ellos se toma. Ahora bien, esta distinción de los conceptos respecto de la cosa, que en sí es absolutamente una, nunca se da sino a causa de la imperfección de los mismos conceptos. Y por ello el entendimiento divino, propiamente, no establece por sí distinción de razón, aunque comprenda la que puede hacer un intelecto finito y que concibe imperfectamente» (pp. 14-15).

*El estatuto intermedio de la distinción modal.* La distinción modal parece ser una suerte de término medio entre la distinción real y la distinción de razón, que nos permite atender a modificaciones sufridas por el ente que no llegan a alcanzar el estatuto de ente real:

n. 16: «[P]ienso que es absolutamente cierto que en las cosas creadas se da alguna distinción actual y según su propia naturaleza, con anterioridad a la operación del entendimiento, y que no es tan grande como la que se da entre dos cosas o entidades totalmente distintas. Dicha distinción puede llamarse, en términos generales, real, ya que existe verdaderamente por parte de la realidad, y no por parte del intelecto —mediante una denominación extrínseca—; sin embargo, para distinguirla de otra mayor distinción real podemos llamarla distinción según la naturaleza de la cosa —aplicándole, por ser más imperfecta, el nombre general ya empleado—, o bien, más propiamente, distinción modal, porque se establece siempre entre alguna cosa y un modo de ser» (p. 22).

n. 20: «Fácilmente se deduce de lo expuesto el sentido y prueba de la conclusión sentada, pues este modo, tal como lo hemos explicado, se distingue actual y realmente de aquella realidad de la cual es modo, según confiesan todos; más aún, muchos la llaman distinción real porque se encuentra en las cosas mismas, como se verá con mayor evidencia al exponer la sección siguiente; pero propiamente este modo no se distingue de aquello de lo cual es modo como una cosa de la otra; luego se distingue con una condición menor, que se llama, con toda propiedad, distinción modal. Se prueba la menor, no sólo porque el modo, considerado en sí mismo y precisivamente, no es propiamente una cosa o entidad, según ha quedado explicado de manera suficiente y, por tanto, no se puede distinguir propiamente como una cosa de la otra, sino también porque este modo incluye tan íntimamente la unión con la cosa de la cual es modo, que no hay potencia alguna que pueda hacerla existir sin ella; luego es indicio de que la unión consiste en cierto modo de identidad; por consiguiente, la distinción que hay entre este modo y la cosa es menor que la existente entre dos cosas» (pp. 27-28).

Suárez se detiene en la secc. II de esta *Disputación VII* en una peculiaridad de las propiedades de la cosa que justifican la distinción modal. Se trata de la nota siguiente: que la separación entre una cosa y otra no sea mutua, de manera que uno de los extremos no pueda sobrevivir sin el otro. A raíz de esta nota, se enfatizan afirmaciones ya apuntadas anteriormente:

n. 6 «[E]s 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. Se confirma porque de esta manera se compara el movimiento local con el móvil, el acto de sentarse con el que se sienta, la acción con el término, y nadie que piense rectamente establece, entre las cosas indicadas, una distinción mayor que la modal» (pp. 41-42).

## **Sección II. «Qué es la esencia de las criaturas antes de ser producida por Dios».**

n. 1. En esta sección se advierte que, sin la intervención de la «producción» divina — *priusquam a Deo fiat*—, ninguna cosa poseería de por sí un verdadero ser real. Los tomistas acusan a Escoto por haber atribuido a las criaturas un cierto ser eterno, que correspondería a su ser conocidas, a pesar de que el mismo Escoto se cuida mucho de señalar que ese ser conocido no es un ser real que les sea intrínseco, sino fundamento de una relación de razón —tampoco para Escoto las esencias de lo creado son nada sin la libre eficiencia de Dios—.

n. 3. Debe ser principio de todo doctor católico la remisión de la esencia de la criatura a la eficiencia divina, dado que Dios es el único ser necesario y sin su eficiencia nada poseería ser real.

n. 6. Entre las objeciones dirigidas a esta afirmación, destaca la última, con la que se advierte que, si la esencia de la criatura en sí misma no es algo real, estaríamos hablando de un ente de razón.

n. 10. «A lo cuarto se responde que la esencia posible de la criatura, que es objeto de la ciencia divina, no es un ente fingido por el entendimiento, sino que es realmente un ente posible y capaz de existencia real [*ens revera possibile et capax realis existentiae*], y que, por tanto, no es un ente de razón [*ens rationis*], sino que está de algún modo comprendido en el ente real. Ya dejamos, en efecto, explicado más arriba que la esencia de la criatura, incluso la no producida, es de alguna manera esencia real. Y con anterioridad, al tratar del concepto de ente, hemos demostrado que, bajo él, no sólo está comprendido lo que existe actualmente [*id quod actu est*], sino lo que es apto para existir [*quod aptum est esse*]» (p. 29).

n. 11. La respuesta a esta objeción repara en al menos dos maneras de atribuir el ser de la esencia: a) el ser de la esencia se atribuye a la criatura en sí misma, aunque no haya sido producida todavía ni exista en acto; en este sentido, la esencia sólo tiene su causa en el entendimiento y b) el ser de la esencia se atribuye a la criatura ya existente, habida cuenta de que esta actualidad la tiene por la creación de un agente. En el segundo sentido, la esencia de la criatura no posee en acto este ser esencial sin mediación de la producción divina.

