

La Esencia y la Existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez

Summary: *The philosophical stance of St. Thomas Aquinas and that of Francisco Suárez may be compared from at least two different standpoints: the metaphysical one and that relating to their political and legal doctrines. As 1997 marks the 400th anniversary of the publication of Disputationes Metaphysicae by Doctor Eximius, the former comparison was deemed more appropriate. Since a range of topics may be chosen even within that area, the distinction between essence and existence was selected as the most suggestive - real in the case of St. Thomas Aquinas, and merely of reason in Suárez. Not in vain has this distinction occasioned the harshest debates between the followers of Aquinas and Suarez over the last four centuries.*

Resumen: *Una comparación entre las posiciones filosóficas de Santo Tomás de Aquino y Francisco Suárez puede hacerse, por lo menos, desde dos puntos de vista diferentes: el metafísico y el relativo a sus doctrinas político-jurídicas. En 1997 se celebró el cuatrocientos - aniversario de la publicación de las Disputaciones Metafísicas del Doctor Eximio, por lo que se estimó que correspondía hacer la comparación desde el primer punto de vista. Pero como aún en ese campo cabe elegirse entre varios temas, se eligió, como más sugestiva, la distinción entre esencia y existencia - real en Santo Tomás, meramente de razón en Suárez. No en vano tal distinción ha provocado la más acervas polémicas entre tomistas y suarecianos a lo largo de los últimos cuatro siglos.*

Introducción

Una comparación entre las posiciones filosóficas de Santo Tomás de Aquino y Francisco Suárez puede hacerse por lo menos desde dos puntos de vista: el metafísico o el relativo a sus doctrinas político-jurídicas. Dado que este año (1997) celebramos el cuatrocientos aniversario de la publicación de las *Disputaciones Metafísicas* del Doctor Eximio, se impone hacer la comparación desde el primer punto de vista. Pero como aún en este campo se podía elegir entre varios temas, consideré que el asunto de la distinción entre la esencia y la existencia era, quizás, el más sugestivo. No en vano ha dado origen a las más acervas polémicas entre tomistas y suarecianos. (Cfr. bibliografía en Clemente Fernández. *Los filósofos escolásticos de los ss. XVI y XVII*, selección de textos. BAC, Madrid, 1986, pp. 664-665). Conviene aclarar que el P. Francisco Suárez, S.J. (1548-1617), el más importante y original tal vez de los escolásticos tardíos, se declara seguidor de Santo Tomás a quien cita siempre con el máximo respeto, declarando que “*apoyado en su autoridad no le arredran las mayores dificultades*”, como lo dice expresamente en el Prefacio de su comentario a la III parte de la *Summa Theologiae*. (Cfr. G. Fraile. *Historia de la Filosofía*. vol. III, BAC. Madrid, 1996, p. 447). Sin embargo, procede siempre con amplio espíritu de independencia y aunque posee a fondo los sistemas filosóficos y teológicos anteriores, utiliza de ellos solo lo que es útil a sus propósitos. En relación con la distinción entre esencia y existencia, Suárez conoce bien las tesis de Santo Tomás, que analiza con la acuciosidad y erudición acostumbradas, pero se inclina por una posición diferente. No podía ignorar, sin duda, que el punto en cuestión constituía el corazón mismo de la metafísica del

Aquinatense, que es su tesis filosófica más original quizás, y el tema fundamental en que se separa de la filosofía primera de Aristóteles para hacer camino por su propia vía. Suárez desarrolla el asunto en la amplia *Disputación XXXI*, que en la edición bilingüe de la Editorial Gredos (Madrid, 1963), ocupa algo más de las primeras doscientas páginas del volumen V y que lleva por título "*La esencia del ente finito en cuanto tal, su existencia y la distinción entre una y otra*".

