

***LA ENCARNACIÓN EN EL PENSAMIENTO
TEOLÓGICO Y FILOSÓFICO DE
FRANCISCO SUÁREZ
UNA PRESENTACIÓN***

Julio Söchting Herrera

Sumario: En este artículo se presentan los resultados de la investigación doctoral titulada “La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez” (Granada, 2021). En el contexto de una revaloración del pensamiento del Eximio en la modernidad, su desarrollo teológico del misterio de la Encarnación adquiere especial importancia. La investigación establece el contexto hermenéutico de este problema; prueba que para el Conimbricense sería imposible acceder a la noción de subsistencia sin la revelación de la Encarnación y establece que ella amplía la metafísica respecto de la noción de 'persona': ampliación decisiva para una nueva comprensión de la subjetividad moderna.

Summary: This article presents the results of the doctoral research entitled “The Incarnation in the theological and philosophical thought of Francisco Suárez” (Granada, 2021). In the context of a re-evaluation of the thought of the Eximio in modernity, his theological development of the mystery of the Incarnation acquires special importance. The research establishes the hermeneutical context of this problem; it proves that for the Conimbricense it would be impossible to access the notion of subsistence without the revelation of the Incarnation and establishes that it extends metaphysics with respect to the notion of 'person': a decisive extension for a new understanding of modern subjectivity.

Palabras clave: cristología, metafísica, modernidad, persona, subjetividad

Keywords: christology, metaphysics, modernity, personhood, subjectivity

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2021

Fecha de aceptación y versión final: 1 de diciembre de 2021

Introducción

En este artículo quisiera presentar sintéticamente la investigación doctoral: “La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez” como una invitación a la meditación de este misterio central de la fe y como un modo de considerar, desde los acentos que realiza sobre él Francisco Suárez (1548-1617), sacerdote jesuita español que enseñó y publicó su obra teológica, filosófica y jurídica en el último cuarto del s. XVI y el primero del s. XVII, algunas cuestiones que parecen centrales

para la reflexión teológica y filosófica sobre el misterio de Cristo, su relación con el problema del sentido del ser y la modernidad¹.

La cuestión central que se juega aquí es la ampliación teológica del concepto filosófico de subsistencia que permite avanzar en una comprensión de la subjetividad desde una hermenéutica de la continuidad entre filosofía y teología y no, como se verá más abajo, desde una interpretación emancipatoria, cuestión fundamental para una reconsideración de la modernidad en uno de sus temas centrales, la subjetividad, desde la reflexión suareciana sobre el concepto de “persona” como expresión más densa del ser creado, solamente inteligible desde la esencia de la personalidad divina revelada en la asunción de una naturaleza humana perfecta por parte de la persona del Verbo².

En efecto, Suárez, al tratar el misterio de la Encarnación, sostiene que, dado el caso de tal asunción y siendo la máxima perfección de una naturaleza su existencia actual y formal, entonces, se siguen dos conclusiones. La primera abona la tesis de la distinción de razón entre esencia y existencia en el ente creado pues la sustancia, cuya perfección última es el ser-en-sí (subsistencia o supositalidad) al menos en un caso, el de Cristo, se distingue realmente de la esencia actual y la segunda, que el sujeto soporta el compuesto completo en el que existe y por el cual existe en tal naturaleza. La segunda permite una aproximación al ser-sujeto desde una perspectiva nueva: el sujeto o ser personal soporta o sostiene la naturaleza existente según su propio modo de sostener que, en el caso de Cristo es divino y, en el caso de las personas creadas (ángeles y hombres) es espiritual³.

¹ La investigación titulada “La Encarnación en el pensamiento filosófico y teológico de Francisco Suárez” (Facultad de Teología de Granada, Universidad Loyola) se ha realizado en el marco del Proyecto I+D+i “Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita” (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00 (2021-2024), financiado por la convocatoria del Programa Estatal de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad de la Agencia Estatal de Investigación, cuyos investigadores principales son el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos (IP1) y el Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2). Los resultados de la tesis, además, en J. SÖCHTING, *El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*, Biblioteca Teológica Granadina 48, Granada 2021 (de próxima aparición).

² El tratamiento de la persona, *hypostasis* o supuesto aparece en tres lugares centrales de la obra del Eximio: su metafísica, su cristología y su teología trinitaria. Suárez planteó, por primera vez, el problema en contexto cristológico (*De Verbo incarnato*, Alcalá, 1590 y *Mysteriis vitae Christi*, Alcalá, 1592). Los problemas que surgieron de tal desarrollo lo impulsaron, como veremos más abajo, a restituir a la metafísica fruto de lo cual surgieron las *Disputaciones metafísicas* (1597). A la luz de los progresos realizados, volvió sobre el tratado del Verbo encarnado (*De Incarnatione*, 1600) y sobre cuestiones trinitarias (*De Deo Uno et Trino*, Lissabon, 1606). Por esta razón, aunque en *DM* 34, 2, Suárez remita a sus tratados teológicos por razón de síntesis, ellos remiten, a su vez, a la metafísica de las *Disputaciones* para cuestiones analíticas. Los lugares centrales son, respectivamente: *De Deo uno et trino* III, 3, 5, 8; *De Incarnatione* 11, 3, 1 y *DM* 34, 1, 1.

³ No se trata de un yo idealista cuyo contenido son esencias innatas creadas (Descartes); tampoco de un yo puro sin ninguna densidad esencial (Husserl). Se descarta, también un yo como pura disposición “existencial” (Heidegger). El sujeto suareciano, y, en general, escolástico, es un sujeto espiritual: una persona. En tal personalidad aparece su vínculo metafísico y teológico con Dios, al tiempo que su inserción en el espacio y tiempo de la corporalidad. A un resultado similar, por un camino diferente, adviene Edith Stein en su importante investigación “Ser finito y ser eterno”, cf. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1996.

Ambas conclusiones permiten, por una parte, aprovechar la profundidad especulativa alcanzada por la metafísica de la segunda escolástica y, por otra, afrontar los acusantes problemas que el “descubrimiento” (y no la “construcción”) de la subjetividad moderna ofrecen a la filosofía y a la teología⁴.

Procederé exponiendo (I) el contexto hermenéutico de esta investigación, (II) el problema de la Encarnación en su desarrollo filosófico y teológico, haciendo especial énfasis en la teoría de la persona y (III) algunas reflexiones conclusivas a modo de proposiciones cristológicas sintéticas con el propósito de animar una meditación sobre su tema: la Encarnación del Verbo eterno en orden a la perfección del universo y a la redención del ser humano entendida, desde la perfección de la naturaleza asumida, como una satisfacción también perfecta.

I. Contexto hermenéutico

1. Situación general

Hasta comienzos del s. XX, Francisco Suárez fue conocido más universalmente por su contribución a la filosofía del derecho, realizada principal, aunque no únicamente, en su *De Legibus* (1612), por la primera sistematización de la metafísica presentada en las *Disputaciones Metafísicas* (1597)⁵ que alcanzó celebridad tanto por el fundamento y la novedad de su esfuerzo como por su recepción en las universidades europeas e influencia en célebres filósofos del comienzo de la modernidad como Descartes y Leibniz.

⁴ Respecto de la importancia de una hermenéutica de la continuidad aplicada a la segunda escolástica, la investigación ha mostrado el límite de la interpretación de H. U. von Balthasar respecto de la metafísica suareciana, acusada de “indiferentismo ontológico”, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1965, 384. La acusación de von Balthasar prepara el análisis de Courtine (1990) y Aubenque (1999): la unidad de la metafísica, y, por tanto, su posibilidad como ciencia, dependen de la unidad del concepto objetivo de ser, entendido éste como el ente en tanto que ser real (*DM* 2). Bajo este concepto de ser se predicán tanto Dios, que deja de ser el objeto propio de la metafísica y pasa a ser el objeto primero de ella, pero no el único, como la creatura (*DM* 28). Von Balthasar sostiene que esta “indiferencia” objetiva, que desemboca en la analogía de atribución (Suárez) y no de proporcionalidad (Santo Tomás), acentúa la semejanza y desperfila, por tanto, la trascendencia divina, cf. P. AUBENQUE, *Suárez et L'Avènement du Concept D'Être*, 11-20 y J.-F. COURTINE, “Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarezien” : *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 2 (1989) 41-76

⁵ Para las *Disputaciones Metafísicas*, hemos utilizado el texto bilingüe editado por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón: Francisco Suárez. *Disputationes metaphysicae*, texto y traducción íntegra española por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Gredos, Madrid 1960-1966, 7 volúmenes. El modo de citar es el siguiente: el texto (según la abreviatura que se indica en la tabla de abreviaturas), el libro (o tratado) en numeración latina (solo aplica a *De Deo uno et trino*), capítulo (o disputación), título y número en numeración arábiga. Este modo, común a la edición de Vivès y a la versión de las *Disputaciones* que utilizamos, es universalmente reconocido. Entre paréntesis cuadrado “[]” ofrecemos, en numeración latina, el volumen de Vivès, seguido por la página de esa obra en numeración arábiga. Cuando se trata de textos de las *Disputaciones*, el paréntesis cuadrado contiene el tomo, en numeración latina, de la edición Rábade-Caballero-Puigcerver y la página de esa edición en numeración arábiga. Así: *DM* 34, 1, 8: [V, 319] = *Disputationes Metaphysicae*, disputa treinta y cuatro, sección primera, número 8 que se encuentra en el tomo quinto, página trescientos diez y nueve de la edición Rábade-Caballero-Puigcerver.

En el ámbito de la teología, por su contribución a la controversia *De Auxiliis* (1582-1607), especialmente, por su teoría de la gracia congrua⁶.

También, porque en el marco de la controversia modernista y la oportuna proposición por parte del magisterio de la doctrina de Santo Tomás como guía segura para la enseñanza de la filosofía y la teología, bien pronto se hizo notar la diferencia de posición, en cuestiones metafísicas fundamentales, entre el doctor Angélico y el teólogo jesuita⁷.

Sin embargo, aparte de excepciones de importancia, el tema de la Encarnación, en toda la complejidad de sus fundamentos filosóficos y teológicos así como de su relevancia para una nueva consideración de la subjetividad y, con ella, de la modernidad, no había sido realizado pero sí sugerido por el J. Iturriz (1943) en su estudio sobre el sujeto y la supositalidad en Suárez⁸. Esta sugerencia, así como la interpretación “trascendental” de la cristología de Suárez de P. Hünermann (1994) son el contexto hermenéutico inmediato de nuestra investigación⁹. Para realizarla ha sido necesario discernir

⁶ Según mi parecer, hasta ahora no existe una mejor exposición sintética conjunta de la teología de Suárez que el trabajo conjunto realizado por los autores de la voz “Suárez” del *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC): P. MONNOT, “Suárez. I. Vie et ouvres” en DTC XIV, 2638-49, P. DUMONT, “Suárez. II. Théologie dogmatique”, en DTC XIV, 2649-91 y R. BROUILLARD, “Suárez. III. Théologie pratique”, DTC XIV, 2691-727.

⁷ Una muestra de este ambiente polémico aparece en el artículo de L. González Alonso-Getino (1917), en el cual, en orden a homenajear a Suárez en los 300 años de su muerte, opone algunas de las entonces recientemente definidas tesis tomistas a las respectivas posiciones suarecianas, cf. L. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, “El centenario de Suárez”: *La Ciencia Tomista* 45 (1917) 381-90. El autor, en un escrito laudatorio a Suárez, opone algunas tesis tomistas declaradas a otras tantas de Suárez. La oposición de las tesis se encuentra entre las pp. 384-8. Su interpretación “oposicionista” en p. 390 sancionada según su parecer por la “canonización” de las 24 tesis tomistas sancionadas en julio de 1914 por la Congregación de Estudios. Estas tesis fueron propuestas a ella para “determinar” el alcance de la declaración de Pío X de las tesis capitales de Tomás de Aquino en el *Motu Proprio* de 29 junio de 1917.

