

Juan de Lugo ante el problema de la subsistencia

Por

CARLOS BACIERO, S. J.

En un estudio precedente sobre este tema¹ hice ya notar que un desarrollo sistemático del problema de la subsistencia creada, tal como aparece en la copiosa obra teológico-filosófica (tanto impresa como inédita) del Cardenal Juan de Lugo, habría de moverse por la siguiente línea esquemática: en un primer paso sería necesario llevar a cabo un intento serio de aproximación a la naturaleza de la subsistencia. Esto se lograría en un doble momento: considerando primeramente la subsistencia en sí misma (capítulo 1) y después a través de sus efectos formales (Cap. 2). Una vez cumplido nuestro intento, tendríamos que examinar cuál es el sujeto de la subsistencia, es decir, cuáles son las entidades capaces de subsistir (Cap. 3), para determinar en paso ulterior la función que desempeña la subsistencia en la naturaleza subsistente (Cap. 4). Y como esta función nos muestra la importancia primaria de la subsistencia en la constitución de la entidad subsistente o ser completo, absoluta y simplemente *uno*, tendríamos que estudiar, finalmente, qué parte le corresponde a la subsistencia en la formación de la unidad o pluralidad de las cosas (Cap. 5).

De estos cinco capítulos han sido publicados íntegramente los tres primeros, así como algunos aspectos del capítulo 4². Se han

1. CARLOS BACIERO, S. J., *La subsistencia creada según Lugo*: Miscelánea Comillas 49 (1968) 21-71.

2. Los capítulos 1 y 2 en el artículo anteriormente citado. El capítulo 3 fue publicado bajo el título *Los problemas de la subsistencia creada en Suárez, Vázquez y Lugo*: Miscelánea Comillas 57 (1972) 205-43. Algunos as-

analizado al mismo tiempo (apoyándonos en los manuscritos inéditos y autógrafos que poseemos) las diversas fases evolutivas del pensamiento de Lugo, en determinados e importantes aspectos del problema, a partir de los años de su magisterio filosófico en Medina del Campo y León (1611-1615) ³.

En los mencionados estudios llegábamos a las siguientes conclusiones: la subsistencia creada es para Lugo una entidad positiva, substancial-modal, distinta realmente (con distinción modal) de la naturaleza, propiedad física de la misma, de la cual dimana necesariamente con necesidad física, producida por la causa eficiente, como las demás pasiones físicas, conforme a la exigencia de ella que la naturaleza posee. Es el último término con que es terminada la naturaleza completa creada y creable en la razón de subsistente. Su efecto formal primario consiste en perfeccionar positivamente a la naturaleza, completa ya *in ratione naturae*. Y la perfecciona *terminándola* substancialmente, porque la subsistencia es el término último de la naturaleza; con ella la naturaleza queda cerrada en sí, conclusa, amurallada. La subsistencia, al cerrar así a la naturaleza dentro de sí, la hace a ésta existente en sí. Por eso, venida la subsistencia, la naturaleza se hace absolutamente incomunicable a otro *suppositum*.

Determinada la naturaleza de la subsistencia, surge una nueva cuestión: ¿Cuál es el sujeto de la subsistencia? O de otro modo: ¿Cuáles son las entidades capaces de subsistir? Solamente la naturaleza completa —la única que puede ser *ultimo terminata*— es capaz de subsistir; y subsiste con una única, simple e indivisible subsistencia que termina todas las entidades substanciales que están constituyendo intrínsecamente la naturaleza. En concreto: la materia, la forma, la unión substancial de ambas y la unión continuativa de las partes integrantes, que también es subsistencial. No termina, sin embargo, la unión de la subsistencia total con el todo ni las uniones continuativas de las partes integrantes; tampoco la subsistencia misma subsiste propiamente. Todas

pectos parciales del capítulo 4 se recogieron en otro artículo publicado bajo el título *Contexto filosófico del axioma «Actiones sunt suppositorum» en Suárez, Vázquez y Lugo*: Miscelánea Comillas 50 (1968) 21-36.

3. Sobre la historia de estos manuscritos y sobre el magisterio filosófico de Juan de Lugo pueden verse mis dos estudios: *Juan de Lugo y su autógrafo inédito de filosofía*: Miscelánea Comillas 46 (1966) 169-212; y *Juan de Lugo filósofo: su «Metaphysica», autógrafo inédito*: Miscelánea Comillas 49 (1967) 407-33.

estas entidades, aunque substanciales, no están constituyendo intrínsecamente la naturaleza, sino que la suponen en sí ya completa; son «per se *ut quo*», mientras que la naturaleza completa (que es la que propiamente subsiste) es «per se *ut quod*».

I. Subsistencia y naturaleza operante

Pero entonces Lugo se pregunta qué función desempeña la subsistencia en la naturaleza considerada precisamente en cuanto operante. Es la cuestión que se estudia en el capítulo 4 del plan general trazado.