Aristóteles y la filosofía islámica

El tema de la esencia y la existencia en tiempos de Suárez tenía detrás de sí numerosos siglos de discusión, y la posición del Doctor Eximio encuentra todo su interés si el *status quaestionis* queda, por lo menos, presentado, lo que obliga a remontarse a Aristóteles y su concepto de *ousía* (Cfr. Etienne Gilson. "*L'etre et l'essence*", París, Vrin, 1972). Sabido es que el Estagirita concibió una Filosofía Primera que, a diferencia de la de su maestro Platón con su teoría de las ideas, versa directamente sobre las sustancias concretas para discernir en su estructura lo que las constituye en entes propiamente dichos. Cuando Aristóteles habla de *ousía* se representa una unidad ontológica, es decir, un núcleo de ser en sí, capaz de subsistir y de ser definido aparte. *Ousía* es lo que es, que no es ni un accidente ni un predicable (es decir, uno de los sentidos diferentes en que un concepto puede predicarse de un sujeto, como la especie o el género). Así pues, no es ni una idea general ni un accidente, sino que debe ser un *ente individual* y un *sujeto de pleno derecho*; esto es, una entidad que posee en sí mismo lo necesario para existir y que confiere la existencia a esas determinaciones complementarias que se llaman los accidentes. Internamente cada *ousía* es una *energía*: un acto; solo que explicar qué es un acto escapaba a los medios de Aristóteles, por lo que se limita a darnos algunos ejemplos en el libro IX de la *Metafísica* donde prudentemente nos advierte que "no es necesario buscar la definición de todo" (*Met.* IX, 6; 1048a - 1048b, Ed. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1987, p. 454). Aristóteles es, pues, consciente del carácter de dato irremediabilmente poco definible del ente individual, pero no lo expulsó, sin embargo, de su Filosofía bajo acusación de ser

poco racional. Platón, en cambio, sediento de inteligibilidad pura, renuncia a los problemas concretos, donde la razón a duras penas penetra y se contenta, a este nivel, con el mito. Su discípulo acepta los hechos brutos con todo y su irracionalidad, y se esfuerza por llevar hasta donde puede la investigación de sus condiciones abstractas de inteligibilidad.

¿Qué es lo que hay? Sustancias concretas. ¿En qué consisten? En accidentes y en el fondo, por así decirlo, en la *ousía*, que es la sustancialidad, pues "*la definición en sentido primordial y absoluto y la esencia pertenecen a las sustancias*". (*Met.* VII, 4; 1030b; ed. cit. p. 336). Un ser así concebido es básicamente una sustancia determinada en una esencia y expresable en una definición. El Aristóteles metafísico y el lógico son uno mismo.

Así las cosas, pareciera que la ontología de Aristóteles se encuentra reclamada entre dos tendencias opuestas: la suya, espontánea, que lo hace situar lo real en el individuo concreto - y la heredada de Platón, que lo invita a situar lo real en la estabilidad inteligible de la esencia, que es siempre idéntica a sí misma, a pesar de la pluralidad de los individuos. Es cierto que solo el individuo existe, pero solo del universal puede decirse que es; de manera que una filosofía que no comenzó interesándose sino en el existente, aborda los entes de una manera en que su existencia no llega a proponerse. El aristotelismo encierra una ambigüedad fundamental: propone por un lado la ontología del *to ti en einai*, "lo que era ser", sc.: la esencia, el contenido abstracto de la definición, que llevará en la historia de la filosofía posterior al realismo de la esencia y de la especie; y por otro, la ontología del *tode ti*, "esto que", sc.: este algo, *hoc aliquid*, lo concretísimo, que conducirá en su día al nominalismo del término universal y al realismo del individuo concreto.

No es que Aristóteles no hubiera concebido la distinción entre los contenidos de una definición (la esencia) y la realidad objetiva de un ente (la existencia). En sus obras de *Lógica* lo establece con claridad meridiana. Así en la *Analítica Posterior* II, c. 7; 92b (Ed. Aguilar, Madrid, p. 401) escribe: "*Resulta, por lo demás, evidente, si consideramos las maneras de definir actualmente en uso, que la definición no demuestra que la cosa definida exista, porque aún cuando en la actualidad exista algo que equidiste de un centro, sin embargo, ¿por qué tendrá que existir la cosa nom-*

brada en la definición? (...) Las definiciones no nos dan ninguna garantía ulterior de que la cosa definida pueda existir o de que esto sea lo que ellas pretenden definir." Queda, pues, manifiesto que para el Estagirita, una cosa son los principios de inteligibilidad que autorizan la definición, y otra cosa la existencia, lo que lo condujo al ejemplo aducido: no se sigue de una definición de círculo el que haya círculos en la realidad. Pero el caso es que nunca desarrolló el tema con la profundidad deseable dentro de su Filosofía Primera.