⁸ Los trabajos de contexto más significativos sobre la Encarnación son: P. DUMONT, “Suárez. II. Théologie dogmatique. L’Incarnation” en DThC XIV, III, 2654-61; P. ISLA, “Errores modernistas y doctrina de Suárez sobre Jesucristo”, en *Conmemoración del tercer centenario del eximio doctor español Francisco Suárez en la ciudad de Barcelona, 1617-1917*, E. Subirana, Barcelona 1923, 111-45; S. R. WILEY, “Suárez on the Incarnation”: *American Ecclesiastical Review* 120 (1949), 327-36 e I. M. MORÁN, “De mysterio Iesu Christi et suae Matris B. V. Mariae sive corporis mystici secundum conceptionem theologiam Patris Suarez”: *Miscelánea Comillas* 27 (1957), 255-92. Para nuestra investigación, ha sido fundamental tomar posición respecto de las aportaciones de P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit*. Münster: Aschendorff Verlag, 1994 (utilizamos la traducción española: P. Hünermann, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, 309-26) y S. CASTELLOTE, “La Encarnación según Suárez”, en *La Encarnación al encuentro de los hombres*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 437-60.

⁹ Iturriz intuyó la importancia de la teoría de la subsistencia, que brota de la metafísica suareciana para la comprensión de su teología, sin embargo, no la desarrolló: “No entra en el plan de nuestro estudio actual la explicación suareziana acerca de los misterios de la encarnación y Trinidad, aunque la sola posición metafísica que sobre la subsistencia y supositalidad se adopte, mucho influye ya de por sí en la solución humanamente posible a las dificultades provenientes de dichos misterios; ni siquiera entramos en la cuestión filosófica del constitutivo físico de la supositalidad ni desarrollamos algunas cuestiones a las que abre puerta directa el estudio que se ha de seguir. Esos aspectos y otros muchos [...] sobrepasan el marco de un artículo y requieren un estudio complejo y amplio, al que por ahora renunciamos” (J. ITURRIZ, “La noción de subsistencia y supósito en Suárez”: *Estudios Eclesiásticos* 17 (1943) 38). En la investigación nos hemos propuesto probar la afirmación de Iturriz y desarrollarla. Por su parte, Hünermann afirma: “Si Jesucristo era en la Escolástica medieval centro mediador de la síntesis filosófico-teológica tanto según la forma como según el contenido, la Escolástica barroca lo considera como centro únicamente en cuanto al contenido. La forma la prescribe la metafísica trascendental” (P. HÜNERMANN, *Cristología*, 309) y, desde esa metafísica trascendental: “El fundamento de la cristología de Suárez reposa en la demostración apologética, orientada a la facticidad e historicidad de los principios básicos

distintas aproximaciones al pensamiento del Eximio que surgen de distintos contextos filosóficos y realizan distintos énfasis en su interpretación.

2. Interpretación hispánica, continental y americana

La primera mitad del s. XX importó una nueva valoración del conjunto de la doctrina de Suárez, también conocido como el Conimbricense (pues concluyó su enseñanza en la Universidad lusa de Coímbra) o como el doctor Eximio, título que le confirió el papa Paulo V por su defensa de la Iglesia en la controversia contra el rey de Inglaterra, recogida en su *Defensio Fidei* (1613). Esta valoración se produjo en tres contextos distintos¹⁰.

1. En España, célebres investigadores como E. Elorduy y J. Hellín (y muchos otros) realizaron una enorme obra de recuperación de textos filosóficos y teológicos que ampliaron tanto el contenido como la perspectiva que se tenía del pensamiento de Suárez. Su principal mérito fue mostrar a “Suárez desde Suárez” saliendo de los lugares comunes, muchas veces fijados en los contextos polémicos de la controversia sobre la gracia y las tesis metafísicas distintas de Tomás de Aquino, entendidas en el estrecho marco de la crisis anti-modernista.

En cuanto a la situación hermenéutica, la interpretación hispánica se inclina por la síntesis inmanente, lo que podemos llamar una lectura de “Suárez desde Suárez”, esto se demuestra por la abundancia de los trabajos monográficos de sus principales autores, así como el interés por ir cubriendo el amplio espectro de la obra del Eximio, también, con completas traducciones de sus obras principales (*Disputaciones, De Anima, De Legibus* y algunos opúsculos)¹¹.

de la fe. Su reconstrucción metafísica evidencia que la comunicación de Dios alcanza su cumbre máxima en la Encarnación de Cristo, bajo el supuesto específico de que Dios quiso redimir a la humanidad por medio de una justicia “plena”. La cristología suareciana respira el espíritu de una suprema racionalidad de conveniencia” (*ibid.*, 315). Nuestra posición contravierte la existencia de una metafísica y de una cristología trascendental, al menos, en los términos modernos, que postula Hünermann.

¹⁰ Creo que he ofrecido el estado de la cuestión más actual de la investigación suareciana en la tesis que presento en este artículo, cf. J. SÖCHTING, *La Encarnación en el pensamiento filosófico y teológico de Francisco Suárez, o.c.*, 39-105. Otra mirada complexiva pero muy anterior: S. CASTELLOTE, “Der Stand der heutigen Suárez-Forschung auf Grund der neu gefundenen Handschriften”: *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980) 134-42.

¹¹ La investigación hispánica ha desarrollado abundante literatura, señalo, a modo de ejemplo, algunas aportaciones fundamentales para la doctrina de la Encarnación: S. CASTELLOTE, “El hombre como persona según F. Suárez”: *Anales Valencinos* 2 (1976) 179-208 y “La Encarnación según Suárez”, en *La Encarnación al encuentro de los hombres*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 437-60; E. ELORDUY, “La acción de resultancia en Suárez”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Granada, Granada, 1943; J. HELLÍN, “Existencialismo escolástico suareciano”: *Pensamiento* 12 (1956) 157-78; J. ITURRIOZ, “Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora (‘De essentia, existentia et subsistentia’)”: *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944) 330-59; y “Existencia tomista y subsistencia suareciana” en *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, II, Mendoza, Argentina: El Congreso, 1950, 798-804; C. POZO, “Teología española posttridentina del s. XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio”: *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966) 87-121.

2. Por su parte, en Europa continental, especialmente en Alemania y Francia, atendiendo a una lectura de las *Disputaciones* realizada desde su influencia en la filosofía moderna, importantes estudiosos hicieron énfasis en el llamado “giro a la modernidad” que habría al menos preparado el pensamiento de Suárez. Desde este giro hacia la subjetividad que, según esta interpretación, habría hecho posible la sistematización del problema de la metafísica, que es el problema del ser desde el concepto que hace el sujeto sobre éste, se puso y se pone aún el acento en el Conimbricense como el último de los medievales y el primero de los modernos.

La investigación continental enfatiza a Suárez como un término *a quo* de la modernidad ilustrada: “la modernidad desde Suárez”. Por tanto, se lee retrospectivamente a Suárez como fundamento, causa e influencia de los pensadores decisivos de tal modernidad. La riqueza de este trabajo es la puesta de relieve de la “historia de la filosofía” de Suárez, tanto en sus antecedentes como en sus consecuencias. Para esta tradición, conformada principal, pero no únicamente por filósofos continentales, Suárez es un momento de síntesis de la “historia del ser” (M. Heidegger, 1927), en el cual se verifica “el giro” hacia la modernidad (J.-F. Courtine, 1990), representando la metafísica como una “onto-teo-logía” circular y auto referida (P. Aubenque, 1999) que se expresa en la primacía de la esencia (esencialismo) en la concepción de la realidad (É. Gilson, 1956)¹².

3. Finalmente, en ámbito americano, especialmente, anglosajón, influido por las preocupaciones de la filosofía analítica, que son, fundamentalmente, el problema del lenguaje y de la mente, han vuelto sobre el Eximio, encontrando nuevas riquezas en su pensamiento filosófico y teológico.

La investigación americana, por su parte, considera a la modernidad como un término *ad quem* del pensamiento suareciano: “desde Suárez” se piensan nuevos problemas, sobre todo, surgidos de la filosofía del lenguaje y de la mente. Para los filósofos de esta escuela interesa la actualidad y el futuro del pensamiento suareciano, más que su pasado (interpretación continental) y su valor intrínseco (interpretación hispánica): esa actualidad pasa por el problema del conocimiento, objetividad y verdad (N. J. Wells, 1962); de la posibilidad, los entes de razón y la trascendencia (J. P. Doyle, 1990) y del individuo (J. J. E. Gracia, 1983)¹³.

¹² Cf. M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid 2000 y *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003; J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990; P. AUBENQUE, “Suárez et l'avènement du concept de l'être”, en *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e modernidade*. Editado por Adelino Cardoso, António Manuel Martins, y Leonel Ribeiro dos Santos, 11-20. Colibri, Lisboa 1999, 11-20 y É. GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*, Eunsá, Pamplona 1996.

¹³ Cf. N. J. WELLS, “Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction Between Essential Being and Existential Being”: *The New Scholasticism* 36 (1962) 419-44; J. P. DOYLE, “*Extrinsic Cognoscibility: a Seventeenth*

Pero este nuevo énfasis en la relevancia *filosófica* del Conimbricense ha oscurecido, y aún, en algunos casos, directamente ocultado, el fondo y la gran riqueza *teológica* de su pensamiento. Con algunas notables excepciones (G. Burlando, 2016; R. Fastiggi, 2015; V. M. Salas, 2018),¹⁴ se ha querido ver en Suárez una emancipación de la filosofía respecto de la teología y, con ella, el signo de la modernidad¹⁵.

Sin embargo, la lectura de los textos filosóficos de Suárez, en especial, las *Disputaciones*, nos muestran otra cosa: la filosofía está al servicio de la teología; ha sido escrita, la del Eximio, para aclarar cuestiones teológicas, especialmente, cristológicas y, lo que es fundamental: el misterio de Cristo no sólo ilustra verdades sobre el ser sino que, además, como es el caso de la teoría de la subsistencia (que contiene la teoría sobre la persona, fundamental en teología trinitaria, cristología y antropología teológica), está directamente influida por la fe, al punto que Suárez, en momentos decisivos de su desarrollo afirma que la verdad sobre la persona (angélica y humana) no sería conocida sino fuese por el misterio de la Encarnación:

[...] si no hubiésemos conocido con la luz de la fe el misterio de la Encarnación, no hubiéramos distinguido nunca con el solo conocimiento natural la subsistencia de la esencia de las sustancias; y, sin conocer quiditativamente la subsistencia, es imposible conocer quiditativamente la substancia¹⁶.

Aquí llegamos a la motivación más estricta de esta investigación, a saber, describir qué cristología, es decir, qué idea sobre el misterio de Cristo, desarrolla Suárez de tal forma que explica no sólo su teoría de la persona sino, en general, toda su teoría filosófica y sirve como un importante criterio de demarcación para la interpretación de toda su obra. Esta idea se concentra en la esencia del misterio de la Encarnación y sus consecuencias teológicas y filosóficas¹⁷.

Century Supertranscendental Notion”: *Modern Schoolman* 68 (1990) 57-80 y J. E. GRACIA, “Suárez y la individualidad”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 157-82.

¹⁴ Cf. G. BURLANDO, “Bien trascendental: salvación y comunidad fuerte en F. Suárez”: *Teología y Vida* 57 (2016) 309-33; R. FASTIGGI, “Francisco Suárez as Dogmatic Theologian”, en *A Companion to Francisco Suárez*. Editado por Víctor Salas y Robert Fastiggi, 148-63, Brill, Leiden 2015 y V. SALAS, “The theological orientation of Francisco Suárez’s Metaphysics”: *Pensamiento* 74 (2018) 7-29.

¹⁵ La evaluación de Aubenque es programática: “[...] con él [Suárez] se encuentra, puesto en su lugar, el fundamento conceptual de lo que será la metafísica de la subjetividad y la filosofía trascendental de los modernos, que prolonga, ella misma, al subvertirla, la metafísica griega del ser” (P. AUBENQUE, *Suárez et l’avènement du concept de l’être, o.c.*, 20).

¹⁶ “Rursus non cognoscimus quidditative rationem subsistentiae; immo, si lumine fidei non cognovissemus Incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinxissemus subsistentiam ab essentia substantiae; non cognita autem quidditative subsistentia, impossibile est quidditative cognoscere substantiam” (*DM* 35, 3, 5: [V, 533-4])

¹⁷ En este artículo, por razón de brevedad, me limito a considerar el problema de la Encarnación (y de la persona) principalmente desde las *Disputaciones*, para su estudio en ámbito trinitario y cristológico, remito para lo primero a J. SÖCHTING, *o.c.*, 107-47 y TH. MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ibrem philosophisch-theologischen Kontext*, Aschendorff, Münster 2007. Para lo segundo: J. SÖCHTING, *o.c.*, 149-289 y S. CASTELLOTE, “La Encarnación según Suárez”, en *La Encarnación al encuentro de los hombres*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 437-60.