1. *La subsistencia como principio operativo*

La subsistencia creada no es principio que influya ni adecuadamente ni inadecuadamente en las operaciones de la naturaleza. En efecto, la personalidad del Verbo, argumenta Lugo, no tenía influjo *peculiar* efectivo en las operaciones humanas de Cristo, porque todas las operaciones «ad extra» de la Trinidad son comunes⁴. Ni es argumento decir que la Paternidad es principio con la naturaleza divina, al menos en la generación del Hijo. Esto ocurre por razones que no proceden en la naturaleza creada, a saber, que la naturaleza divina (principio) en cuanto prescinde de la persona del Padre no se distingue realmente de la persona del Hijo (principiado). Luego esta necesaria distinción real entre principio y principiado sólo puede surgir a través de la Paternidad. Pero en las operaciones «ad extra» e incluso en la Espiración, las personalidades divinas ya no influyen como principio. Luego mucho menos la subsistencia creada, que es un modo tan imperfecto.

En el autógrafo, lo mismo que en el manuscrito de Madrid, se introduce así la dificultad: «Dices: *subsistentiae Personarum divinarum iuxta probabilem theologorum sententiam complent naturam divinam in ratione principii formalis generandi et spirandi.*» En la obra impresa dice: «saltem generandi». De modo semejante la respuesta del autógrafo dice escuetamente: «*Quae ratio in natura creata non procedit; immo nec in ipsa natura divina respectu operationum ad extra.*» Mientras que en el impreso añade toda-

4. *De Incarnatione Dominica*, disp. 12, sect. 7, n. 95 (autógrafo=A fol. 322r).

vía: «nec respectu processionis Spiritus Sancti». Esto hace sospechar que no mucho antes de entregar su tratado *De Incarnatione* a la imprenta, todavía sostenía Lugo que las personalidades divinas completaban la naturaleza en la razón de principio respecto de la generación y espiración.

Hasta aquí no avanza Lugo sobre la argumentación de Suárez⁵. Lo hace, sin embargo, cuando añade seguidamente esta razón *a priori*: La subsistencia por ser el último término de la naturaleza la presupone ya completa, es decir, completamente constituida en principio con capacidad para obrar⁶.

«Respondeo naturam esse quodcumque principium motus et quietis, sed primum principium... Primum autem principium est quod non supponit iam primum principium completum in ratione talis. Cum ergo subsistentia Verbi supponat humanitatem completam omnino in ratione naturae, supponit eam completam in ratione primi principii»⁷.

Mucho menos puede ser la subsistencia principio pasivo adecuado o inadecuado para recibir lo que recibe la naturaleza: en la humanidad de Cristo se reciben adecuadamente los accidentes, pero éstos no pueden ser sustentados en el Verbo⁸.

Sin embargo, la subsistencia es una condición que exige necesariamente la naturaleza con anterioridad a toda operación. Sin ella la naturaleza no puede irrumpir en acción. Afirmación que Lugo justifica apoyado en el principio filosófico «Modus operandi sequitur modum essendi» y no, como hace Suárez, en el conocido axioma «Actiones sunt suppositorum». Es éste un punto que dejé temáticamente expuesto en otra ocasión⁹; no es necesario, por tanto, insistir en él.

Para Suárez ni siquiera milagrosamente es posible que la naturaleza actúe con anterioridad a recibir la subsistencia. Y eso por dos razones:

5. FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, dis. 34, sect. 7, nn. 6 y 7.

6. *De Incarnatione Dominica*, disp. 12, sect. 7, n. 94.

7. L.c., n. 95 (A fol. 322r).

8. *Ibid.*

9. *Contexto filosófico...* antes citado (n. 2).

a) Sólo la naturaleza existente puede actuar. Pero sólo la naturaleza subsistente puede ser existente (es absolutamente imposible una naturaleza existente sin subsistencia). Luego sólo la naturaleza subsistente puede actuar y sin la subsistencia no se concibe operación ninguna¹⁰.

b) La índole misma de la subsistencia lo está pidiendo así, por ser esencialmente más intrínseca y por completar más perfectamente a la naturaleza que la operación. Luego necesariamente tiene que preceder a la operación, y este orden es absolutamente inmutable, dado que es absolutamente imposible que la subsistencia no pertenezca más intrínsecamente ni complete más perfectamente a la naturaleza que la operación¹¹.

Para Lugo, en cambio, no existe imposibilidad metafísica en que la naturaleza opere antecedentemente a su unión con la subsistencia. En primer lugar, porque Dios puede crear una naturaleza separada de toda subsistencia. Pudo, por tanto, con intervención milagrosa, preceder algún mérito congruo en la humanidad de Cristo a la primera recepción de la unión hispotática¹².

Además, la prioridad de la subsistencia, aunque ciertamente se funde en aquella manera diversa, que dice Suárez, de perfeccionar y completar que poseen, respectivamente, la subsistencia y la operación (fundamento que no puede menos de tener la subsistencia en cuanto de sí depende); sin embargo, esta prioridad quasi formal y en acto segundo (es decir, como informando actualmente a la subsistencia), no es la sola entidad de la subsistencia, sino que añade algún influjo o quasi influjo por vía de condición, en cuanto que Dios no concurre con la naturaleza, sino después que ésta es ya subsistente. Pero absolutamente pudo Dios invertir el orden y no dar la subsistencia sino previendo la naturaleza ya operando o no operando¹³. Esto, supuesto que Dios puede dejar una naturaleza desnuda de toda subsistencia, es perfectamente explicable.