Bien por el contrario, en un momento cumbre de la Metafísica, copiosamente comentado en la Edad Media, donde pareciera resumir su visión de la *ousía*, sostiene que "*es lo mismo decir un hombre y ser hombre que decir hombre*" (Met. IV, 2; 1003b; ed. cit. p. 154). Quedamos así enterados, pues, que la esencia, la unidad y la existencia de una entidad constituyen la misma cosa; o, en otros términos, que la *ousía* es un bloque monolítico donde ser uno, ser tal cosa y el hecho de ser o existir son todo una y misma cosa.

También Aristóteles identifica esencia y existencia cuando trató de explicar el devenir de los seres sujetos a generación y corrupción. Puesto que tales seres nacen y mueren, su *ousía* tendría que comenzar y terminar de existir: pareciera que en este punto se imponía la distinción entre esencia y existencia y que Aristóteles tendría que haber tematizado la cuestión, pero de hecho no lo hizo. Para el Estagirita toda la causalidad procede de la sola esencia: "*así como en todos los silogismos el principio es la esencia, puesto que es a partir de ella que se construyen los silogismos, es también a partir de la esencia que se realiza toda generación.*" (Met. VII, 9; 1034a; ed. cit., p. 360)... y toda producción, habría que agregar, puesto que la generación natural y la producción artificial son los dos tipos de causalidad eficiente que distingue el Estagirita. Así, el Primer Motor es causa de lo que es el mundo, es decir, de su racionalidad, pero no de que el mundo sea. O dicho de otra manera, la sustancialidad primera causa la sustancialidad de las demás sustancias —desde toda la eternidad—, pero no las proyecta a la existencia.

En resumen, la *ousía* desexistencializada de Aristóteles no permite resolver los problemas de la existencia y, en la medida en que la causalidad eficiente implica un problema de existencia (hacer emerger a la existencia), no permite una interpretación adecuada a ese género de

causalidad. ¿Tendrá alguna razón F. Van Steenberghe cuando dice que el punto débil de Aristóteles se encuentra en su Metafísica: "que este físico, este naturalista, este sociólogo incomparable no es un metafísico del mismo nivel?... Acordemos a Aristóteles el beneficio de sus silencios y limitémonos a constatar que no trató el problema esencial de la Metafísica: el de la existencia." (La Phil. au XIII siècle, Lovaina-París, 1966, pp. 36-37).

Fue en el mundo islámico medieval donde la distinción entre esencia y existencia se precisó netamente, aunque con las limitaciones que luego se indicarán. La doctrina de la creación, palmariamente establecida en el Corán, condujo a la idea de contingencia: los seres creados pueden ser o no ser. Su existencia es recibida y no la poseen en propio; son, pues, contingentes. Esta tesis, articulada con la observación lógica de Aristóteles de que la noción de que lo que una cosa es no incluye el hecho de que la cosa exista, permitió a los filósofos musulmanes formular técnicamente la distinción entre esencia y existencia.

La posición de Avicena (980-1037) es a este respecto fundamental, aunque constituiría un error histórico considerable creer que este persagenial inició una ontología del existir y que fue en este sentido que se ejerció su influencia en la Historia de la Filosofía. (Cfr. A.-M.-Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, Paris, 1951). En realidad fue todo lo contrario: jamás ni él ni sus intérpretes distinguieron entre esencia y existencia en la forma en que posteriormente lo haría Santo Tomás de Aquino, sino que su filosofía, fundamentalmente esencialista, fue el punto de partida de la filosofía quizás más esencialista que ha habido en la historia: la de Juan Duns Escoto.