II. El problema de la Encarnación en su desarrollo filosófico y teológico

Ante este panorama, la presentación y el esclarecimiento de la doctrina de la Encarnación en Suárez, que es el problema principal que me he propuesto investigar, requiere del establecimiento de “sub problemas” o, si se quiere, preguntas cuyas respuestas en conjunto permiten un acceso válido a tal pregunta.

El primer grupo de problemas ya ha quedado perfilado más arriba respecto a los progresos de la interpretación contemporánea de Suárez y sirve como contexto de la investigación, a saber, la pregunta por la relevancia del pensamiento de Suárez para la modernidad y, específicamente, de su doctrina de la Encarnación.

El segundo grupo de problemas tienen con ver con la prioridad cronológica y, si se quiere, epistemológica de la teología y de la cristología respecto de la metafísica.

El tercer grupo de problemas se refiere al impacto que tiene esta doctrina de la persona de Cristo en la relación entre la teología y la metafísica, la teoría general del ente y la teoría particular de la persona.

1. Modernidad y Encarnación

Mi investigación ha mostrado que no se puede pensar en una interpretación correcta de la metafísica del Eximio sin atender a su cristología y que, por tanto, las hermenéuticas que se enfocan en la emancipación de la filosofía de la teología (Aubenque) y, más específicamente, de una cristología “trascendental” en Suárez (Hünemann), parecen haber antepuesto el efecto a la causa.

La cuestión fundamental que aquí se presenta es si se verifica o no una doble ecuación establecida por Hünemann influido fuertemente por la interpretación continental (Heidegger, Courtine, Aubenque). La primera ecuación iguala “modernidad” con “trascendentalidad”; la segunda, “trascendentalidad” con un presunto rechazo de Suárez de la *analogía entis* y, por tanto, con la posibilidad de una “cristología trascendental”. Mi respuesta es negativa en ambos casos. La escolástica cuenta con una noción de trascendentalidad consistente y pertinente para los problemas cristológicos y, por tanto, sólo en parte anuncian el sentido moderno de “trascendentalidad”¹⁸.

¹⁸ Respecto del uso en Suárez del concepto “trascendental” hay que ser especialmente cuidadoso. En primer lugar, para Suárez “trascendental” sigue denotando el sentido clásico según el cual la unidad, la verdad y la bondad son propiedades del ser que están más allá del universal (cf. *DM* 6, 8, 12 [I, 779]). Sin embargo, el Eximio va más allá: vincula el fundamento de la propiedad trascendental con la capacidad del intelecto de realizar una abstracción metafísica, distinta de la física, que abstrae la materia, y de la matemática, que abstrae la cantidad, de este modo “la verdad trascendental significa la entidad de la cosa connotando el conocimiento o concepto intelectual a que dicha entidad se adecua, o en el que esa cosa está o puede estar representada tal como es” (*DM* 8, 7, 25 [III, 144]). Esta abstracción metafísica “[...] se dice, por su parte que abstrae de la materia sensible e inteligible, no sólo según la razón, sino según el ser, porque las razones del ente que considera se hallan en la realidad sin materia y, por tanto, en su concepto propio y objetivo de por sí no incluye la materia [...]. Luego, la metafísica extiende su consideración hasta todos los entes o razones de ser que se contienen en la referida abstracción, y no pasa más allá porque lo que queda es propio del campo de la física o de la matemática” (*DM* 1, 2, 13 [I, 243-4]). De este modo, la abstracción metafísica tiene como resultado las propiedades trascendentales que son, en síntesis, relaciones que se establecen respecto del ser real de los objetos. Es en este momento donde se percibe el “giro” hacia el mentalismo de Suárez y la vinculación con la metafísica trascendental estándar de Kant: las relaciones trascendentales, a diferencia de las relaciones predicamentales, no requieren de un fundamento

Respecto a este problema, creo poder afirmar que la cristología de Suárez se expresa y es consistente con su teoría metafísica, especialmente, su teoría sobre el ente finito y sobre la subsistencia porque esta teoría se basa en su comprensión del misterio del Verbo encarnado, que es, para el Conimbricense, un dato positivo y no una estructura del pensamiento.

Ni Hünermann, ni K. Rahner (1977), antes que él, descartan la historicidad de la Encarnación; ambos consideran que, por una parte, es una condición trascendental de la Encarnación y, por otra, que es un dato fenoménico positivo necesario para la cristología categorial. Con todo, ninguno de los dos admite que el *a-priori* de la Encarnación es la realidad positiva del mismo Dios en su donación en Cristo: se trata de una prioridad en el conocer y, también, del ser mismo¹⁹.

Para Suárez la revelación modifica nuestra concepción del ser y, sobre todo, en el misterio de la Encarnación, que sería imposible conocer, incluso concebir, sin la donación positiva y sobrenatural de Dios.

El Eximio admite que es posible y pensable un Dios-hombre como perfección máxima del universo;²⁰ sin embargo, él mismo afirma que el entendimiento humano no tiene modo de advenir a la concepción de una subsistencia distinta de la substancia que perfecciona en el ser. Además, que, aunque la unión entre Dios y hombre es pensable sin repugnancia en orden a la perfección del universo, el modo de esa unión (hipostático) es repugnante, al menos subjetivamente, a nuestro modo natural de concebir, es decir, no es una estructura “trascendental” (desde el punto de vista moderno) sino una positividad graciosa, positiva y extra-mental²¹.

La anterioridad del ser y la posterioridad del conocer, especialmente en la cristología suareciana, hacen imposible considerarla como “trascendental” en los sentidos antes mencionados, lo mismo ocurre respecto de la metafísica.

real absoluto, entendido éste en el sentido de la existencia actual y formal; tampoco, de un término real de la relación ni, finalmente, de un fundamento real de la relación. De este modo, Suárez explica el caso de la ciencia de un objeto posible: “También muchas veces este respecto trascendental, aunque se ordena a un término real, no exige, empero, la real existencia del mismo, como la ciencia de un eclipse futuro dice una referencia real trascendental al eclipse, aunque no exista; y lo mismo sucede en cualquier ciencia de un objeto posible, y en la potencia respecto del acto no existente” (*DM* 47, 4, 2 [VI, 677]). De este modo, algunas realidades teológicas pueden ser consideradas transcendentales en este sentido, por ejemplo, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo (cf. *DM* 47, 4, 2 [VI, 676-7]) y la unión hipostática, dado ésta “que alcanza al Verbo como puro término, a fin de excluir, mediante la expresión 'puro', toda la causalidad propia que el Verbo en cuanto tal ejerce sobre tal unión; no obstante, el Verbo no es puramente un término de dicha unión en el sentido en que aquí se dice del término de la relación predicamental, porque esa unión, en cuanto es un modo real de la naturaleza humana, no mira al Verbo de cualquier manera, sino que le une realmente la naturaleza humana y realmente alcanza al Verbo mismo como el otro extremo de la unión, del cual depende íntima y realmente, aunque sin causalidad propia” (*DM* 47, 4, 10 [VI, 682-3]). Las relaciones divinas están más allá de las relaciones transcendentales y las predicamentales: “Son, por tanto, unas relaciones de orden más elevado, que abarcan eminentemente todo lo que de perfección y propiedad necesaria para la verdadera relación real se encuentran en la relación trascendental y en la predicamental, prescindiendo de las imperfecciones.” (*DM* 47, 4, 21 [VI, 691]; cf. también, *DM* 8, 7, 12 [II, 133-134]).

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1977.

²⁰ Cf. *De Incarnatione* 5, 2, 16 y *DM* 10, 1, 14.

²¹ Cf. *DM* 30, 17, 13: [IV, 702-3] y *De Incarnatione* 11, 4, 15: [XVII, 453].

La teoría del ser desarrollada por Suárez en las *Disputaciones*, realizada para el servicio de la teología en general y de la cristología en particular, con la dilucidación de los conceptos de esencia, existencia y subsistencia, parte de la convicción de que el ente es la máxima perfección del ser.

Además, en el mismo concepto objetivo del ser real, el orden de sus partes potenciales es claro: el ser actual o formal, posible y aptitudinal. Es verdad que la realidad se abre a la posibilidad y, con ello, se afirma la tesis de un “giro al mentalismo” (J. J. E. Gracia, 1991) en Suárez,²² pero este giro pivota metafísicamente sobre la substancia primera (*DM* 34) y teológicamente sobre Cristo, como *persona composita* (*De Incarnatione* 8, 3, 1)²³.

Si la cristología suareciana no es trascendental en el sentido kantiano (Hünemann) ni heideggeriano (Rahner), ¿lo es de algún modo?

La trascendentalidad suareciana es la trascendentalidad del ser, pero, y aquí se percibe “el giro al mentalismo”, proyectada y orientada a la unidad del conocimiento representado en el concepto objetivo y en los argumentos aprióricos. No al revés. Por ello hemos insistido en la prioridad del ser en el ámbito metafísico y de Cristo, en el ámbito teológico, dando a esa prioridad, con Ratzinger (1969) el nombre de positividad, precisamente, para no confundirla con la objetividad moderna.

Lo propio sea dicho de la trascendentalidad existencial de Heidegger. El hecho que Suárez enfatice la existencia y que algunos intérpretes máximamente fiables como J. Hellín (1956, 1981) hayan hablado de un “existencialismo suareciano” en contraposición al “esencialismo suareciano” acusado por É. Gilson (1956), no autoriza en ningún modo a considerar la identidad de esencia y existencia mantenida por el Eximio por las razones dichas como una disolución de la esencia en la facticidad. Tampoco privan del esfuerzo de realizar una cristología trascendental como prolegómeno de una cristología dogmática significativa como lo quiere Rahner. Pero tal esfuerzo es de Rahner, no de Suárez. Y es filosofía, no teología.

La cristología suareciana es fundamentalmente teológica y, por la fuerza positiva de tal realidad teológica, primera en el orden del ser, ampliando nuestras categorías metafísicas.

²² Cf. J. J. E. GRACIA, “Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?": *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991) 287-309.

²³ La persona de Cristo, considerada en sí misma, en cuanto Verbo, es absolutamente simple; sin embargo, en tanto que subsiste en dos naturalezas, es una persona compuesta (cf. *De Incarnatione*: [XVII, 291-4]). La asunción de la naturaleza humana (alma y cuerpo) importa la unidad substancial del alma y el cuerpo en Cristo (cf. *De Incarnatione*: [XVII, 294-6]) una unión no accidental sino hipostática de tal naturaleza en y según la persona del Verbo (cf. *De Incarnatione*: [XVII, 296-300]). Al comenzar la disputa, el Conimbricense realiza una afirmación fundamental: conviene distinguir el término que termina la humanidad (*terminum terminantem humanitatem*) del término que resulta de la unión (*terminum resultante ex unione*). El primero se refiere a la subsistencia increada de Cristo, que, como se dijo, es absolutamente simple. Ahora se trata de determinar y explicar el segundo que consiste en la totalidad íntegra (*terminum totum et integrum*) que determina la Encarnación.

2. Prioridad cristológica

Suárez comenzó enseñando la tercera parte de la *Suma* de Santo Tomás de Aquino, que contiene la doctrina cristológica, en su *De Incarnatione* (1590-2). Escribiendo su comentario, detectó la importancia de esclarecer el sentido de los términos principales en los que el dogma cristológico ha sido expresado desde el concilio de Nicea: esencia, existencia y subsistencia (debemos a J. Iturriz haber advertido en 1942 el núcleo germinal de las *Disputaciones*)²⁴.

De este germen surgió su sistemática filosófica, siempre atenta al dato cristológico, para luego volver a nuevas redacciones sobre el mismo tratado y a la exposición del tratado sobre la Trinidad, *De Deo uno et trino* (1606), que bebe de la misma doctrina.

El *leit motiv* de la cristología de Suárez es: la Encarnación es la unión de la naturaleza divina y una naturaleza humana perfecta en y según la persona del Verbo. La perfección de esa naturaleza humana, que encierra en sí la perfección del universo con prelación gnoseológica a la redención de género humano, implica una existencia humana creada distinta de la existencia de la naturaleza divina que es aquella de la persona divina.

Esto implica, para Suárez, dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, que bajo este supuesto debe comprenderse que la esencia y la existencia de la naturaleza humana de Cristo se distinguen sólo de razón y no realmente, pues si hubiera distinción real (o alguna con algún fundamento en la realidad) habría que suponer dos modos de existencia divina en el Verbo, aquella en la cual se constituye como persona en la Trinidad y aquella en la cual y por la cual existe la naturaleza humana de Cristo (así interpreta Cayetano a Tomás de Aquino).