La entera sección parece trabajar en la dirección siguiente: apoyar el contenido de ser recogido en la esencia real en la eficiencia de la mente divina. Pero no resultaría demasiado difícil encontrar otros textos de Suárez que preconizan la independencia de la verdad de nuestras proposiciones con respecto a esa misma causalidad. Por otra parte, como sabemos por la *DM XII*, *todo lo que es causa en Dios es reductible a una razón concebible por nosotros*:

**DM, XXXI, xii, n. 40:** «[T]ampoco esos enunciados son verdaderos porque sean conocidos por Dios, sino que más bien son conocidos precisamente porque son verdaderos, de lo contrario sería imposible dar razón alguna de por qué Dios conocía necesariamente que eran verdaderos; en efecto, si su verdad proviniese de Dios mismo, esto acontecería mediante la voluntad de Dios; luego, no se originaría por necesidad, sino voluntariamente. Además, porque respecto de estos enunciados, el entendimiento divino está en la relación de meramente especulativo, no de operativo; ahora bien, el entendimiento especulativo supone la verdad de su objeto, no la produce» (p. 178)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Salta a la vista el contraste con algún texto de Descartes como el siguiente: «Cuando se considera con atención la inmensidad de Dios, se ve con evidencia que no puede haber nada que no dependa de Él; y no sólo todo lo que subsiste, sino todo orden, ley o criterio de bondad y verdad, de Él dependen. Si no fuera así (como hace un momento decíamos), no habría sido del todo indiferente al crear las cosas que ha creado. Pues si algún criterio de bondad hubiera precedido a su preordenación, le hubiese determinado, entonces, a hacer lo mejor. Mas sucede lo contrario: que, como se ha determinado a hacer las cosas que hay en el mundo, por esa razón (como el Génesis dice) *son muy buenas*: es decir, que la razón de que sean buenas depende de que ha querido hacerlas así» (*Medit. Metaf.*, «Resp. a las sextas objeciones», 8., trad. de V. Peña). El estudio suareciano de las causas parece avanzar en dirección opuesta al cartesiano: en Suárez el operador causa encuentra la manera de someter al Ente divino, en la medida en que ‘causa’ es reductible a ‘razón’; en Descartes el mismo operador avanza implacable en su designio de dar razón de todas las cosas, pero encuentra a su paso un obstáculo infranqueable. Cuando se dice lo siguiente: «No hay cosa alguna existente cuya causa de existir no

El siguiente pasaje de la misma sección abunda en la misma tesis:

n. 46: «Porque el ejemplar divino mismo tuvo esta necesidad de representar al hombre como animal racional, sin haberlo podido representar en otra esencia, lo cual no se deriva de ninguna razón más que de que el hombre no puede ser de otra esencia, ya que, por el hecho mismo de que sea una cosa de otra esencia, ya no es hombre; luego esta necesidad proviene del objeto mismo y no del ejemplar divino; por consiguiente, queda siempre en pie la dificultad aludida, a saber, cómo, si ese objeto no es nada en sí, puede tener de por sí tal conexión de lo predicados que de algún modo sea el fundamento de tal ciencia, y de tal verdad, y de tal ejemplar» (p. 184; *cf.* DM, I, iv, 21).

**J.P. Coujou, «La genealogía de una ontología de la esencia», Introducción del traductor francés a F. Suárez, *Disputa metafísica XXXI*, Paris, Vrin, 1999, p. 29:** «[L]a cópula *est* remite a la intemporalidad de una relación entre dos extremos, hecha abstracción de toda afirmación o negación de estos últimos. Nos las habemos, pues, con una verdad eterna. El objeto de la cópula *est*, habida cuenta de que hace abstracción de la existencia, no es atribuir a los términos de la proposición o a los extremos una realidad en acto, lo que viene a decir que esta última, contrariamente a la primera perspectiva [que la cópula designe una duración real o en acto], no es una condición necesaria para la posición de la verdad. Decir que el hombre es un animal, poniendo entre paréntesis la dimensión temporal, explica Suárez, implica la afirmación de la naturaleza del hombre. La existencia del hombre es indisoluble de la animalidad. Esta proposición es, pues, desde este punto de vista, eterna, puesto que la verdad que enuncia excede toda relación temporal con la existencia. Decir que el hombre es un animal racional viene a atribuir al ente finito, que es el hombre, una esencia real, ya sea este *ente real* real o posible. Esta atribución es, por consiguiente, indiferente a la realidad o a la posibilidad del sujeto de atribución. La verdad eterna enuncia, entonces, conexiones necesarias elaboradas a partir de realidades posibles o esencias reales».

### **Sección III. «Cómo y en qué se diferencian en las criaturas el ente en potencia y en acto, o la esencia en potencia y en acto».**

n. 2. *Qué es la potencia objetiva.* Algunos han pensado que el ente en potencia constituye un modo positivo de ser, si bien mínimo e imperfecto en comparación con el estado en que las cosas son en acto. A esa realidad positiva de la potencia se la llama «potencia objetiva», cuya autoría se atribuye a Escoto, a pesar de que éste lo niega expresamente en la *Ordinario*, dist. 12.

n. 5. *Qué añade la esencia acto a la esencia en potencia.* Si se dice que la existencia añade algo a la esencia, esa adición no puede ser real, sino en cualquier caso de razón, pues la esencia, antes de la eficiencia divina que le confiere el ser, no es propiamente nada ni, por tanto, puede recibir contenido existencial alguno. Cuando el tomismo se refiere a la existencia como un contenido real que sobreviene a la esencia, en realidad está pensando en la esencia en acto, no en la esencia en potencia, que por sí misma no es nada ni tampoco puede recibirlo:

«[S]i nos referimos a la esencia en acto, no puede decirse en modo alguno, según esta sentencia, que la esencia existente añade la existencia sobre la esencia en acto, puesto que la esencia que es ente en acto incluye formal e intrínsecamente la existencia; por ella, en efecto, queda constituido como ente en acto y se distingue, de acuerdo con esta sentencia, según queda explicado. Por eso se valen con más frecuencia de este modo de hablar los autores que piensan que la existencia se distingue realmente de la esencia de la criatura, como se echa de ver por los que citamos más arriba, entre los cuales Egidio Romano dice, en el *Quodl.* I, q. 7, *que la existencia se imprime a la esencia cuando es creada y convertida en existente.* Esta afirmación, si se la entiende de la esencia en potencia tal como era, o mejor era pensada antes de la eficiencia divina, o es totalmente falsa, o completamente impropia y metafórica, pues ¿cómo puede imprimirse un acto a lo que no es nada? El acto, en

---

pueda ser indagada. Pues del mismo Dios puede eso indagarse; no porque necesite causa alguna para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón [*causa sive ratio*] de que no la necesite» (*op. cit.*, «Resp. a las segundas objeciones», «Axioma I»), en realidad se está indicando que nuestro concepto de eficiencia queda rebasado y sobrepujado infinitamente por la causa que es Dios; *cf.* V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, PUF, 2002.

efecto, no se imprime más que a una potencia receptiva, y la esencia bajo esta consideración no está en potencia receptiva, sino en potencia meramente objetiva. Por consiguiente, para que esa expresión y otras semejantes tengan algún sentido verdadero, de acuerdo con la opinión anterior, hay que entenderlas de la esencia en acto, la cual, comparada con la existencia, es potencia receptiva de ella, pero no es esencia actual más que en cuanto recibe actualmente el acto de ser» (pp. 34-35).

n. 6. «[C]ualquier entidad actual se diferencia formal, inmediata y precisivamente del ente en potencia por aquello precisamente por lo que es entidad actual en su género y deja de ser potencial; mas la esencia actual se diferencia de la esencia en potencia por el ser de la esencia, como es de por sí evidente, sin que se diferencie formal y precisivamente por la existencia, sino por aquella actualidad que tiene en sí distinta de la existencia, puesto que no poseía dicha actualidad mientras estaba en potencia; luego, además, porque según esa entidad actual, está en potencia receptiva de la existencia, potencia en que no estaba en cuanto considerada en sola potencia objetiva» (p. 35).

Si se examina el significado de la esencia en potencia y en acto frente a la existencia en las mismas condiciones, se apreciará que entre la *esencia en acto* y la *existencia en acto* no hay diferencia real alguna, pues se trata de dos estados o momentos de una misma entidad:

n. 7. «Se explica y corrobora más esto: en efecto, si la esencia y la existencia son realidades diversas, igual que la esencia puede estar en potencia y en acto, de la misma manera la existencia creada está en potencia y en acto; y del mismo modo que la esencia no puede ser actual si no está unida con la existencia, igualmente tampoco la existencia puede ser actual a no ser unida con la esencia; sin embargo, la existencia actual no se distingue formal e intrínsecamente de sí misma como potencial por la esencia, sino por la propia entidad actual que no poseía en acto mientras estaba en potencia; luego lo mismo sucede con la esencia, si se la compara consigo misma en potencia según la actualidad precisa de la esencia. De modo semejante, no sólo podemos concebir a la esencia precisivamente y a la existencia precisivamente como en potencia y como en acto, sino que podemos concebir también, como es de por sí evidente, el compuesto total de esencia y existencia; ahora bien, este ente en acto no se distingue adecuadamente de sí mismo en potencia por añadir la existencia a la esencia, puesto que en ambos estados incluye la existencia de modo proporcionado, sino que se diferencia por toda su entidad adecuada, concretamente porque, mientras está en acto, tiene la actualidad de la esencia y de la existencia y, mientras está en potencia, no tiene ninguna de ellas» (pp. 35-36).

n. 8. «Resulta, pues, universalmente verdadero el segundo principio propuesto anteriormente, es decir, que el ente en acto y el ente en potencia se distinguen formalmente de modo inmediato como ente y no ente, y no como si un ente se añadiera a otro ente. Y, en consecuencia, es también verdad que la esencia, en cuanto ente actual, se distingue inmediatamente de la esencia en potencia por su propia entidad actual, bien exija otra entidad u otro modo para poseerla, bien no, puesto que para la esencia en acto vale la misma razón que para cualquier ente en acto. Por eso, para expresarnos formalmente y al margen de cualquier opinión, no hay que decir que la esencia actual se distingue de la potencial porque posee la existencia; ya que, aunque también pudiese verificarse esto, sea formal y próximamente, sea radical y remotamente, según las diversas opiniones, sin embargo, de modo formalísimo e inmediato en cualquier sentencia, la esencia actual se separa de la potencial por su propia entidad actual que posee en concepto de esencia real» (p. 36).

Así, pues, Suárez subraya lo siguiente: es viable y seguramente necesario distinguir entre esencia y existencia en el ser creado recurriendo a la pareja potencia/acto, pero esa distinción requiere que la *esencia* se entienda ya como una *cierta actualidad*, pues sólo entonces es *apta para existir*. En Aristóteles la afirmación según la cual desde el acto se conoce la potencia (*Met.*, IX 9) es válida fundamentalmente en el campo de la geometría —el teorema de la igualdad de los ángulos de un triángulo a dos rectos es obra de un pensamiento que construye figuras—, pero en el orden físico es la potencia la que nos da la pista del acto hacia el que se dirige. Frente a ello, en Suárez el concepto de ente está cargado de ser, de acto de ser, esto es, de existencia, desde el momento de su concepción noética, aunque por el momento no se trate más que de una existencia posible. El espacio griego de las naturalezas y *quiddidades* recogidas en sus respectivas definiciones se sustituye progresivamente por el espacio a la medida —nunca mejor dicho— de un entendimiento que sepa captar el *mathema* de aquéllas: de la razón de realidad proviene la potencia de ser o,



si se prefiere, nada que no haya sido aceptado bajo el concepto de ente tiene posibilidades para llegar a existir.