Para Avicena, en efecto, las esencias forman el centro mismo de su teoría del ser: todo lo que existe es una esencia, gracias a la cual el ente es lo que es. Las esencias son neutras a la existencia e indiferentes a la singularidad o universalidad. La unidad y la existencia se *agregan* como un accidente (esta precisión es posterior) a una esencia para formar un ente. Ninguna esencia incluye la existencia; si existiese un ser cuya noción incluyese necesariamente la existencia, tal ser no tendría esencia: tal es el caso del Ser necesario: *primus igitur non habet quidditatem* (Met. VIII, 4, 99b; apud Roland-Gosselin: *Le De Ente et Essentia*, Paris, Vrin, 1948, p. 156). Tene-

mos, pues, que la existencia de una esencia finita es un concomitante que se sigue de ella o que la acompaña. Así dice: "Las causas de la existencia son distintas de las causas de la quiddidad. Así, la humanidad: ésta tiene en sí misma una esencia, una quiddidad que no tiene por constitutivo el existir de los individuos ni el existir en el espíritu (= como concepto); al contrario, esto le es correlativo. Si la existencia fuese un constitutivo de la humanidad, sería imposible representarse la idea de ésta (= la humanidad) en el espíritu desprovisto de lo que sería una parte constitutiva suya (sc. la existencia)." (*Libro de los Teoremas y Avisos*, en Clemente Fernández. *Los Filósofos Medievales*, selección de textos, vol. I, BAC, Madrid, 1979, p. 618). En un sentido y solo en uno, la doctrina de Avicena prepara la de Sto. Tomás sobre la distinción entre esencia y existencia. Sto. Tomás conservará el punto de partida de Avicena: la observación capital de que la definición de la esencia no incluye su existencia. Hará falta, en ambas doctrinas, que la existencia se agregue a la esencia para que constituya un ente, y para ambos pensadores —tema a subrayar— es el acto creador el que puede realizar tal conjunción.

El cordobés Averroes (1126 - 1198), en cambio, nos enfrenta a una aristotelismo muy puro, opuesto a la cosmología bíblico-coránica: la desprecia como un mito religioso que no es del orden del saber propiamente dicho. Existen en el mundo seres sujetos a la ley del a generación y la corrupción; este tema es de orden filosófico. Pero hay autores como Algazel que, imbuídos por la doctrina religiosa de la *creatio ex nihilo*, se ponen a teologizar. El caso más lamentable es el de Avicena, quien, según Averroes, se propone como filósofo y habla como teólogo: "Avicena cometió el grave error de pensar que lo uno y la existencia son disposiciones agregadas a la esencia de las cosas. Y es de admirar que un hombre tan eminente haya errado en tal punto; pero es que él escuchó a los teólogos de nuestra religión y mezcló sus temas a su propia ciencia divina (sc. la filosofía)." (Averroes, *In IV Met.* cap. 3, ed. Venecia 1552, apud Et. Gilson, *L'Etre...*, p. 67, n. 2). En efecto, para un aristotélico tan incontaminado como lo pretendía ser Averroes, la tesis aviceniana de que lo uno y la existencia se agregan a la esencia como un accidente, era un despropósito. Unos seres así concebidos, con la existencia condicionada, son simples seres posibles, y de esta manera el universo estaría formado por enti-

dades disminuidas por una contingencia radical — tesis que Averroes encontraba hartamente conveniente para los teólogos coránicos de la creación. Para él, en cambio, lo real no tiene necesidad de otro ser más que de su realidad misma para existir. "La sustancia de lo que es uno, por la que es uno, es su ser, por lo que es una entidad": *substantia cuiuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens*. (Averroes, op. cit.; en E. Gilson, op. cit., p. 70). Tal es el universo averroísta, bloque ontológico sin fisuras, en el que en virtud de una sustancialidad que no se contamina con ninguna traza de existencia, el ente solo se basta.