En segundo lugar, como veremos más abajo, la persona del Verbo efectivamente se distingue realmente de la existencia de tal naturaleza humana como una última perfección formal suya. Y esto, que vale para Cristo, vale, ahora *ex natura rei*, para toda subsistencia creada y, especialmente, para toda persona.

En el contexto polémico determinado por la disputa entre los partidarios de la distinción real y los partidarios de la distinción de razón en el ente creado, Suárez plantea el problema y ofrece su solución teológica y metafísica.

²⁴ Cf. J. ITURRIZ, “Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora (‘De essentia, existentia et subsistentia’): *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944) 330-59. Suárez afirma la suspensión del desarrollo de la cristología para tratar cuestiones metafísicas (precisamente, los conceptos de esencia, existencia y subsistencia). De tal tratamiento surge la restitución sistemática de la ciencia primera y, con ella, la primera metafísica sistemática: “In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem” (*DM, Ratio*: [I, 17]). El “trabajo interrumpido” son las lecciones *De Incarnatione*, que retomará más tarde. Importa destacar aquí que el origen de las *Disputaciones* está marcado por una investigación cristológica específica: la relación entre subsistencia y esencia (naturaleza) que, además, tiene importancia fundamental para la teología trinitaria. Además, que la sistemática de la metafísica suareciana comienza por una investigación extensional (categorial) para luego elevarse a la cuestión intensional (trascendental). Este punto, me parece, es fundamental para una recta interpretación tanto de la metafísica como de la teología suareciana y, además, está en el origen de la incompreensión de la trascendentalidad sostenida por el Eximio y, por tanto, la naturaleza de su “modernidad”.

En *DM* 31, sección 6, donde se estudia propiamente la distinción que se da entre esencia y existencia, el Eximio recoge los argumentos que apoyan la distinción real y establece la pregunta que guiará su desarrollo posterior:

[...] en efecto, cuando decimos que una cosa posee en acto su esencia y su existencia, no decimos lo mismo dos veces; luego no son palabras sinónimas; luego, sus significados se distinguen al menos por razón; por eso, en Cristo, damos por supuesto que hay dos esencias y nos preguntamos si hay dos existencias [...] ²⁵

Una vez que el Conimbricense ha expuesto la posición de algunos que sostienen la distinción de razón, Suárez expone ahora su propia posición a este respecto ²⁶.

Para el Eximio, la esencia en acto solo se distingue de la existencia como el ente en potencia se distingue del ente en acto. Sin embargo, el problema se suscita respecto del modo en el que se significa la esencia y la existencia. A propósito de este problema de sentido y denotación aparece enunciado el primer momento del problema de la Encarnación ²⁷.

En efecto, cuando decimos que en Cristo hay dos esencias y nos preguntamos si hay dos existencias, Suárez sostiene que esencia y existencia tienen diferente sentido, pero una misma denotación o referencia. La esencia y la existencia son una misma realidad que, cuando es concebida bajo una especie y un género determinados, se llama esencia y cuando es concebida en la realidad y fuera de su causa se llama existencia.

La esencia y la existencia tienen una misma denotación: ambas refieren, en sentido estricto, a la esencia actual en acto ejercido. Sin embargo, el sentido de la esencia es la potencia objetiva y el sentido de la existencia es la realidad actual y formal del ente creado.

Suárez sostiene que la existencia corresponde inmediatamente al individuo y mediatamente, es decir, a través del individuo, a la naturaleza considerada precisamente, es decir, abstrayendo de ella la existencia actual.

²⁵ “Cum enim dicimus rem habere in actu suam essentiam et suam existentiam, non idem bis dicimus; non ergo sunt illae voces synonymae; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur; unde in Christo supponimus esse duas essentias, et quaerimus an sint duae existentiae [...]” (*DM* 31, 6, 22: [V, 70-1]).

²⁶ Estas posiciones son las siguientes: Algunos sostienen que el sentido de la existencia es la naturaleza individual y el sentido de la esencia es la naturaleza específica prescindida de los individuos, cf. *DM* 31, 6, 16: [V, 64]; otros, como Enrique de Gante, que el sentido de la existencia es la dependencia a Dios como causa eficiente y el sentido de la esencia es la dependencia a Dios como a la causa ejemplar. Otros (Licheto y Escoto) sostienen que el sentido de la existencia es la concepción del ente como un concreto y el sentido de la esencia es la concepción del mismo como un abstracto, cf. *DM* 31, 6, 19: [V, 66]; y, finalmente, otros sostienen que la existencia expresa la realidad del ente fuera de su causa y la esencia no, sino que lo hace de modo absoluto, es decir, en su causa que es la esencia misma divina. Esta posición se basa en la afirmación de que las esencias son eternas, cf. *DM* 31, 6, 21: [V, 69].

²⁷ Aplicamos aquí el significado clásico de sentido y denotación dado por Frege. Cf. G. FREGE, “Über Sinn und Bedeutung”: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892) 25-50. El sentido de un signo (palabra) o de una frase es el modo en el que presenta al objeto mencionado por ella; la denotación es el objeto mencionado. El ejemplo clásico dado por Frege es el de Venus. En efecto, la frase “el lucero de la mañana” y “el lucero del atardecer” tienen distinto sentido, pero una misma denotación u objeto mencionado, a saber, el planeta Venus.

El punto cristológico es que Cristo no asumió la naturaleza humana de esta suerte, es decir, de un modo universal, sino que asumió la naturaleza substancial individual²⁸. Esta cuestión es fundamental para la comprensión de la argumentación suareciana. Para el Eximio, el universal “hombre” o “humanidad” no existe inmediatamente como una esencia real y actual²⁹.

Este universal existe solo en la naturaleza substancial individual. Y es, precisamente, esta naturaleza la que asumió Cristo porque era la única que realmente y en sentido estricto podía asumir, dado que era la única naturaleza humana apta para existir, es decir, para ser fuera de su causa.

Esta conclusión ha movido a todos los teólogos que apoyan la distinción de razón entre la esencia y la existencia de Cristo porque armoniza la teoría del ser en general con el acontecimiento de la ascensión, por parte del Verbo, de una naturaleza perfecta, es decir, una naturaleza substancial individual creada que es una verdadera, propia y perfecta existencia creada.

Analícemos un texto iluminador:

Porque todos los filósofos y los teólogos que piensan que la existencia no se distingue de la entidad de la esencia, estiman, en consecuencia, que no solo el supuesto, sino también la naturaleza substancial individual tiene su propia existencia, y que, de este modo, en Cristo Nuestro Señor, la humanidad conservó la existencia propia de la naturaleza por más que en ella no haya habido un supuesto propio y creado³⁰.

Este texto es relevante porque, a propósito del sub-problema de la extensión lógica o instancia de la existencia, muestra un panorama general de la posición suareciana respecto del problema de la Encarnación. Este panorama general nos permitirá enfrentar en lo que sigue el argumento de Suárez.

En efecto, el caso de la Encarnación permite ilustrar la posición de la distinción de razón con una luz particular. Si es imposible que una esencia actual exista por una existencia que no le es propia y, además, si es imposible que exista inmediatamente como un universal, entonces es altamente conveniente para este misterio sostener por una parte que en Cristo hay dos existencias, a saber, una creada que se identifica realmente con su humanidad perfecta y una increada, que se identifica con su divinidad y, por otra parte, que esta naturaleza divina se identifica con su propia subsistencia que es la persona divina del Verbo.

²⁸ Respecto de los antecedentes medievales de esta posición, cf. R. Cross, *The metaphysics of the Incarnation*, Oxford University Press, New York 2005, 237-46.

²⁹ S. Castellote (1976) caracteriza acertadamente la *forma mentis* suareciana de “concretista” y, en ese sentido, agregamos nosotros, más aristotélica que la tomasiana, más platónica, cf. S. CASTELLOTE, “El hombre como persona según F. Suárez”: *Anales Valentinus* 2 (1976) 179-208.

³⁰ “Nam omnes philosophi et theologi qui putant existentiam non distingui ab entitate essentiae consequenter existiman! non solum suppositum, sed etiam substantialem naturam individuum habere suam propriam existentiam, atque ita in Christo Domino humanitatem eius retinuisse propriam existentiam naturae, etiamsi proprium et creatum suppositum in ea non fuerit” (*DM* 31, 11, 5: [V, 125-6]).

3. Encarnación y teoría de la persona

Suárez afirma, al comienzo de las *Disputaciones*, que nadie puede ser buen teólogo si primero no se establece en los sólidos fundamentos de la metafísica³¹. Ésta ha sido convicción permanente de la teología católica basada en la identidad entre el Dios creador del ser y el Dios redentor y santificador de lo real. La síntesis entre naturaleza y Dios se realiza en Cristo.

Por ello, existe una relación en dos direcciones entre metafísica y teología. La primera otorga lenguaje y método de argumentación a la segunda; ésta ejemplifica verdades metafísicas y, lo más importante, amplía el horizonte de su especulación (*metaphysica modo theologico*)³².

En este sentido, la metafísica de Suárez es cristiana de modo formal y material. Se realiza desde el misterio de Cristo y tiene a Cristo como una realidad metafísicamente discernible, salvando el misterio, que le permite progresar en cuestiones fundamentales, como la pregunta por la persona, que quedarían en oscuridad sin Él.

La interpretación de la presunta “emancipación” entre teología y metafísica (Aubenque) en el Eximio se basa en una separación entre el ámbito trascendental y el ámbito categorial de la metafísica, que conforman las dos partes de la metafísica de Suárez.

En el primer ámbito, el principio de unidad del ser sería su concepto objetivo, es decir, algo producido por el intelecto (y aquí se enfatiza la modernidad, si se quiere, ilustrada y trascendental, de Suárez). Ésta sería la parte principal de la metafísica y corresponde a la intención lógica del concepto de ser desarrollada en la teoría de los modos de pensar y decir lo real: los trascendentales.

En el segundo ámbito, aquel de la extensión lógica de este concepto cabrían tanto Dios como el ser finito, y según una extendida interpretación, que yo considero incorrecta, Suárez suprimiría la analogía del ser, haciendo unívocos el ser de Dios y de la creatura.

Para importantes filósofos (Heidegger), esta univocación sería una expresión de la conversión de la metafísica en una onto-teo-logía expresiva del “olvido del ser” y, para algunos teólogos (Balthasar), la razón por la cual la metafísica de Suárez sería incompetente para el misterio. Sin embargo, el Conimbricense no habla de emancipación sino de “restitución” de la metafísica cuyo primer sentido es de servicio a la teología.

³¹ “[...] fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta [...]. “Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur” (*DM, Ratio*: [I, 17])” (*DM, Ratio*: [I, 17]).

³² La metafísica sirve y es útil a la teología de dos maneras: directamente confirmando los principios teológicos (esta confirmación se realiza a través de la aplicación, la ilustración y la perfección tanto de las verdades como de los argumentos teológicos); indirectamente explicando y confirmando los principios de la ciencia. Sin embargo, Suárez sostiene que, en este proceso de servicio y de confirmación, la metafísica misma puede recibir una ampliación: en efecto, sus principios pueden ser acomodados para la confirmación de verdades teológicas. Esta acomodación (*accomodatio*) se realiza cuando, gracias a la luz de la fe, se ilumina el objeto natural de la metafísica de modo tal que se adquiere con una certeza y una evidencia mayor que provienen de la fe como causa superior, cf. *DM, Ratio*, [I, 17-18]; *Prooem.*, [I, 203]; 1, 5, 26, [I, 308]; 30, 17, 27: [IV, 714] y 35, 3, 5: [V, 533-4].

En la investigación que ahora presento reviso la unidad entre el momento trascendental y categorial, es decir, entre la doctrina de los trascendentales y la teoría de los modos en los cuales se instancia el ser desde los abundantes textos cristológicos que la ilustran y concluyo que es imposible separar ambos momentos, lo cual permite explicar de mejor modo la opción de Suárez por la teoría de la distinción de razón entre esencia y existencia en el ente creado (Santo Tomás argumenta decididamente en favor de la distinción real y Escoto, a favor de la distinción modal o *ex natura rei*) y que esta decisión, como señalé más arriba, tiene como principal argumento aquel teológico de la perfecta humanidad actual asumida por el Verbo, es decir, con existencia creada.

El tercer ámbito, la teoría de la subsistencia, es el centro de la investigación. La subsistencia es el modo de ser de los entes que son en sí mismo y no en otros (como los accidentes o los entes de razón) y que sería difícil e incluso imposible de conocer sin la revelación del misterio de la Encarnación³³.