**Sección IV. «Si la esencia de la criatura se constituye como esencia actual en virtud de un ser real indistinto de ella misma, que posee el nombre y la naturaleza de existencia».**

n. 2. *Primera afirmación.* La esencia real está constituida intrínsecamente por algún ser real y actual, que debe haberle sido comunicado por alguna causa eficiente.

n. 3. *Segunda afirmación.* La constitución actual de la esencia real no se produce por composición con alguna otra cosa, sino por identidad real consigo misma.

n. 4. *Tercera afirmación.* Lo que se califica como estado actual de la esencia es lo entendido bajo el término existencia, algo que niegan quienes opinan que hay una distinción real entre esencia y existencia.

*Argumentos a favor de esta afirmación.*

a) *La esencia es, sin necesidad de recurrir a ningún aditamento.*

«Hay varios modos de probar esta aserción. Primero, porque este ser considerado precisivamente basta para la verdad de esta proposición de segundo adyacente, *la esencia es*; luego ese ser es verdadera existencia. La consecuencia es clara, en efecto, según la significación ordinaria y la concepción de los hombres, el *es* de segundo adyacente no está desvinculado del tiempo, sino que significa existir actualmente en la realidad, cosa que entendemos todos por el nombre de existencia o por el ser de la existencia. Se objetará que respecto de la esencia actual se dice siempre con verdad que *es*, pero que no se dice formalmente a causa de la actualidad de la esencia, o a causa del ser por el que está constituido formalmente en tal actualidad, sino porque nunca posee este ser sin la existencia, aunque se trate de una existencia distinta de tal ser o de la actualidad de la esencia. Mas contra esta respuesta se prueba el antecedente del argumento propuesto, porque la esencia es ente en acto y se distingue del ente en potencia por este ser de la esencia actual considerado formal y precisivamente; luego tal existencia existe en virtud de dicho ser; es, pues, legítima la inferencia: es un ente en acto; por consiguiente, es, puesto que ser un ente en acto no disminuye la razón de ente que incluye el verbo *es*. Por tanto, aunque concedamos que este ser de la esencia actual depende como de condición necesaria de un término o acto ulterior, o de algo semejante, sin embargo, ese mismo ser constituirá formalmente el ente en acto y lo distinguirá del ente en potencia» (p. 38).

b) *La esencia actual cuenta por sí misma con todas las notas asociadas a la existencia.*

n. 5. Los atributos de la existencia están contenidos ya en la esencia actual: a) el ser de la esencia actual en las criaturas no es eterno, sino temporal; b) el ser esencial de la criatura es contingente, de manera que no tenía ese ser antes de ser producida y puede quedar privada de él después de poseerlo y c) no hay nota propia del ser de la existencia que no convenga al ser de la esencia.

c) *La razón propia de la existencia explica esta afirmación.*

n. 6. Si se entiende por existencia el quedar una entidad constituida *fuera de sus causas* [*extra causas*] —la *aitiología* de Suárez permite que las causas, que en el fondo se entienden como razones, *causen* como lo haría un *concepto*—, la constitución actual de la esencia coincide con las notas que la existencia trae consigo, esto es, la esencia —la razón de esencia— es la verdadera y única causa de la existencia:

«[E]l ser de la existencia no es más que aquel ser por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas, dejando de ser nada y comenzando a ser algo; mas esto mismo es el ser por el que una cosa se constituye formal e inmediatamente en la actualidad de la esencia; luego, es el verdadero ser de la existencia. [...]

La proposición menor, es decir, que el ser por el que se entiende intrínseca e inmediatamente que una esencia posible se convierte en esencia actual, constituya a la esencia fuera de las causas o de la nada, es casi una proposición evidente por sus términos, puesto que en virtud de ese ser es algo en acto. Queda también demostrada por los principios sentados, puesto que se demostró que es en virtud de este ser por lo que la esencia queda formalmente constituida fuera de la posibilidad que poseía desde la eternidad, según nuestro modo de concebir, puesto que ser educido de la posibilidad [*educi a possibilitate*], por así decirlo, y ser constituido fuera de las causas [*extra causas constitui*] es lo mismo» (p. 40-41).

## **Sección V. «Si además del ser real de la esencia actual, es necesario otro ser, en virtud del cual las cosas existan formal y actualmente».**

*Se explica la función de la existencia*

n. 1. Se admite, por lo general, que la existencia «es aquello por lo que una cosa es formal e intrínsecamente existente en acto» (p. 42).

Quienes sostienen una diferencia real entre esencia y existencia, como si se tratara de potencia y acto, han de admitir que ese mismo compuesto depende intrínsecamente de manera formal de la entidad de la existencia e intrínsecamente, si bien en sentido material, de la entidad de la esencia.

n. 2. La existencia de la cosa creada, imperfecta e incompleta en su ser, requiere que tanto su esencia como su existencia tengan una causa intrínseca o extrínseca.