Santo Tomás de Aquino

La distinción que vimos anunciarse en Avicena va a cobrar en Sto. Tomás una precisión y una radicalidad hasta entonces desconocidas, al punto que se transformará en el centro mismo de la doctrina tomista del ser y en "el acontecimiento filosófico más importante que se haya producido desde el fin de la filosofía griega." (Et. Gilson. "*Maimonide et la philosophie de l'Exode*", *Medieval Studies*, vol. 13, 1951, p. 223). En Dios su esencia es existir, mientras que en la creatura una cosa es su forma o principio de inteligibilidad y otra cosa la existencia o hecho de que el ente realmente sea. He dicho dos veces "cosa" por inercia del lenguaje, pero he dicho mal, porque ni la esencia ni la existencia son en Sto. Tomás cosas sino actos, esto es, principios de perfección que dan cabalidad al ente desde diferentes puntos de vista o, si se prefiere, a dos niveles distintos de realidad ontológica. Esta doctrina la sostuvo el Aquinate desde el inicio de su carrera, cuando redactaba el *Comentario a los libros de las Sentencias* o componía el *De ente et essentia*, a travésó luego la *Summa contra Gentes* y la *Summa Theologiae*, y su opinión no varió en la cuestión *De spiritualibus creaturis*, uno de sus últimos y más maduros tratados. En la *Contra Gentiles* (II, 55, 2; BAC, Madrid, 1967, p. 541) queda asentado que "por la forma hácese la sustancia el recipiente apto de aquello que es ser (=que existe)": *per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse*. La fórmula es importante: con la forma la sustancia queda completa en el nivel que le es propio: el de la sustancialidad, lo que permitirá ubicarlo dentro de tal género y tal especie. Si el *ipsum esse* o existencia debe aún

agregarse, no es para hacer de algo una sustancia, sino para hacer que determinada sustancia exista. La existencia o *esse* no viene a actualizar la forma en el mismo sentido ni en la misma línea de ser en que la forma es acto de la materia. No se agrega a la forma como otra forma, esto es, como otro principio de inteligibilidad que viniera a imponer otra definición al ente. Desde el punto de vista de la pura racionalidad la existencia no agrega nada, pero sin ella, con solo la forma, el ente no podría ser, en el mejor de los casos, más que un ente de razón.

En una página célebre de la *Crítica de la Razón Pura* (Dialéctica Trascendental 3, sec. 4) observa Kant que si es cierto que la noción de cien táleros es la misma ya se trate de cien táleros reales o simplemente de táleros posibles, no es lo mismo tenerlos como una mera posibilidad en la mente que poseerlos en el bolsillo. Con esto se significa que al afirmar la existencia de algo, no se agrega el atributo existencia a los datos que constituyen su esencia; sin embargo, sí es decir que la cosa, con todos los atributos que la constituyen, es un sujeto no menos real en sí que el sujeto que la piensa.

Por el hecho de no ser la existencia del orden de la esencia, *ipso facto* no puede ser conceptualizada ni, por ende, definida. La existencia cae fuera de la categoría de lo cognoscible: *extra genus notitiae* (QQ. DD. *De ver.* 3, 3, ad 8; Marietti, Turín, 1964, p. 64), lo que significa que aunque cualquiera intuye lo que es existir, lo intuye al conocer los seres reales, formados ya de esencia y existencia, pero que en sí misma la existencia no es objeto de conocimiento intelectual. Como explica Régis Jolivet (*Las doctrinas existencialistas*, vers. esp., ed. Gredos, Madrid, 1970, pp. 19 – 20) “no hay ni puede haber ciencia de la existencia como tal, es decir, como acto de existir. La existencia no puede ser captada más que en una intuición irreductible al concepto o puesta como una condición absoluta de la inteligibilidad (...), pero el existir mismo, por numerosas que sean las maneras en que se intente expresar su naturaleza o sus propiedades, no permitirá jamás agotar su irreductible singularidad.”