La persona es la subsistencia más perfecta en el orden del ser pues es racional y, como Suárez afirma mucha veces tanto en sus escritos teológicos como metafísicos, se dice analogamente de Dios y de las creaturas racionales (hombres y ángeles)³⁴.

La teoría de la subsistencia es, por tanto, el núcleo categorial de toda doctrina metafísica, el lugar donde se verifica la trascendentalidad del ser y, en el caso de Suárez, el lugar donde la incidencia cristológica es determinante, especialmente en la disputa 34 de su sistemática metafísica.

Al tratar el problema de la subsistencia, nuestro autor sitúa su posición en diálogo crítico con Escoto (1266-1308) y con Cayetano (1469-1534)³⁵.

1. Para el teólogo franciscano, que enfatiza la dimensión teológica de la personalidad y su respecto cristológico último, la subsistencia es, estrictamente, la expresión de una negación: la no-dependencia de otro para ser.

Con ello, Escoto sirve bien dos propósitos. En primer lugar, da cuenta de la diferencia entre persona y naturaleza, sobre todo, en el caso de Cristo, pues en Él, la persona es divina y la naturaleza asumida es humana sin ninguna aptitud para subsistir sino en esa persona divina.

En segundo lugar, en el caso de las subsistencias creadas, en las cuales es casi indiscernible la diferencia entre la esencia y su ser sustancia, esta propiedad sería significada mejor como una última negatividad, lo que, además, es congruente con su profunda

³³ “Quod fortasse vix posset intelligi aut credi intra limites naturalis luminis sistendo; ex sacro tamen Incarnationis mysterio satis nobis manifestatum est, ut sequenti sectioni latius declarabimus” (DM 34, 1, 8: [V, 319]).

³⁴ “[...] personam sic abstractam no habere unum conceptum communem, sed immediate significare personam creatam et incretam; atque adeo absolutum et relativum, quasi sub disjunctione et per quamdam analogiam proportionalitatis” (De Deo uno et trino III, 7, 8, 6: [I, 709]). “Supponimus imprimis, ex iis quae in disputationibus metaphysicis, de existentia et subsistentia creaturarum dicuntur, communem rationem, seu significationem horum nominum, quia licet analogice de Deo et creaturis dicantur, tamen ratio nominem eadem est” (De Incarnatione 11: [XVII, 430]). “[...] sed etiam in personalibus; nam persona analogice dicitur de creatura et increta; et Pater aut Filius dicuntur analogice de divinis personis et humanis” (DM 12, 1, 20: [II, 341]).

³⁵ Suárez trata seis posiciones distintas que, por razón de brevedad, no expongo en este lugar. Para su análisis, cf. J. SÖCHTING, o.c., 476-99 y J. SÖCHTING, “Encarnación y subsistencia en las *Disputationes metafísicas* de Francisco Suárez: Algunas cuestiones en torno a los fundamentos de la modernidad” en *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*. Editado por Robert A. Maryks y Juan Antonio Senent de Frutos, Leiden: Brill, 2019, 154-77.

consideración de la persona como “última soledad” en la cual el ser racional creado, en su pobreza, se encuentra con la riqueza del ser que es y que da el Creador.

Según la interpretación del Eximio, la posición de Escoto tiene su fundamento en el misterio de la Encarnación dado que, en ella, la naturaleza humana de Cristo no tiene una subsistencia propia positiva sino solamente una aptitud negativa para recibir la subsistencia del Verbo. Sin embargo, Suárez contesta esta posición desde el mismo fundamento: la personalidad del Verbo no es algo negativo sino positivo.

Escoto sostiene que el supuesto creado no añade a la naturaleza singular ninguna realidad positiva lo que se probaría por la unión de la humanidad de Cristo al Verbo³⁶.

El fundamento de esta opinión se encuentra en el misterio de la Encarnación, dado que en este misterio el supuesto de la naturaleza humana es puramente negativo respecto de la naturaleza humana asumida por el Verbo:

El fundamento principal de estos autores [Escoto, Gabriel, Occam y Marsilio de Padua entre otros] parece haber sido que tales negaciones bastan para constituir el supuesto creado y para explicar el misterio de la Encarnación; luego es superfluo imaginar alguna realidad positiva que sea añadida por el supuesto creado. Porque tal entidad no puede ser ni substancia, puesto que no es materia, ni forma, ni compuesto, ni accidente, ya que, en otro caso, el supuesto creado no sería uno *per se*. Añade también Escoto que, admitida aquella realidad positiva, no puede entenderse rectamente el misterio de la Encarnación ni lo que acerca de él enseñan los Padres; porque de ahí resultaría que eso positivo no sería ni asumido ni asumible por el Verbo, y de esa manera el Verbo no habría asumido toda la realidad que puso en la naturaleza humana, en contra de lo que afirma el Damasceno, lib. III, c. 6. Se sigue, además, que la humanidad de Cristo carecería de una perfección máxima, connatural al hombre, lo cual parece, asimismo, inconveniente. Finalmente se sigue que el Verbo divino no puede abandonar absolutamente la naturaleza humana sin añadirle una realidad nueva. Y, por último, se infiere que ahora la naturaleza humana está en el Verbo de manera violenta, ya que carece de una positiva perfección connatural³⁷.

³⁶ Cf. *DM* 34, 2, 8: [V, 330-1].

³⁷ “Fundamentum horum auctorum potis simum fuisse videtur quia huiusmodi negationes sufficiunt ad constitutionem suppositi creati et ad declarandum Incarnationis mysterium; ergo supervacaneum est aliquam realitatem positivam fingere quam suppositum creatum addat. Quia nec talis emitas esse potest substantia, neque enim est materia, neque forma, nec compositum; neque accidens, quia alias suppositum creatum non esset per se unum. Addit etiam Scotus non recte posse intelligi Incarnationis mysterium et ea quae de illo Patres docent, posito illo positivo; inde enim fieret illud positivum neque esse assumptum neque assumptibile a Verbo, atque ita non assumpsisset Verbum omnem rem quam in natura humana plantavit, contra Damasc., lib. III, c. 6. Sequitur deinde humanitatem Christi carere aliqua perfectione maxima, connaturali homini, quod etiam videtur inconveniens. Sequitur denique non posse Verbum divinum simpliciter dimittere humanam naturam quin novam aliquam rem illi addat. Ac tandem sequitur humanitatem nunc violenter esse in Verbo, quia caret positiva perfectione connaturali” (*DM* 34, 2, 9: [V, 331]).

Para Escoto, la negatividad no es una pura nada sino una negación de dependencia, o si se quiere de modo positivo, una independencia actual y aptitudinal de la persona respecto de cualquier supuesto, puesto que esa negación o independencia sería la razón constitutiva formal de la subsistencia.

La subsistencia sería, de este modo, una negación de la aptitud para depender, que es uno de los modos en los que se puede interpretar la incomunicabilidad y el ser en sí mismo propio de la subsistencia y el supuesto.

Sin embargo, para completar la posición de Escoto, es necesario señalar, cosa que no hace Suárez en este desarrollo, que esta negación de dependencia de cualquier creatura se sustenta en una dependencia directa con el Creador, en una “última soledad” que constituye el yo personal delante del Tú divino. Distintos autores han subrayado el carácter existencial del pensamiento escotista³⁸.

De cualquier modo, la crítica esencial del Conimbricense no apunta al contenido existencial de la personalidad, sea ésta una *haecceitas* o una *ultima solitudo* sino a la ausencia de contenido y referencia metafísico, al menos, en el plano de la discusión que él establece, a saber, el problema del constitutivo formal de la persona o subsistencia.

Por ello, para el Eximio, la opinión de Escoto solo difiere en las palabras de aquella que distingue de razón la naturaleza y la subsistencia, dado que la negatividad es una pura nada lo que implica la identidad entre naturaleza y subsistencia. Esto lleva a la ininteligibilidad del misterio de la Trinidad, puesto que las tres personas divinas estarían compuestas por negaciones, cuestión que el mismo Escoto está lejos de conceder.

Por el contrario, Suárez juzga probable que, además de las tres relaciones que componen la Trinidad, existan tres razones absolutas por las que se constituyan esas personas: “la sana doctrina enseña que esas personas están constituidas por razones reales y positivas, aunque relativas”³⁹.

Esto hace que la posición de Escoto, aunque sugerente en el ámbito subjetivo sea insostenible en el objetivo y, en primer lugar, en el ámbito de la Trinidad: si las relaciones son reales deben tener términos reales y estos son, precisamente, las divinas personas: incomunicabilidad e independencia no significan irrealidad.

Frente a Escoto afirma que la persona no puede ser una pura negatividad y que, por tanto, la personalidad no es un concepto negativo como el de una privación, precisamente, porque en Cristo hay distinción real entre persona divina asumente y naturaleza divina asumida. En este punto central y neto, Suárez se distancia de Escoto de modo radical.

³⁸ Cf. G. S. ELÍAS, “La *haecceitas* como base de la *solitudo* en Duns Escoto”: *Revista Internacional de Filosofía* 64 (2015) 91-100 y “Concepto de persona en Duns Scoto”: *Studium. Filosofía y Teología* 31 (2013) 75-84; I. G. MANZANO, “Decir ‘persona’ según Escoto (un intento de interpretación)”: *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007) 11-31.

³⁹ “[...] sana autem doctrina docet illas personas realibus ac positivis rationibus constitui, quamvis relativis” (*DM* 34, 2, 10: [V, 331-2]). Esto ha sido largamente debatido en *De Deo uno et trino* III, 3, 5, 1-14: [595-8], cf. J. SÖCHTING, *La Encarnación, o.c.*, 131-45.

Una primera prueba en contra es que la personalidad del Verbo es algo positivo y no una pura negatividad para la humanidad de Cristo:

[...] se demuestra la falsedad de dicha opinión por el misterio de la Encarnación, y primeramente por parte del Verbo; porque, si el Verbo no estuviese constituido por una personalidad o subsistencia positiva, resultaría ininteligible que asumiese para tal subsistencia una naturaleza extrínseca, ya que ninguna naturaleza puede ser asumida para una negación; porque la negación como tal no puede ser el término formal de una unión real, como es evidente de suyo; por tanto, hablando abstracta y precisivamente de la personalidad, es necesario que su razón sea positiva para comprender el misterio de la Encarnación⁴⁰.

Tal como la Trinidad está constituida por relaciones positivas y reales, la Encarnación, que implica la asunción por parte del Verbo de una naturaleza humana, requiere también de dos términos reales: la persona divina del Verbo y la naturaleza asumida.

Es evidente que no es posible que una naturaleza positiva sea asumida por una negación o, si se quiere, una pura independencia.

La comprensión de la Encarnación reclama que aquello por lo que subsiste la naturaleza humana sea real y positivo. Dado que aquello es la subsistencia del Verbo entonces, esta subsistencia debe tener consistencia metafísica.

El Conimbricense continúa argumentando que los escotistas podrían aducir que, si se afirma una personalidad positiva, por el hecho de la unión hipostática, la humanidad de Cristo habría quedado incapacitada para ser término de otra naturaleza.

Sin embargo, refuta esta conclusión sosteniendo que esa incapacidad solo ocurriría si, en primer lugar (es lo que niegan los escotistas), la persona del Verbo fuese algo positivo y, en segundo lugar, lo que es más grave desde el punto de vista teológico, no se concediese a tal personalidad la aptitud para asumir otra naturaleza creada distinta.

Suárez opina que la unión hipostática de la personalidad positiva del Verbo con la naturaleza humana impide la propia personalidad positiva, es decir, la personalidad humana, contra el nestorianismo, caso en el que se considera posible que una naturaleza sea terminada por una persona creada distinta⁴¹.

Lo mismo que se argumentó desde la persona divina del Verbo puede argumentarse desde la naturaleza asumida:

[...] porque los Concilios y los Padres enseñan que el Verbo asumió la humanidad y no al hombre, es decir, no la persona creada del hombre; y en

⁴⁰ “[...] ostenditur falsa illa sententia ex mysterio Incarnationis, et primo ex parte Verbi, quia nisi Verbum constitueretur positiva personalitate seu subsistentia, non posset intelligi quod extrinsecam naturam ad illam assumeret, quia non potest assumi natura ad negationem aliquam; negatio enim ut sic non potest esse formalis terminus unionis realis, ut per se notum est; abstracte ergo ac praecise loquendo de personalitate, necessarium est ut eius ratio sit positiva ad intelligendum Incarnationis mysterium” (*DM* 34, 2, 11: [V, 332]).