*Nudo del problema.*

n. 3. Algunos, a pesar de reconocer que la esencia actual incluye de manera intrínseca el ser de la existencia, se niegan a emplear las posibilidades de contracción de la esencia y juzgan necesario que ésta cuente con una actualidad ulterior distinta, a la que dan el nombre de existencia.

n. 4. Suárez reconoce tras esta postura la confusión de la *existencia* propiamente dicha con el modo de la *subsistencia* o de la *inherencia* que la esencia real puede requerir cuando existe en tanto que sustancia o accidente. Pero una *modalidad de la existencia* no coincide exactamente con el *ser de la existencia*, intrínseco a la cosa. Por el contrario, se trata de una determinación o expresión ulterior, que no esclarece cuál es el fundamento de la existencia.

n. 6. Esta confusión es bastante perjudicial para el examen de la existencia de lo creado, por diversas razones: a) se trata de un *abuso terminológico*, pues no es legítimo considerar como ser de la existencia todo lo imprescindible para que la identidad actual de una cosa se conserve, sino más bien aquello por lo que tal entidad se constituye fuera de sus causas (la entidad actual de la esencia sustancial no puede existir sin la subsistencia, pero no la sustancia no le debe a la subsistencia el estar fuera de sus causas, sino que hay una razón anterior a esa modalidad de ser); b) no llamamos al sujeto de un accidente existencia del accidente, ni a la materia existencia de la forma ni a la forma existencia de la materia, pues ninguno de ellos es *constitutivo formal* de la esencia; c) suprimida la subsistencia, en el plano sobrenatural se conserva la naturaleza existente, como muestra el misterio de la Encarnación; d) la subsistencia y la inherencia ilustran únicamente dos *modos de la naturaleza existente*.

### *Una diferencia determinante entre subsistencia y existencia.*

n. 13. «En esto se descubre una diferencia manifiesta entre la subsistencia y esa existencia a la que se piensa ficticiamente como diversa de la esencia actual; porque, respecto de la subsistencia, podemos explicar fácilmente el efecto formal por el que es necesaria; no se la pone, en efecto, para constituir la naturaleza sustancial en la razón de ente en acto, sino para que complete y termine su entidad y de tal manera la convierta en existente en sí y por sí y como en autosuficiente para sustentar intrínsecamente su propio ser, que quede convertida en incapaz de una subsistencia ajena o de la unión con ella para ser sustentada por ella en su ser; lo mismo que, desde otro punto de vista, en la forma accidental se explica también fácilmente el efecto cuasi formal que tiene la inherencia en la esencia de la forma accidental, el cual no consiste en constituir la razón de ente en acto, sino en unirla a algo por lo que sea sustentada. En cambio, de la existencia no es posible explicar qué efecto formal tiene sobre la esencia si no es constituir la razón de ente en acto, y, sin embargo, este efecto no puede derivarse formal e intrínsecamente de una existencia que sea entidad distinta del ente mismo o de la esencia misma que se constituye en acto» (pp. 49-50).

### **Sección VI. «Distinción que puede darse o concebirse entre la esencia y la existencia creadas».**

#### *Se excluye la distinción real entre la esencia actual y la existencia*

Suárez estima que los análisis precedentes justifican pronunciarse acerca de las opiniones referidas en la sección primera, de suerte que sea la distinción de razón la única en condiciones de formular la verdadera relación entre esencia y existencia en el ente creado. Ello comporta afirmar lo siguiente:

- a) la esencia creada constituida fuera de las causas no se distingue realmente de la existencia.
- b) Se examina la existencia, no la subsistencia o inherencia con que se manifieste un ente.
- c) Aristóteles ya afirmó en su *Metafísica* (IV 2, 1003 b26ss.) que las expresiones «un hombre», «un hombre que es» y «hombre» no patentizan nada distinto la una de la otra, en lo que encuentra Suárez la constatación de la tesis que enuncia que el ente existente no añade nada a la realidad o esencia actual.

n. 2. «Pero se demuestra principalmente por razón, ya que una entidad tal, añadida a la esencia actual, ni puede conferirle formalmente la actualidad primera —por así decirlo— o la razón primera de ente en acto, por la que se separa y distingue del ente en potencia, ni puede, tampoco, ser necesaria bajo alguna razón de causa, propia o reductivamente, para que la esencia posea su entidad actual de esencia; luego no hay razón ninguna de inventar una entidad distinta de este tipo. La consecuencia es evidente por la enumeración suficiente de las partes, porque hasta ahora no se ha ideado, ni puede, sin duda, idearse otra función propia de tal entidad. Por lo que se refiere al primer miembro de la división propuesta, no sólo es admitido por todos los autores, incluso por aquellos que distinguen realmente la existencia de la esencia, sino que es de todo punto evidente casi por la misma explicación de los términos, suficientemente expuesta ya en los supuestos sentados; en contradictorio, en efecto, que una entidad se constituya en el ser de entidad por algo que se distinga de ella» (pp. 52-53).

n. 7. Los defensores de una composición real entre esencia y existencia no advierten suficientemente la distancia que media entre la «potencia objetiva» —la esencia de la criatura antes de ser producida— y la «esencia real» que se piensa con precisión de la existencia actual. Como se indicó a propósito de la *DM*, II, iv, la esencia real ya cuenta con algún grado de ser actual:

«[A]unque pueda decirse que la esencia de la criatura, antes de ser producida, está por su parte en pura potencia objetiva, con todo, esa esencia, en cuanto es ya entidad actual debido a la producción de su causa, no es en sí misma y por parte suya pura potencia en orden al ser, sino que tiene intrínseca y absolutamente

identificado un ser real y actual, ser que es verdadera existencia, ya que constituye formal e intrínsecamente a la entidad fuera de su causa, puntos todos que fueron probados con anterioridad; luego se afirma sin ningún fundamento que esa entidad depende, para existir, de otro acto formal y distinto. Sobre todo, porque los argumentos con que suele probarse la necesidad de una existencia distinta se fundan todos en que el ser en acto no pertenece a la esencia de la criatura» (pp. 56-57).