¿Creyó Sto. Tomás que la existencia se distinguía de la esencia con una distinción real o con una distinción meramente de razón? Recordemos que hay distinción real cuando entre dos naturalezas se da en ellas una identidad independiente y precedente a toda consideración mental, como la que

se da entre dos individuos. La distinción de razón, en cambio, es la establecida por la sola operación mental, como cuando se distingue en el hombre entre su animalidad y su racionalidad. Son innumerables los textos en que el Aquinate distingue entre esencia y existencia, pero rarísimamente clasifica esta distinción de real. Sin embargo en las *Quaestiones Disputatae De veritate* 27, 1, ad 8 (ed. cit. p. 513) afirma categóricamente que “todo lo que se da en la sustancia está compuesto *reali compositione*” y continúa diciendo que “aquello que figura en la categoría de sustancia es subsistente en su existir, y es menester que su existir sea otra cosa que ellos mismo.” Es decir, comentamos, que lo que merece el nombre de sustancia subsiste por su propio existir (*suo esse subsistens*) por lo que concierne que su existencia sea algo diferente de su esencia (*oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum*). Explicando aún más la densa fórmula, digamos que todo lo que es propiamente, exige la copresencia de estos dos principios de perfección, cuya distinción es real y real también su composición. Si hubiese confusión, esto es, si el *esse* (existencia) no fuese *aliud* (algo diferente) de la esencia (*id quod est*), dado que todas las sustancias de una misma especie tienen al misma esencia, la existencia de una sería la misma de todas las demás y no podrían distinguirse entre sí. Vale decir, que si todos los naranjos, que necesariamente participan del mismo principio de racionalidad o esencia, tuvieran también en común el acto de existir, serían todos una misma cosa – lo que evidentemente es falso.

La fórmula *distinción real* se encuentra rara vez en Sto. Tomás; su generalización probablemente se debió a los partidarios de no ver ente esencia y existencia más que una diferencia puramente de razón. Quizás los discípulos de Sto. Tomás fueron demasiado lejos en sus precisiones y sustancializaron los principios de esencia y existencia. En realidad, era relativamente fácil: el Aquinate dice con frecuencia que el *esse* es *aliud* al respecto del *id quod est* y viceversa. Basta traducir *aliud* por “otra cosa” en vez de por “otro” o “por algo diferente” para que se cosifique *ipso facto* tanto la esencia como la existencia, con resultados desastrosos. Ninguno de ambos principios son cosas en sí mismos: ni se da nunca una esencia desexistencializada ni tampoco una existencia que sea la de un algo.

Permítansenos unas últimas observaciones sobre esta distinción que es, según Tomás de Vio, el

Cardenal Cayetano, *maximum fundamentum doctrinae Sancti Thomae* Para el Aquinate toda entidad aparte de Dios, hilemórfica o no, está necesariamente compuesta de “lo que es” y de “su acto de existir”. Si se trata de una sustancia espiritual, tiene al menos esa composición; si es, en cambio, una sustancia corporal, comporta dos composiciones jerarquizadas en profundidad: la de la materia y la forma (que constituyen la sustancia), y la de la sustancia con su acto de existir: “En la sustancia compuesta de materia y de forma se encuentra un doble orden: uno, de la materia hacia la forma; otro, de la cosa ya compuesta con relación al existir participado. En efecto, el existir de la cosa no es ni su forma ni su materia, sino un *aliquid* (un “algo diferente”) que le adviene a la cosa por su forma.” (*Sobre las sustancias separadas*, en *Opúsculos Filosóficos Genuinos de Sto. Tomás de Aquino*, trad. A. Tomás y Ballús, Poblet, Buenos Aires, 1947, p. 216). Notemos que escribe “le adviene”, o sea, que no lo posee en propiedad, de donde, como bien lo advirtió Averroes criticando a Avicena, el mundo así concebido se reduce a un Ser necesario y a numerosos entes contingentes —que en su limitación ontológica remiten irremisiblemente al ser necesario y dan prueba de Él,— condición que el Doctor Angélico aprovechará ampliamente y que constituye el fundamento de las cinco vías.