⁴¹ Cf. *DM* 34, 2, 12: [V, 333-4].

el mismo sentido afirman que el Verbo, al asumir la humanidad, extinguió la persona, mas no la naturaleza⁴².

La fe enseña que el Verbo asumió la humanidad y no al hombre, es decir, no a la persona creada del hombre.⁴³ Por lo tanto, la unión hipostática, que es creada, es algo en la humanidad, pero no en el Verbo.⁴⁴ De hecho, la humanidad de Cristo es una substancia completa como la de Pedro o la de Juan,⁴⁵ y posee, como la de ellos, una existencia individual⁴⁶.

Otra prueba contra la opinión de Escoto es ostensiva: si la subsistencia es solo una negación, ¿cómo podría la naturaleza de Cristo ser asumida para subsistir?⁴⁷

Escoto respondería mostrando el fundamento de su opinión en el sentido del término ‘supuesto’. Esta palabra tendría un sentido casi connotativo que formalmente expresa negación, y un sentido material que expresa la realidad que conviene a tal negación (independencia, *solitudo*, *haecceitas*)⁴⁸.

Sin embargo, Suárez niega el fundamento de la opinión de Escoto, a saber, que el supuesto creado quede constituido suficientemente por una negación⁴⁹.

La solución de Suárez sostiene que el supuesto incluye a la naturaleza y le añade algo positivo y no una pura negación, es decir, la personalidad, supositalidad o subsistencia⁵⁰. Ampliando ahora la cuestión a la razón de subsistencia en toda su extensión y, por tanto, también a la subsistencia creada, Suárez concluye su refutación de Escoto:

Así, pues, de esto se colige la solución de la presente sección, que consiste en que el supuesto creado añade a la naturaleza creada algo real positivo y realmente distinto de ella. Por lo cual, si comparamos el supuesto con la naturaleza, se distinguen como lo incluyente y lo incluido, porque el supuesto incluye la naturaleza y añade algo que puede llamarse personalidad, supositalidad o subsistencia creada; en cambio, la naturaleza, de suyo, prescinde de este aditamento, es decir, de la subsistencia [...]. Por el contrario, comparando la subsistencia misma con la naturaleza, se distinguen entre sí como dos extremos que componen el supuesto creado. Falta explicar de qué grado es esta distinción y en qué consiste dicha subsistencia⁵¹.

⁴² “[...] docent enim Conci lia et Patres (Lege D. Thom., III, q. 4, a. 2 et 4; et quae ibi notavimus in commentariis, et disp. VII, sect. 3, et disp. VIII, sect. 4, disp. XXXV, in initio.) Verbum assumpsisse humanitatem et non hominem, seu non personam creatam hominis; et eodem sensu aiunt Verbum, assumendo humanitatem, consumpsisse personam, non naturam” (*DM* 34, 2, 13: [V, 334]).

⁴³ Cf. *DM* 34, 2, 13: [V, 334].

⁴⁴ Cf. *DM* 34, 2, 14: [V, 334-5].

⁴⁵ Cf. *DM* 34, 2, 15: [V, 335-6].

⁴⁶ Cf. *DM* 5, 5, 5: [I, 640-1].

⁴⁷ Cf. *DM* 34, 2, 16: [V, 336-7].

⁴⁸ Cf. *DM* 34, 2, 17-18: [V, 337-338].

⁴⁹ Cf. *DM* 34, 2, 19: [V, 339].

⁵⁰ Cf. *DM* 34, 2, 20: [V, 339-40].

⁵¹ “Ex his ergo praesentis sectionis resolutio colligitur, nimirum, suppositum creatum addere naturae creatae

La subsistencia añade algo real, positivo y distinto de la naturaleza creada. Suárez se guarda de decir “es” para no conceder el otro extremo de Cayetano, que rebatirá más adelante, quien concede lo que es patente en la persona de Cristo a toda personalidad creada.

Por otra parte, si es que en la estructura metafísica de la substancia y de la persona existe alguna negación, prescindencia o aptitud, es de la naturaleza respecto del supuesto y no al revés. Naturaleza y subsistencia son dos extremos que concurren en la composición de la substancia primera.

De este modo, el sentido connotativo del supuesto es una realidad en la substancia creada. Esto también ocurre en el Verbo, con la diferencia que, en este único caso, denota la subsistencia divina y no humana. Suárez puede sostener esta posición dado que la naturaleza humana del Verbo posee una existencia creada, como demostró en *DM* 31.

Esto, me parece, tiene importancia al momento de intentar “escotizar” el pensamiento del Conimbricense, como lo han hecho algunos intérpretes contemporáneos.

Así, la subsistencia debe ser algo real y, diríamos, “realísimo” porque constituye la perfección de la existencia en su propio orden. En *De Deo uno et trino*, Suárez ha desarrollado esta doctrina también en relación con las personas divinas, afirmando tres existencias y tres subsistencias en Dios.

2. Cayetano afirma, en el otro extremo, que la personalidad es el último término en el cual se perfecciona el ser de la esencia de la persona. Esta teoría es congruente, por una parte, con su firme defensa de la distinción real entre la esencia y la existencia, donde existencia ya no es sólo el *actus essendi* o *esse* de Tomás de Aquino, sino, influido por Gil de Roma, un co-principio con-natural a la esencia, al punto de perfeccionarla de modo puro, como el punto pertenece y perfecciona la línea que compone, aunque se diferencia de ella por la acción que lo define, la intersección de otro punto.

Por otra, Cayetano sostiene, con la doctrina más común y aceptada de Tomás de Aquino, que la naturaleza de Cristo existe en y por la subsistencia increada del Verbo. Suárez desarrolla su teoría de la persona a partir de estas dos posiciones.

Para el dominico italiano la subsistencia es una entidad que se distingue con distinción real de la naturaleza individual y de la existencia substancial. Además, su función es hacer apta la esencia individual para recibir tal existencia substancial. Por esta razón, posee una anterioridad respecto de la existencia y los accidentes que, como vimos, podrían pertenecer al constitutivo formal (subsistencia) de las substancias materiales según la interpretación que Suárez hace de Tomás de Aquino. Finalmente, la subsistencia es un término puro, es decir, extrínseco, que no es parte de la naturaleza⁵².

Frente a Cayetano, Suárez sostiene que la existencia no puede ser un “término puro” de la esencia de la persona, es decir, una entidad propia “separada” de la esencia a

aliquid reale positivum, et in ipsa distinctum ab illa. Quocirca, si comparemus suppositum ad naturam, distinguuntur tamquam includens et inclusum; nam suppositum includit naturam, et sliquid addit, quod *personalitas, suppositalitas* aut *subsistentia creata* appellari potest; natura vero ex se praescindit ab hoc addito seu a subsistentia. [...] At vero, comparando subsistentiam ipsam ad naturam, condistinguuntur inter se tamquam duo extrema componenda suppositum creatum. Quanta vero sit haec distinctio, et quid haec subsistentia sit, declamandum superest.” (*DM* 34, 2, 20: [V, 339-40]).

⁵² Cf. *DM* 34, 4, 17-18: [V, 370-1]. Para una interpretación de la crítica suareciana, desde la perspectiva capreolista, cf. E. FORMENT, *Ser y persona*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 1982, 344-51.

la cual actualiza; ella efectivamente es separada pero no como perfección o término de la esencia sino de la existencia.

El Conimbricense se opondrá punto por punto a esta caracterización. La subsistencia es un modo substancial no una entidad. Su función no consiste en hacer apta la existencia, que ya es apta en sí y por sí, para existir de ese modo por razón de la esencia actual con la cual esta existencia se identifica; por ello, permanece en el orden existencial (y no esencial) y es un modo de éste que confiere, como dijimos más arriba, “ser en sí mismo” e incomunicabilidad.

Por esta razón, la subsistencia es posterior y no anterior a la esencia actual o existencia, en tanto que la modifica y, finalmente, forma composición real con la esencia actual o naturaleza substancial y no es un “puro término”.

Luego de este sumario introductorio, estudiemos con más detalle la recepción y la crítica de la posición de Cayetano por parte del Eximio.

Para Cayetano, la subsistencia creada es una entidad que se distingue de manera enteramente real de la esencia y de la existencia de la naturaleza substancial.

Para Suárez, esta posición podría ser atractiva pues deja intacta la distinción real entre esencia actual y subsistencia que es el eje de su argumentación y que se demuestra por la Encarnación.

Sin embargo, lo que es claro y patente en el caso de Cristo no se puede probar inmediatamente de ninguna otra substancia, aunque sea personal. En esta posición:

[...] no tiene mayor fuerza probativa el argumento tomado de la Encarnación; pues, para que la humanidad de Cristo pueda carecer de su propia subsistencia, basta con que se distingan en la realidad con distinción modal, aunque no sea real; porque muy bien puede una cosa conservarse sin su modo, especialmente de potencia absoluta. Y si se objeta que, en Cristo Nuestro Señor, la subsistencia por la que de hecho está terminada la humanidad se distingue naturalmente de la humanidad, se responde que de esa maravillosa composición no es posible tomar un argumento eficaz para explicar la composición o distinción natural del supuesto creado, ya que esa subsistencia de la humanidad de Cristo es, con respecto a tal humanidad, sobrenatural e increada, e incluso es un supuesto perfecto al que adviene como extrínsecamente la humanidad, aunque esté unida a él de manera íntima y substancial, siendo necesario, en consecuencia, que dicha subsistencia sea en la realidad distinta de aquella humanidad. En cambio, la subsistencia propia es del mismo orden que la naturaleza, y no pasa de ser un modo de ella; por tanto, no es preciso que se distinga de la naturaleza en la misma medida en que aquella subsistencia increada se distingue de la naturaleza asumida. Por lo que respecta al modo como, a pesar de esto, la subsistencia propia pudo ser suplida por la subsistencia del Verbo, lo hemos dicho en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 3, duda última⁵³.

⁵³ “[...] Neque amplius probat argumentum sumptum ab Incarnatione; nam, ut humanitas Christi possit carere propria subsistentia, satis est quod in re distinguantur distinctione modali, etiamsi non sit realis; nam optime potest res sine modo suo conservari, praesertim de potentia absoluta. Quod si urgeas quia in Christo

En esta crítica hay un matiz de máxima importancia en la doctrina de la Encarnación del Conimbricense en su rendimiento metafísico. Una cosa es afirmar, como lo ha hecho hasta ahora, que sin el misterio de la Encarnación es imposible conocer la distinción real entre subsistencia y esencia actual, dado que ese es el dato de la fe; y otra, muy distinta, afirmar que la humanidad de Cristo, considerada sin el dato de la fe pueda ser conocida como careciendo de su propia subsistencia.

De hecho, esta consecuencia se opone a la afirmación primera. Solo en “esa maravillosa composición” (*illa mirabili compositione*) queda absolutamente clara y conocida la distinción real dicha dado que la subsistencia que adviene (y no que hace capaz ni apta a la esencia actual) es sobrenatural, increada y perfecta: la persona del Verbo eterno. Así “dicha subsistencia (la del Verbo) sea en la realidad distinta de aquella humanidad (la de Cristo)”.

Esto lo sabemos por la Encarnación: en ella, la persona que es la subsistencia del único Cristo es el sujeto de la naturaleza humana de Cristo y es realmente distinto de ella. La Encarnación muestra como la existencia creada es perfeccionada, no como en último término, sino al modo de un último acto o forma por esa persona, sin que la naturaleza pierda ninguna perfección de su ser creado natural, mucho menos, la primera de ellas, la existencia creada.

3. Una vez que ha expuesto y criticado las sentencias anteriores, Suárez propone su posición: la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en la razón de existir y no es un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza.

El Conimbricense resuelve:

Rechazadas las opiniones de otros, falta exponer nuestra sentencia; y, puesto que concebimos la personalidad por modo de acto y forma, partiendo de su cometido y oficio se entiende muy bien lo que es y cómo se relaciona con la naturaleza. Así, pues, afirmo en primer lugar: la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en la razón de existir, o (por así decirlo) para que complete su existencia en la razón de subsistencia, de suerte que la personalidad no es propiamente un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza⁵⁴.