*Se excluye la distinción modal entre la esencia actual y la existencia*

n. 9. «[S]i la esencia, en cuanto es ente en acto, se distinguiera realmente del ser por el que se constituye primaria e intrínsecamente en tal actualidad, igual que una cosa se distingue de su modo, la esencia concebida precisivamente y como distinta de dicho modo sería verdadero ente en acto; luego, en cuanto es una entidad tal, no podría estar intrínsecamente constituida en esa entidad actual por dicho modo, o sea, por un ser distinto, sino que más bien compondría con él una tercera realidad compuesta. Porque de las cosas que se distinguen realmente como un ente y el modo resulta el compuesto real y en los que se resuelve, de tal manera se comparan necesariamente entre sí que el uno no compone ni constituye intrínsecamente al otro [...]; luego un modo de tal naturaleza, realmente distinto, no puede ser el ser real y primero e intrínseco que constituya la entidad actual de la esencia misma; luego el ser por el que está así constituida, sea el que sea, no puede ser realmente distinto de la entidad misma de la esencia actual» (pp. 58-59).

*Cómo se distinguen la esencia y la existencia.*

n. 13-14. Ningún ente distinto de Dios tiene por sí su entidad, pues todos se basan en la eficiencia divina: «sólo Dios tiene el existir [actualmente] en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro; mientras que la criatura no posee el existir actualmente en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro» (pp. 62-63).

n. 15. La capacidad precisiva de nuestro entendimiento, que le permite separar lo que en realidad no está separado, es la condición necesaria para poder concebir las criaturas haciendo abstracción de su existencia actual. En efecto, dado que el ente finito no existe necesariamente, sino con razón de contingencia, no hay contradicción alguna en la precisión de su existencia actual, que recorta y aísla, por así decir, el primer constitutivo intrínseco y necesario a esa cosa concebida, a saber, la esencia. Bien diferente es el caso de Dios, pues al tratarse de un ser necesario por sí mismo, nuestro entendimiento no puede pensarlo bajo la razón de potencia alguna. En efecto, existir en acto pertenece a su esencia de manera necesaria, sea el que sea el concepto objetivo que se tenga de la divinidad.

*n. 23. Explicación del autor.*

«Hay, pues, que afirmar que la esencia y la existencia son la misma realidad, pero que se la concibe bajo la razón de esencia, en cuanto por razón de ella la realidad se constituye bajo un género y especie determinados. Pues la esencia, como explicamos antes, disp. II, sec. 4, es aquello por lo que algo se constituye primariamente dentro del ámbito de la entidad real, en cuanto se distingue del ente ficticio, y en cada ente particular se llama esencia a aquello por virtud de lo cual se constituye en un grado y orden determinado de entes. [...]

Por esta razón suele significarse la esencia con el nombre de quiddidad, por ser ella la que se explica mediante la definición, o mediante alguna descripción por la que explicamos qué es la cosa o de qué naturaleza es. Y, por el contrario, esta misma realidad es concebida bajo la razón de existencia, en cuanto es la razón de ser en la realidad y fuera de las causas. En efecto, puesto que la esencia de la criatura no posee necesariamente por su propia virtud el ser entidad actual, por eso, cuando recibe su entidad, concebimos que hay en ella algo que es la razón formal de ser fuera de las causas; y a esto lo denominamos existencia bajo dicha razón, y, aunque realmente no sea una cosa distinta de la entidad misma de la esencia, sin embargo, la concebimos bajo una razón y descripción distinta, lo cual basta para una distinción de razón. Y el fundamento de esta distinción está en que las cosas creadas no tienen el ser de por sí y pueden a veces no existir. De esto resulta, en efecto, que nosotros concebimos la esencia de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto, indiferencia que no es por modo de abstracción negativa, sino precisiva; y por eso, aunque nosotros concebimos en absoluto la razón de esencia también en el ente en potencia, sin embargo, comprendemos que existe en mayor grado en el ente en acto, por más que en él prescindamos de la actualidad misma del existir todo aquello que le conviene necesaria y especialmente; y, de este modo, a la esencia bajo la razón de esencia

la concebimos como potencia, y a la existencia como su acto. Este es el motivo, pues, de afirmar que esta distinción de razón tiene algún fundamento en la realidad [*habere in re aliquod fundamentum*], el cual no es ninguna distinción actual que se dé en la realidad, sino la imperfección de la criatura, que, por el hecho mismo de no tener el ser por sí y de poder recibirlo de otro, da ocasión a esta concepción nuestra» (pp. 71-72).

n. 24. Suárez compara lo que la existencia supone para la esencia con el efecto que la «blancura» tiene para «lo blanco en cuanto es blanco», de manera que así como la blancura constituye formalmente a lo blanco —es *de esencia* de lo blanco [*de essentia albi*]—, también la existencia es de esencia de la criatura [*de essentia creaturæ*] en tanto que cosa creada. No es baladí que el ejemplo propuesto sea el de una «cualidad» —la blancura (existencia) de lo blanco (esencia)—, pues lo que aquí se está entendiendo por existir no es más —lo sabemos desde la *DM*, II— que una manifestación o expresión, más o menos desvaída o vívida, de la *quidditas*, una *qualitas* ontológica<sup>3</sup> (vd. textos complementarios sobre la recepción de la «aptitud existencial de la esencia» en la *Metafísica* posterior a Suárez).