Francisco Suárez

Podrías decir que el P. Francisco Suárez establece las reglas de juego para abordar y solucionar el problema de la esencia y la existencia, desde el comienzo mismo de sus *Disputaciones Metafísicas*. En efecto, ya en la *Disp.* II, sec. IV, art. 3 (p. 416 del vol. I de la citada edición), asienta que: “ente se toma a veces como *participio* del verbo ser y en este sentido significa el acto de existir como ejercido y es igual que existente en acto, otras veces se toma como *nombre* que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal.” En la misma *Disputación* II (IV, 9, p. 421) aclara que en ambos casos, esto es, tomando ente como nombre o como participio, siempre se trata del mismo ser empleado con más o menos precisión: “el ente, tomado con valor de nombre significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la exis-

tencia actual, sin excluirla o negarla, sino separándola precisivamente; en cambio el ente, en tanto que participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual.” Véase, pues, que desde los prolegómenos de la doctrina suareciana del ser, la suerte está echada: como siempre se trata del mismo ser, ya como posible o como ser actualmente existente, “sí-guese que el ser es fundamentalmente la esencia y la realidad de la esencia en su aptitud a existir.” (E. Gilson, *L'Etre*..., p. 147). En estos datos iniciales del problema está implicada la solución: el ser actual no es más que un caso particular del ser posible. La esencia es primera en orden de dignidad y de prioridad, porque ella determina lo que constituye una cosa en tanto que una cosa y en tanto que tal cosa — puesto que *ens* y *res* son para Suárez términos equivalentes (*Disp.* II, IV, 14).

Es en la *Disputación* XXXI donde el Doctor Eximio entra de lleno, según lo dicho, a ocuparse de la mentada distinción. En la sección I, artículo 3, señala que se han propuesto tres soluciones al problema: distinción real, distinción modal y distinción de simple razón, y reconoce que la tesis de la distinción real es la que pasa por ser la opinión de Sto. Tomás y de sus seguidores. Pero debe señalarse que Suárez, desde que define esta posición, lo hace en los términos de Egidio Romano (ca. 1247- 1316) que fue mucho más allá de Sto. Tomás, al punto de falsear los esquemas tomistas. En efecto, Egidio no consideró la esencia como una forma y la existencia como un acto, sino ambos extremos como cosas (*res*) que son, por ende, separables. Y así, dice Suárez, que la opinión atribuible a Sto. Tomás “es que la existencia es una cosa (*rem*) distinta de modo totalmente real de la entidad de la esencia de la criatura.” (*Disp.* XXXI, I, 3, p. 13). Algo más adelante (XXXI, III, 7, p. 35) repetirá: *nam, si essentia et existentia sunt res diversae* (“si la esencia y la existencia son cosas diversas...”). De modo que lo que Suárez va a demostrar contra Sto. Tomás es “que la esencia creada constituida actualmente fuera de las causas, no se distingue realmente de la existencia, de tal manera que sean dos cosas o entidades distintas”: *ita ut sint duae res seu entitates distinctae* (XXXI, VI, 1, p. 52). A una tesis presentada en tales términos Suárez contestará obviamente con un no categórico y se alineará con Aristóteles (y con Averroes). Incluso remachará su tesis afirmando que “ente en acto, que es el ente dicho con propiedad, se identifica con

existente": *ens ergo actu, quod est proprie ens idemque quod existens* (Disp. XXXI, VI, 1, p. 52).