Domino subsistentia, qua de facto terminatur humanitas, naturaliter distinguitur ab humanitate, responderetur ab illa mirabili compositione non posse sumi argumentum efficax ad declarandam naturalem compositionem vel distinctionem suppositi creati; illa enim subsistentia humanitatis Christi est supernaturalis illi et increata, immo est perfectum suppositum, cui quasi extrinsecus advenit humanitas, licet intimo et substantiali modo ei imita sit, et ideo necesse est illam subsistentiam esse in re distinctam ab illa humanitate. At vero subsistentia propria est eiusdem ordinis cum natura, et solum quidam modus illius; ideoque non oportet ut tantum distinguitur a natura quantum illa subsistentia increata a natura assumpta. Quomodo autem, hoc dari naturae ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam eius compleat in ratione subsistentiae, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius naturae” (*DM 34, 4, 17*: [V, 370]). Cf. *De Incarnatione* 8, 3, 25-29: [XVII, 357-60].

⁵⁴ “Reiectis aliorum opinionibus, superest ut nostram sententiam aperiamus; et, quoniam personalitas per modum actus et formae a nobis concipitur, ex munere et officio eius optime intelligitur quid illa sit et quomodo ad naturam comparetur. Dico ergo, primo, personalitatem ad hoc dari naturae ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam eius compleat in ratione subsistentiae, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius naturae” (*DM 34, 4, 23*: [V, 375]).

La exposición de las sentencias oponentes (Escoto y Cayetano) ha mostrado lo que la subsistencia no es: no se identifica con la substancia primera; no es una pura negación; no consiste en el principio de individuación ni en los accidentes; no se convierte de ningún modo con la existencia y, menos, es un principio extrínseco a la substancia con diferencia real, como interpretó la posición de Cayetano.

El Eximio afirma que concibe la subsistencia *per modum actus et formae*, es decir, por su acto propio se adviene a su constitutivo formal siguiendo el principio *agere sequitur esse*. Por ello, a través del cometido (*munere*) y oficio (*officio*) de la subsistencia considera que es posible llegar con claridad a su razón formal.

¿Cuál es esta misión? Conferir a esta naturaleza concreta, individuada y existente su último término (*complementum*) en su razón de existir. Por lo argumentado anteriormente, no da concreción, ni individuación ni existencia que, restrictivamente, “solo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad”⁵⁵.

Otorga aquello por lo cual este individuo que posee una esencia ya determinada es sustentante o “ser en sí” por lo que tiene, como opuesto, la inherencia, es decir, el “existir en” o “estar en”. En efecto, los accidentes también existen, sin embargo, no subsisten (“existir en sí”) sino que inhiere (“existen en otro”). Por ello, la existencia requiere el complemento de la “perseidad” o “ser por sí”.

La subsistencia no es complemento del ser de la esencia, como pensaba Cayetano, porque ésta, una vez “contraída”, es decir, actuada por la existencia, ya está completamente perfeccionada como esencia actual (al punto que solo se distingue formalmente de tal existencia). Es tal existencia la que requiere ser completada para que llegue a ser sujeto (supositalidad).

La subsistencia es “como un puro término” (*ut pure terminum*) respecto de la unión hipostática pero no orden predicamental (Cayetano), en el cual el sujeto no hace nada más que referirse algo sin añadir nada real, sino en orden trascendental o metafísico, pues importante un realidad y positividad:

[...] en cuanto a la unión hipostática, los teólogos dicen que alcanza al Verbo como puro término, a fin de excluir, mediante la expresión puro, toda la causalidad propia que el Verbo en cuanto tal ejerce sobre tal unión; no obstante, el Verbo no es puramente un término de dicha unión en el sentido en que aquí se dice del término de la relación predicamental, porque esa unión, en cuanto es un modo real de la naturaleza humana, no mira al Verbo de cualquier manera, sino que le une realmente la naturaleza humana y realmente alcanza al Verbo mismo como el otro extremo de la unión, del cual depende íntima y realmente, aunque sin causalidad propia. De este modo, pues, compete universalmente a la forma, o al modo absoluto que incluye una referencia trascendental, el ejercer alguna función real sobre aquel para con el cual dice relación, ya sea causándolo, ya uniéndolo, ya representándolo, ya haciendo alguna otra cosa semejante, y de esta manera se dice que no lo mira como puro término⁵⁶.

⁵⁵ “[...] ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura” (*DM* 34, 4, 23: [V, 375]).

⁵⁶ “[...] unio vero hypostatica dicitur a theologis attingere Verbum ut purum terminum, ut per illam particulam purum excludant omnem causalitatem propriam quam Verbum ut sic habet circa talem unionem; non est tamen

Esta distinción importa en orden a la investigación del constitutivo formal de la subsistencia. En efecto, si el Verbo fuera “puro término” en el orden predicamental, entonces, la adopción de la naturaleza humana que se realiza por la unión hipostática sería meramente nominativa. En su extremo, implicaría un especie de docetismo: el Verbo se diría, por este modo de comprender la unión hipostática, verdadero hombre, pero no lo sería en el orden del ser (orden trascendental).

La teología afirma que la subsistencia del Verbo es “término puro” o “complemento” para afirmar que suple o suprime la subsistencia natural de la esencia actual humana asumida.

Dado que la unión hipostática importa una unión real de esencias actuales reales y positivas, entonces, esta predicación es trascendental (en el orden del ser) y no categorial (en el orden del expresar o concebir)⁵⁷.

Debe notarse, además, que la clarificación del orden trascendental de la predicación de la subsistencia como “puro término” o “complemento” es un argumento más en contra de la interpretación pre-cristiana (identidad de razón entre subsistencia y supuesto) y escotista (subsistencia como negación) de la personalidad. La persona divina del Verbo asumente y la naturaleza humana asumida son términos reales de una relación real y positiva.

El argumento se basa en la perfección entitativa de la humanidad de Cristo: nada le falta para subsistir, salvo la persona o subsistencia divina del Verbo.

Se explica [...] por el misterio de la Encarnación; porque entendemos que a la humanidad de Cristo no le falta, para no subsistir con su subsistencia propia, otra cosa que un modo de existir tal que en virtud de él exista por sí, y no en otro. Pues en dicha humanidad se encuentra íntegramente toda la esencia actual y creada y, en consecuencia, se da también la existencia substancial de la naturaleza humana; sin embargo, porque esa existencia está modificada de tal manera que se apoya en el Verbo, por el cual es sustentada y del cual depende, por eso la humanidad carece del modo

Verbum pure terminus illius unionis in eo sensu in quo hic dicitur de termino relationis praedicamentalis, quia illa unio, ut est realis modus humanae naturae, non utcumque respicit Verbum, sed realiter illi coniungit humanam naturam et realiter attingit Verbum ipsum tamquam alterum extremum illius unionis, a quo intime et realiter pendet, quamvis sine propria causalitate. Sic igitur universaliter convenit formae vel modo absoluto includenti respectum transcendentalem aliquid reale munus exercere circa illum ad quem dicit respectum, vel causando, vel uniendo, vel repraesentando illum, vel aliquid aliud simile efficiendo, et hac ratione dicitur non respicere illum ut pure terminum. At vero relatio praedicamentalis ita respicit terminum ut circa illum nullum aliud munus exercent nisi pure respicere, ut patet in similitudine unius albi ad aliud; et hoc modo dicitur esse proprium talis relationis respicere aliud ut pure terminum” (DM 47, 4, 10: [VI, 682-3]).

⁵⁷ La relación predicamental requiere de algún fundamento real absoluto; un término real y realmente existente y una distinción real o, al menos *ex natura rei*, entre el fundamento de la relación y su término. Suárez pone como ejemplo la paternidad que requiere, como fundamento, la capacidad de generar; el tener realmente un hijo y la distinción real entre el padre y el hijo. La relación trascendental no requiere ninguna de esas condiciones: la ciencia divina tiene una relación trascendental con la divina esencia y no hay entre ellas ninguna distinción real; lo mismo, el amor divino y su relación trascendental con la divina bondad, cf. DM 47, 4, 2: [VI, 676]. Además, la relación predicamental es cierta forma accidental que completa como relación al fundamento de ésta, como la paternidad completa al hombre en orden a ser padre; por el contrario, la relación trascendental no actúa como forma física, sino que la constituye *per modum metaphysicae differentiae, ut ordinatam vel relatam ad aliud*, cf. DM 47, 4, 3: [VI, 677].

de existir por sí; luego no es subsistente ni persona creada únicamente porque le falta semejante modo; luego tal modo es el que tiene razón de personalidad creada⁵⁸.

La humanidad de Cristo se encuentra, respecto del ser de la esencia, íntegra: una esencia humana actual y creada, alma y cuerpo unidos substancialmente. Por esta razón de esta integridad y perfección, esta humanidad posee existencia propia y creada o, lo mismo, existe como una esencia actual.

Sin embargo, a diferencia de cualquier otra esencia humana actual contracta, es decir, reducida a la individualidad y singularidad, no posee una subsistencia (ser en sí) y supuesto (incomunicabilidad) propia. En este sentido no carece de existencia (ser real y fuera de su causa) sino de la modalidad de esa existencia.

En Cristo, la persona del Verbo cumple el “oficio” del modo, que es la subsistencia creada de la cual carece, dado que en esto consiste el dogma de la unión hipostática: en Cristo existen dos naturalezas perfectas (como se probó en *DM* 31) en una sola persona o subsistencia divina, la persona del Verbo. Esta excepción confirma la regla metafísica del constitutivo formal de la personalidad creada: ser un modo completo de la existencia.

El Conimbricense advierte que hay que aclarar en qué consiste “existir por sí” porque la expresión podría ser equívoca. En un sentido, “existir por sí” implica diferencia con el accidente y se opone a “existir en otro” de ese modo.

En este sentido, se estaría indicando la razón constitutiva de la subsistencia por contraste con la inherencia, lo que no completa la razón formal y actual de ésta. Por ello, argumenta:

Pero, en otro sentido, “por sí” se toma en cuanto expresa un modo actual de ser tal que excluye absolutamente la dependencia y unión actual con cualquier sustentante, y con referencia a este modo negamos que sea esencial a la existencia de la propia naturaleza substancial, puesto que, suprimido dicho modo, puede conservarse la existencia de la naturaleza, como sucedió en la humanidad de Cristo⁵⁹.

Esta es la razón propia de la subsistencia, la expresión de un modo de ser independiente de cualquier otra entidad que sostenga a tal entidad en el ser o existencia. Y este modo no es esencial a la existencia porque puede ser suprimido y, de hecho, lo fue en la humanidad de Cristo: una esencia actual sin subsistencia creada y con una

⁵⁸ “[...] declaratur ex mysterio Incarnationis; nihil enim aliud intelligimus de esse humanitati Christi, ut non subsistat subsistentia propria, nisi talis existendi modus quo sit per se, non in alio. Nam in ea est integra omnis essentia actualis et creata, et consequenter est etiam substantialis existentia humanae naturae; tamen, quia illa existentia ita est affecta ut inniatur Verbo, a quo sustentatur et pendet, ideo caret illa humanitas modo existendi per se; ergo solum ex defectu huiusmodi non est subsistens, nec persona creata; ergo talis modus est qui habet rationem personalitatis creatae” (*DM* 34, 4, 25: [V, 376]).

⁵⁹ “Alio autem modo sumitur *per se* ut dicit talem actualem essendi modum qui omnino excludat dependentiam et unionem actualem cum aliquo sustentante, et de hoc modo negamus esse essentialem existentiae propriae substantialis naturae, quandoquidem ablato hoc modo potest existentia naturae conservari, ut in Christi humanitate factum est” (*DM* 34, 4, 27: [V, 378]).

subsistencia increada formando un solo y mismo sujeto en dos naturalezas perfectas y distintas, sin mezcla, sin confusión, sin división y sin separación.

El análisis de este modo de existencia, a saber, el existir por sí como independiente de cualquier otro sujeto (perseidad) lleva a mostrar la causa de la distinción entre existencia y subsistencia. La pregunta por esta distinción podría ser considerada puramente semántica más que real (*de significatione vocis quam de re ipsa*) porque de hecho y en todos los casos, el existir ya implica un modo determinado de existir, por lo que cualquier substancia primera tendría, por lo mismo, ambas cosas. Y esto sería así si no hubiese acontecido la Encarnación de Cristo:

Pero a esto se opondría el que la humanidad de Cristo careció en absoluto de la subsistencia creada, no solo por falta de otra parte constitutiva de la subsistencia, por así decirlo, sino simplemente porque no tuvo toda la entidad de la subsistencia. Prueba de ello es que el Verbo divino suplió en la humanidad toda aquella razón de subsistir, de tal suerte que no puede decirse en modo alguno que la subsistencia de Cristo en cuanto hombre incluye intrínsecamente la existencia creada con la terminación del Verbo, sino en absoluto que es increada⁶⁰.