No quiere decirse con ello que la existencia de la criatura le pertenezca de manera necesaria, sino que el aspecto de la existencia va de suyo con el hecho de contar ya, de una vez por todas y a pesar de requerir la intervención eficiente de Dios, con una esencia real:

«Sin embargo, hay que evitar un equívoco en la expresión «de esencia»; porque, según decía al principio de esta sección, a veces el tener el ser por esencia significa el tenerlo por sí y no de otro, en el sentido en que ninguna criatura, aunque exista actualmente, tiene el ser por su esencia; pero ahora no nos expresamos en este sentido, sino en cuanto se dice que es de esencia aquello que es el constitutivo primero y formal de una cosa, como la blancura es de esencia de lo blanco en cuanto tal, aunque no la tenga por sí, sino recibida de otro. En este sentido, pues, se puede decir con verdad que la existencia es de esencia de la criatura constituida en acto o creada, en cuanto es tal» (p. 72).

## Sección VII. «Noción de la existencia de la criatura».

La noción de existencia tiene el mismo carácter trascendental de la noción de ser, estatuto que no reconocen quienes tienden —de la mano de la distinción real o modal entre esencia y existencia— a colocar la existencia bajo la razón del ‘cuando’ o de la ‘cantidad’, en la estela de su reducción aviceniana al accidente. Será beneficioso imaginar la existencia como cierta «tautología de la esencia» —la esencia parece añadirse a sí misma en su totalidad, volverse sobre sí misma—, en la que, eso sí, ésta es puesta fuera de sus causas, pero sin tener que salir al exterior de su concepto:

n. 5. *Respuesta a una objeción*. «Así, pues, los argumentos propuestos explican perfectamente cómo la existencia actual no puede añadir una realidad o modo real sobre la entidad completa de la esencia individual, en cuanto es una sustancia creada y absolutamente completa, y colocada directamente bajo la especie última en el predicamento de la sustancia. Porque las realidades singulares existen esencial y primariamente; luego una realidad existente en acto no añade realidad alguna sobre la sustancia completa individual puesta en un predicamento. [...]

De aquí resulta necesariamente que, al existir en acto ella misma, no añade una nueva realidad, o un nuevo modo sobre sí misma totalmente considerada en cuanto existe posiblemente, de suerte que se trate de la adición de una realidad o modo actual sobre otra realidad actual, sino que más bien se añade a sí misma toda [*addit potius seipsam totam*], por así decirlo; puesto que, mientras que sólo estaba en potencia, no era nada; y cuando existe en acto, es toda ella algo» (pp. 76-77).

No se sostiene, por lo afirmado con anterioridad y en virtud de la coextensión trascendental entre la existencia y el ser, que la existencia pueda reducirse a un mero accidente de la esencia, en la línea aviceniana.

---

<sup>3</sup> A pesar de la inequívoca distinción entre sustancia primera y sustancia segunda, Aristóteles ya había defendido la asociación entre la esencia, naturaleza o *quidditas* de una cosa con la *cualidad*, no sin diferenciar antes expresamente el cual de ‘lo blanco’ del cual de la ‘especie’ y el ‘género’; vd. *Cat.*, 5, 3 b10ss. y *Met.*, V 14, 1020 a33-1020 b1.

n. 8. *Por qué Aristóteles quiso que la cuestión 'si existe' fuera distinta de la cuestión 'qué es'.*

«En este sentido resulta obvio comprender cómo distinguió Aristóteles una doble cuestión si es [*an sit*], de la esencia, que es lo que se investiga mediante la cuestión qué es [*quid sit*]. Pero ésta es una deducción nula, porque Aristóteles no sólo distinguió estas cuestiones en el ente creado, sino en el ente absoluto; y nosotros respecto de Dios preguntamos distintamente si existe [*an sit*] y lo que es [*quid sit*]; por consiguiente, para esto basta la distinción de razón. Pero, en cuanto a esto, entre Dios y las criaturas hay la diferencia de que estas cuestiones en Dios sólo se distinguen desde nuestro modo de concebir la relación o conexión del predicado con el sujeto, a saber, confusa o distintamente; pues nosotros, a veces, concebimos que algún predicado conviene a algún sujeto sin concebir distintamente cómo le conviene, si esencialmente de modo primario o secundario, o si accidentalmente; y, por eso, respecto de Dios podemos conocer primeramente que existe y tener dudas sobre cómo le conviene el existir y sobre si pertenece a su esencia. Y por este motivo distinguimos las cuestiones si existe y qué es Dios, aunque en la realidad el existir mismo pertenezca a la quiddidad de Dios. En las criaturas, en cambio, hay un fundamento mayor para distinguir estas cuestiones, si la cuestión si existe se plantea sobre la existencia actual. En efecto, el sentido de la cuestión si una cosa existe puede ser doble. Uno, a ver si existe actualmente [*an actualiter existat*]; otro, a ver si es un verdadero ser real que pueda existir [*an sit rerum reale ens, quod esse possit*]. En este último sentido, la cuestión si existe no se distingue, en realidad, de la cuestión qué es, a no ser como la cuestión común respecto de la particular, puesto que el ser considerado en potencia, o sea, el ente en cuanto expresa lo que es capaz de existir, es un predicado esencial o de la quiddidad de la criatura, según se demostró con anterioridad, por más que, por ser trascendental, no se ponga en la definición de las cosas, como dijo Aristóteles, lib. VIII de la *Metafísica*, texto 19, porque está incluido en todos, tanto en los géneros como en las diferencias» (pp. 78-79).