El litigio entre tomismo y suarecismo al respecto de la distinción ya real o ya de razón entre la esencia y la existencia, descansa, como se ve, sobre posiciones metafísicas anteriores, referentes a la naturaleza del ser. Lo que creamos sobre el ente y su estructura determinará la solución a la subsiguiente controversia a propósito de las relaciones entre la esencia y la existencia, de modo que una vez tomado un cierto partido inicial, las consecuencias se seguirán necesariamente. En efecto, si se define la esencia "como un verdadero ser actual por su ser real de esencia", ¿por qué va a necesitar "otra actualidad ulterior distintas para poder existir" (XXXI, V, 3, p. 44 "*Punctus contraversiae*")? Advuértase, pues, que la argumentación de Suárez descansa sobre una noción extremadamente precisa de lo que es el orden real, que no es otra cosa más que una esencia íntegramente actualizada, al respecto del cual Suárez se preguntará si, definido así, aún requerirá alguna cosa para existir. No, una vez definido el ente así, es manifiesto que está completo y que no requiere nada para existir de pleno derecho. *Ens actu idem est quod existens*, afirma Suárez con firmeza: "ser en acto es lo mismo que ser existente" (XXXI, 4, 6, p. 40); así las cosas bien se ve por qué Suárez formula la pregunta como lo hace y la inevitabilidad de su respuesta, que es la siguiente: "Esta opinión se ha de explicar de tal manera que la comparación se haga entre la existencia actual, a la que llaman ser en acto ejercido, - y la esencia actual existente. En este sentido afirma dicha opinión que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la existencia y 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" (XXXI, XI, 13). Lo que posee, pues, la plena actualidad por su carácter de ente real ciertamente no necesita de una existencia sobreañadida para existir." "El verdadero problema, dirá Gilson, es saber si, precisamente, la actualidad completa del ser real puede definirse íntegramente en el solo plano de la esencia o, en otros términos, si la existencia es el acto último de la esencia en la línea de la esencia misma" (*L'Etre et l'ess...*, p. 150)

Aclarando una vez más, todo el nudo de la cuestión descansa en la forma de concebir el ser

real: si se lo identifica como una esencia plenamente actualizada, no se ve ninguna razón para agregarle una existencia para que exista. Cabría decir que en Suárez la controversia de la distinción entre la esencia y la existencia se devanece con solo establecer sus términos. El también jesuita Frederick Copleston, con gran transparencia, pero quizás con una pizca de candor, explica así el presente tema en su *Historia de la Filosofía* cuando trata de Suárez: "*si esencia y existencia se entienden, como deben entenderse en esta controversia*, -lo subrayo con negrita- *en el sentido de esencia actual y existencia actual, la distinción entre éstas es una distinción mental con fundamento objetivo*" (vol. III, Ariel, Barcelona, 1975, p. 349). Nada más cierto, P. Copleston, nada más cierto...

Finalmente, aunque Suárez desarrolla este tema con la amplitud y el virtuosismo de un metafísico de gran raza, en una disputación copiosa y erudita, el quid del asunto depende, según lo visto, de una posición metafísica inicial, que va a determinarlo todo: para Suárez la noción de esencia es equivalente a la noción de ente, a tal punto que bien puede explicarse todo lo referente al ente en términos de esencia, con la certeza de que nada quedará por fuera (cfr. Gilson, op. cit., p. 150-151).

Bibliografía

Aristóteles: *Metafísica*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1987.

_____, *Obras*, Aguilar, Madrid, 1964.

Copleston, Frederick: *Historia de la Filosofía*, vol. III, trad. cast. Ed. Ariel, Barcelona, 1975.

Fernández, Clemente: *Los filósofos escolásticos de los ss. XVI y XVII*, selec. de textos, BAC, Madrid, 1979.

_____, *Los filósofos medievales*, selec. de textos, vol I. BAC, Madrid, 1979.

Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía*, vol. III, BAC, Madrid, 1966.

Gilson, Etienne: *L'etre et l'essence*, París, Vrin, 1972 (obra consultada ampliamente).

_____, "*Maimonide et la phil. de l'Exode*", *Medieval Studies*, vol. 13, 1951, pp. 223-225.

Goichon, A.-M.: *La Philosophie d'Avicena et son influence en Europe Médiévale*, París, 1951.

Roland-Gosselin, M.-D.: *Le "De ente et essentia"* de S. Thomas d'Aq., París, Vrin, 1948.

Suárez, Francisco: *Disputaciones Metafísicas*, ed. bilingüe, Gredos, Madrid, 1960-1966. (5 vols.)

Tomás de Aquino, Sto.: *Suma contra Gentiles*, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1967.

QQ.DD. *De veritate*, Marietti, Turín, 1964.

Opúsculos Filosóficos Genuinos, trad. cast. de A. Tomás y Ballús, Poblet, Buenos Aires, 1947.

Van Steenberghen, Fernand: *La Philosophie au XIII^e siècle*, Lovaina-París, 1966.

Oscar Mas Herrera

Escuela de Filosofía

Universidad de Costa Rica