La humanidad de Cristo careció de “toda la entidad de la subsistencia” (*totam entitatem subsistentiae*) es decir, la existencia y el modo. ¿De qué careció? Del modo, es decir, de la subsistencia que es divina de modo absoluto y ésta es otra razón para argumentar contra la tesis de Cayetano, en la cual la subsistencia es el término extrínseco que perfecciona la esencia, es decir, la existencia (lo que es congruente con su tesis metafísica de base que distingue realmente esencia y existencia).

El Conimbricense sostendrá, basado en su tesis metafísica de la distinción de razón entre esencia actual y existencia, que la humanidad de Cristo tuvo existencia creada propia que corresponde a su perfecta esencia actual humana. Y que en esto consiste, precisamente, la perfección de la humanidad que enseña el concilio de Calcedonia⁶¹.

III. Reflexiones conclusivas

En el transcurso de toda la investigación late la íntima conexión, en la persona de Cristo, entre teología y filosofía como una síntesis inmanente y recíproca en el

⁶⁰ “In contrarium vero est quia humanitas Christi simpliciter caruit subsistentia creata, non tantum ob defectum alterius partis constituentis subsistentiam, ut sic dicam, sed simpliciter quia totam entitatem subsistentiae non habuit. Cuius argumentum est quod Verbum divinum ita supplevit in humanitate illam totam subsistendi rationem, ut nullo modo dici possit subsistentiam Christi ut hominis intrinsece includere existentiam creatam cum terminatione Verbi, sed simpliciter esse incretam” (*DM* 34, 4, 28: [V, 378]).

⁶¹ Esta existencia humana implica verdadera duración (temporalidad) porque Suárez afirma que la duración y existencia no se distinguen en la realidad (*ex natura rei*) ni realmente: “Illud autem exemplum de humanitate Christi potius confirmat veram esse sententiam quam aliis locis tradidimus, scilicet, non carere illam humanitatem propria existentia creata ipsius creatae naturae, quam quod duratio creata inveniatur sine existentia creata, quod revera imelligi nullo modo potest; nam quod in illa humanitate sit creata duratio satis efficaciter probare videtur discursus factus” (*DM* 50, 1, 3: [VII, 131]).

contexto de una “hermenéutica de continuidad” entre éstas, así como de escolástica y modernidad.

Suárez, siguiendo la escuela de los padres y teólogos de la escuela, ponen al Verbo encarnado en el centro de convergencia de la creación (metafísica) y de la redención (teología).

Esta convergencia es personal: es un Tú en Dios uno y trino y lo es, por ello mismo, para la crenatura personal, especialmente, para el ser humano. No es un punto matemático trascendental sino una perfección realísima y fontal del acto de ser que, al asumir la naturaleza humana, la crea con existencia propia y, en ese mismo acto, pone los fundamentos de la redención.

Si la Trinidad aparece como contexto hermenéutico de lo personal, la Encarnación muestra su alcance soteriológico: la persona de Cristo es el principio de interpretación del ser, el fundamento de la *analogia entis*, y su vida entera tiene una resultancia, es decir, un efecto creado, salvador. Por ello es un misterio⁶².

La Encarnación implica una ampliación teológica de la metafísica y muestra la perfección de la esencia actual creada que se expresa de modo primero en el ser personal que, aunque se entiende propia y principalmente del ser individual, constituye la trama de la Iglesia y la sociedad expresando, en su consistencia existencial, su dimensión temporal y su orientación eterna.

Suárez se presenta como un teólogo y un metafísico de la Encarnación. Por ello mismo, integra en Cristo el problema fundamental de la teología, la relación analógica entre Dios y el hombre y, al mismo tiempo, desarrolla su problema dogmático: la resultancia real de esa salvación.

Una consideración divisiva de estas dimensiones hace ininteligible no sólo la teología suareciana sino también su metafísica y, con ella, cualquier intento de develar su incidencia en la modernidad.

A la luz de la concepción suareciana del misterio de la Encarnación, podemos establecer las siguientes proposiciones cristológicas sintéticas que la resumen y sistematizan:

1. La cristología de Suárez parte de la positividad de la revelación y de la anterioridad del ser a la conciencia. Esta positividad y anterioridad alcanzan a la metafísica, especialmente, en su *modus theologicus*. Hay verdades metafísicas que serían inaccesibles sin la revelación sobrenatural, entre ellas, y la primera de todas, el constitutivo formal de la subsistencia que está en el centro de la extensión lógica del concepto objetivo del ser real.

⁶² La “resultancia” es una actividad metafísica en el orden del ser que implica el orden creado. Como nota Elorduy: “En la terminología suareciana, la *resultantia* constituye un concepto empleado con un rigor sistemático sumamente instructivo en los campos de la filosofía, de la teología y de las ciencias jurídico morales. Es un concepto básico para la antropología, aplicable también a una extensa zona de la actividad de Dios en el mundo. En cambio, la *resultantia* nunca se aplica a los actos internos de la Trinidad ni a las acciones predicamentales puramente transitivas” (E. ELORDUY. *La acción de resultancia en Suárez*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez. Universidad de Granada, Granada, 1943, 49). Para la relación entre resultancia y subsistencia, cf. *ibid.*, 49-54.

2. La cristología del Conimbricense es metafísica en el sentido dicho: se vale (y necesita) de la metafísica para explicar el dato revelado. Esto está claro desde el prólogo de las *Disputaciones*: para ser teólogo es necesario tener conocimiento de la estructura del ser. Pero esa dimensión metafísica es condición necesaria pero no suficiente para la constitución epistemológica de la cristología que es formalmente teológica: se requiere de la positividad anterior de la revelación sobrenatural en general y del misterio de la Encarnación, en particular.
3. La cristología suareciana admite la *analogia entis* entre el Creador y la creatura y, al mismo tiempo, la existencia de relaciones trascendentales que permiten ampliar el conocimiento desde el ser actual y formal al posible, aptitudinal e, incluso, a los entes de razón (que propiamente, para Suárez no forman parte del objeto de la metafísica, pero que son necesarios, sobre todo para la teología). Ahora bien, la admisión de posibilidad y de relaciones trascendentales no implica, en la cristología suareciana, un carácter trascendental exclusivo y excluyente, sino un momento o parte integrante de un todo que requiere la donación previa, bajo todo respecto, del ser y de la revelación sobrenatural.
4. No se observa en ella una “antropología trascendental” previa a la “constitución” del objeto “Cristo”; como tampoco, una “idea de Dios” de la cual, deductivamente, pueda inferirse la unión hipostática y, menos, el desarrollo histórico-salvífico de la vida de Cristo (como en Hegel o Feuerbach). La minusvaloración, o el franco olvido, del *De mysteriis vitae Christi* puede generar la impresión errónea que Suárez parte de una idea de salvación y de historia aprióricas.
En este sentido, es importante reconocer que la admisión de un Dios omnisciente y todopoderoso implica, aún antes de toda consideración trascendental moderna (aunque, de hecho, la posibilite), la realidad y la noción de la predestinación del ser y, en ella, la de Cristo. Y, por esa misma razón, no puede admitirse esa predestinación como prueba de trascendentalismo (idealista o existencial).
5. La relación entre metafísica y teología, especialmente verificada en la cristología, no es de emancipación sino de relación mutua, como quedó probado en el capítulo 6 de nuestra investigación.
Suárez emprende la tarea de la restitución de la metafísica en orden a la cristología y no al revés; esta restitución implica el establecimiento del objeto (concepto objetivo del ser real) y del método sistemático. Con todo, esta relación es entre dos saberes epistemológicamente completos y distintos entre sí, aunque subordinados. Por ello, tan impropio es hablar en Suárez de una “cristología metafísica (trascendental)”, salvo en el sentido restringido dicho más arriba; como de una “metafísica cristológica”, salvo en el sentido restringido y accidental que exponemos inmediatamente.

6. La metafísica de Suárez depende de su cristología. Recordemos que el Eximio divide la exposición de la metafísica en dos partes: aquella que corresponde a la intensión lógica del concepto objetivo de ser (las razones superiores del ser o trascendentales) junto a cuestiones preliminares y aquella que corresponde a la extensión lógica del mismo concepto (las razones inferiores del ser o categorías). De ningún modo puede deducirse de esa división una “doble metafísica”: una trascendental y a *a priori*, otra categorial y a *posteriori*, a *fortiori*; tampoco una doble cristología (Rahner y Hünermann).

El Conimbricense es categórico al afirmar que el concepto de ser se distribuye totalmente en los entes y que se convierte con ellos, por tanto, con independencia de la perfección metafísica que tenga tal entidad (substancia, accidente), en tanto que es, participa de todas las razones superiores y trascendentales del *esse*.

Ahora bien, en la extensión del ser, el ente más perfecto es la substancia primera, el ente que es en sí. Y, por tanto, el núcleo extensional del ser donde también la intención de éste es más densa es el constitutivo formal de la subsistencia

Por esta razón, he contestado la afirmación de J. J. E. Gracia acerca de la individuación como el “corazón” de la metafísica suareciana pues se encuentra en el centro del tratamiento de la unidad trascendental. Pues bien, sin quitar en nada importancia a la original solución del Eximio respecto del problema del individuo, el lugar donde tal individuo se instancia y aquello en lo cual tal individuo existe, es, precisamente, la substancia primera: el “corazón” de la metafísica suareciana es la persona.

Y, aquí está el núcleo de toda nuestra argumentación, Suárez afirma claramente que sería imposible conocer el constitutivo formal de la subsistencia, es decir, la razón de perfección del ente que posee el *esse* en su grado más alto, si no hubiésemos accedido por revelación al misterio de la Encarnación. De ahí que, siguiendo la metáfora de Gracia, sugerimos que la disputación 34 sobre la subsistencia es el alma de la metafísica suareciana y esa alma es conocida completamente en su razón de ser por causa de la Encarnación como hecho positivo e histórico, y no como posibilidad puramente apriorica y trascendental.

7. La ampliación de la metafísica por el dato revelado, expresada en la restitución de su objeto y de su método, ha contribuido, tanto en la orientación de su esfuerzo como en las categorías, a un progreso tanto en la teología como en la metafísica, que puede calificarse de “moderno”. La primera parte de la afirmación surge de la consideración intrínseca tanto de las *Disputaciones* como de la aplicación de sus principales resultados a las obras teológico-dogmáticas principales consideradas en esta investigación.

La aclaración en torno al concepto de existencia y su relación con la esencia; lo ya dicho respecto de la subsistencia; la relación de manifestación y fundamentación recíproca entre concepto objetivo de ser real y *analogia entis*; entre otros muchos aportes, han permitido una consideración más atenta y adecuada de los misterios de la Trinidad, la Encarnación y la eucaristía.

La segunda parte de la afirmación pertenece al ámbito de la historia de las ideas y, como dijimos en el primer capítulo de nuestra investigación, ha sido especialmente trabajada por la tradición continental. Está probada la influencia de Suárez en pensadores como Leibniz, Descartes y Heidegger. Ahora bien, esta influencia histórica no puede ser considerada como un indicio de trascendentalismo en el pensamiento de Suárez.

Con lo anteriormente dicho, hemos dado respuesta a la pregunta de este título: ¿una cristología trascendental? Se trata de una cristología que modeliza y amplía la metafísica y que, al mismo tiempo, se nutre de ella; una cristología en la cual, el “Dios de los filósofos” tiene un rostro personal: Cristo, rostro que Suárez contempla en la revelación sobrenatural y, con conciencia metafísica de la unidad entre el Dios creador y el redentor, aplica a su estudio del ser real, sobre todo, en el lugar nuclear de la metafísica porque instancia el ser de modo más perfecto y, además, es, junto con éste, la perfección análoga fundamental en el orden de la extensión: la persona.

Intérprete creativo de Tomás de Aquino, desde su mirada concreta del compuesto real, que lo diferencia de la mirada del maestro, basada en la unidad personal, la teología y la metafísica de la Encarnación de Francisco Suárez nos muestra, en la complejidad y amplitud de su síntesis, un sólido punto de llegada de la reflexión de la escuela medieval y un desafiante punto de partida para volver a escuchar y responder, una vez más en nuestra época, la pregunta decisiva de Jesús: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?” (Mt 16, 15), pues de esta pregunta y su respuesta dependen, no sólo nuestra comprensión de Dios y del ser en Cristo, sino nuestra propia salvación y plenitud.

Mantener la memoria viva y eficaz de este diálogo en torno al ser y la misión de Cristo es la misión indelegable de la teología al servicio de la Iglesia y del mundo.