### **Sección XIII. «De qué clase es la composición de esencia y existencia, o qué clase de composición pertenece al concepto de ente creado».**

Si se hace recuento del modo en que los estudiosos de Aristóteles han venido considerando la relación de esencia y existencia, predomina su planteamiento como una composición [*compositio*] comparable a la de materia y forma, basado a su vez en la distinción potencia/acto que se reconoce en aquéllas. Pero, si la distinción entre ambas es meramente de razón, todo discurso acerca de su presunta composición deberá entenderse por analogía o transposición. Suárez enumera las diferencias observadas entre el compuesto hilemórfico y el «compuesto metafísico» que reconoce en todo ente real la combinación de esencia y existencia:

n. 7. «Mas, de acuerdo con nuestra sentencia, hay que decir que la composición de existencia y esencia sólo analógicamente se llama composición, porque no es una composición real, sino de razón; en efecto, la composición real no se da más que entre extremos distintos en la realidad, según demostramos; luego la composición de ellos no puede ser real. Y del mismo modo que el ente de razón no es ente más que analógicamente, y casi sólo de nombre, así esta composición no tiene conveniencia unívoca con la composición real, por ejemplo, de materia y forma, sino que guarda sólo proporción análoga. Y ésta es la diferencia primera y casi genérica entre la composición y la que es de materia y forma. Mas con ésta está unida otra diferencia, la cual tiene que ver con el caso presente: que la composición de materia y forma sólo se da en los cuerpos y en las cosas sensibles; en cambio, esta de existencia y de esencia es común a todos los entes creados que son entes en acto; por eso aquella composición es física, porque no abstrae de la materia según el ser; ésta, por el contrario, es metafísica, porque abstrae y es común a los entes inmateriales» (p. 191).

n. 9. *La composición entre esencia y existencia es exclusivamente de razón.*

«Se responde que esta composición de existencia y esencia de tal modo es de razón, que no es fingida por el entendimiento con absoluta gratuidad [*non ab intellectu mere gratis conficta est*], sino que tiene algún fundamento en la realidad [*in re habeat aliquod fundamentum*]. Por consiguiente, se dice que esta composición pertenece al concepto de ente creado, no en cuanto recibe su compleción del entendimiento o es pensada por él, sino según el fundamento que tiene en el ente creado mismo; y este fundamento no es otro sino que la criatura no tiene de por sí el existir actualmente, sino que únicamente es un ente potencial que puede participar de otro el ser; en efecto, de aquí resulta que la esencia de la criatura es concebida por nosotros como algo potencial, y la existencia como un modo o acto por el que tal esencia se constituye como ente en acto. Y en este sentido se

comprende perfectamente cómo esta composición pertenece a la esencia del ente creado, puesto que a su esencia corresponde el no tener el ser de por sí, sino sólo el poder participarlo de otro. Y digo que corresponde a su esencia si al ente creado se lo toma como ente en acto, porque, si se lo considera en potencia, no podrá corresponder a su esencia el ser compuesto de este modo, porque en ello se encierra contradicción; sino que corresponderá a su esencia el ser apto para existir con tal composición y no de otra manera, quedando con eso completa la razón propia de ente creado en acto y en potencia, la cual, principalmente, pretendíamos explicar en toda esta disputación» (p. 192).

**Cfr. DM, L «El ‘cuando’ y las duraciones en general», xii, 15:** «La existencia como existencia le corresponde al ente como tal y es a partir de su razón intrínseca, ya sea en potencia, ya sea en acto, en cuanto ha sido asumido como ente [*existentia ut existentia correspondet enti ut sic, estque de intrinseca ratione eius, vel in potentia, vel in actu, prout sumptum fuerit ens*]

n. 21. Quienes investigan cuál de las dos es más perfecta, si la esencia o la existencia, están pensando aún en una distinción real entre ambas.

«Pues algunos piensan que en toda realidad la existencia es más perfecta que la esencia, por ser tal la actualidad de aquélla, que sin ella la esencia no tendría perfección alguna. Por eso dijo Santo Tomás, I, q. 4, a. 1, ad 3, *que el ser mismo es lo más perfecto de todas las cosas, puesto que a todas se compara como acto*, ya que nada tiene actualidad a no ser en cuanto es» (p. 202).

#### **Sección XIV. «Si pertenece al concepto de ente creado la actual dependencia y subordinación o sujeción respecto del ser primero e increado».**

La razón de ente finito incluye esencialmente la *dependencia* con respecto al ente primero e increado. A partir de aquí se sigue «que todo ente creado está bajo el dominio de Dios en cuanto a su ser [*omne ens creatum esse sub dominio Dei quantum ad suum esse*]

n. 4. La razón de ente creado, tomada precisiva y formalmente, no incluye *sujeción* con respecto a Dios, pero ésta se convierte en algo esencial cuando concentramos nuestra atención en *el ente creado en sí mismo*, no en las *propiedades transcendentales* o *passiones communes* que lo unen al resto de entes.

«En efecto, por esta sujeción no se significa otra cosa sino que el ente creado es de tal naturaleza y esencia que no le repugna ser reducido a la nada, si por parte de la causa no se carece de libertad para suspender el influjo con el que se le comunica el ser» (p. 210).

n. 5. Una sujeción derivada de la anterior es la que afecta a la dependencia y subordinación de la criatura en el obrar o en el causar, en las que permanece la huella del fundamento divino.