10. *De Incarnatione Dominica*, disp. 10, sect. 3, n. 12.

11. *Ibid.*

12. *O. c.*, disp. 26, sect. 5, n. 60.

13. *Ibid.*

2. *Dependencia subsistencial de la naturaleza*

En el apartado anterior hemos comprobado en cuánto grado necesita la naturaleza de la subsistencia para poder desenvolverse como naturaleza operante. Tanto depende de ella que no puede naturalmente constituirse sin su ayuda en determinado modo de ser ni, consecuentemente, irrumpir en acción. Se ha de examinar ahora qué es lo que estrictamente entraña en sí esta dependencia que la naturaleza tiene de la subsistencia, qué es en sí aquello por lo cual la naturaleza se dice dependiente de la subsistencia. Pero antes es preciso aclarar conceptos. La dependencia puede ser doble: *a priori* y *a posteriori*.

«A priori dependet effectus a sua causa, a qua vere et proprie accipit suum esse. Sic etiam dicitur pendere a priori a dispositionibus... A posteriori autem dicitur pendere essentia, v.gr. a propriis passionibus; quae non est propria dependentia stricte sumpta, sed late, quatenus non potest essentia existere naturaliter absque eo quod dimanent ab ipsa suae passionibus...»¹⁴.

A) Dependencia con que depende la naturaleza de la subsistencia en orden al *efecto formal de subsistir*.

a) En orden al *efecto formal primario* de la subsistencia, es decir, en orden a subsistir positivamente, esta dependencia no es en rigor *a priori*, puesto que en rigor el efecto primario no es algo subsiguiente a la subsistencia unida: puesta la subsistencia, sin más se comprende ya comunicada a la naturaleza, por ser modo; y la esencia del modo consiste en la comunicación actual de sí mismo. Luego puesto el modo, se está ya sin más poniendo el comunicarse de ese modo, es decir, su efecto formal primario. Sin embargo, de alguna manera puede decirse que se da un *quasi a priori*, en cuanto que primero parece concebirse la forma y después el efecto formal de la misma. No se trata de un *a priori* real, sino de razón¹⁵. Esta dependencia *quasi a priori* es la misma unión con que se comunica la subsistencia a la naturaleza, porque por

14. O. c., disp. 11, sect. 3, n. 28.

15. L.c., n. 30.

el mismo hecho de entender la subsistencia unida o comunicada a la naturaleza, entendemos la naturaleza subsistente sin necesidad de ningún otro modo sobreañadido¹⁶.

b) En orden al *efecto formal secundario* de la subsistencia, la dependencia es estrictamente *a priori*: el que la naturaleza ya no pueda más comunicarse es consecuencia de haber recibido la subsistencia.

«Ideo non est alia [subsistentia] quia est haec, et non e contra»¹⁷.

Esta dependencia estrictamente *a priori* tal vez no sea la unión o no es cierto que sea sólo la unión. Porque en la opinión probable de una posible coexistencia de subsistencia propia y ajena en una misma naturaleza, no por el mero hecho de unirse la subsistencia del Verbo a la naturaleza queda descartada absolutamente la subsistencia propia o ajena. Por encima de la unión se requiere algo más, a saber, que Dios sea movido por la subsistencia del Verbo unida (en el caso concreto de Cristo) a no poner subsistencia propia ni unión con otra¹⁸.

B) Dependencia con que depende la subsistencia de la naturaleza en orden al mismo *propio ser primario de la naturaleza*.

Esta dependencia es *a posteriori*, porque no puede naturalmente existir «quin ab ipsa dimanet propria subsistentia per quam terminetur vel uniatum cum subsistentia aliena»¹⁹.

Pero además esta dependencia es algo más que la mera unión. La dependencia *a posteriori* «*in actu primo*» no es sino la entidad misma de la naturaleza exigiendo la dimanación de la subsistencia y su unión con ella, o la producción por parte de la naturaleza con tal necesidad exigitiva. Todo lo cual precede a la unión. La dependencia *in actu secundo* es el ejercicio de la exigencia contenida en el acto primero. Consiguientemente, debe abarcar no

16. L.c., n. 29.

17. L.c., n. 30.

18. Ibid.

19. L.c., n. 31.

sólo la unión, sino también la dimanación o producción de la subsistencia, es decir, la acción con que se une la subsistencia²⁰.

Y esto basta. No es necesario poner ningún otro modo sobreañadido para explicar esta dependencia. Tanto si la consideramos en acto primero como en acto segundo, bastan los elementos asignados para dar una explicación cumplida²¹. Esta dependencia *a posteriori* en acto segundo no es esencial: por intervención divina puede la naturaleza existir sin ella²².

Se esclarece la cuestión con el ejemplo de la cantidad: la substancia corpórea en orden al efecto formal primario de la cantidad, es decir, para que sea cuanta e impenetrable *in actu primo*, depende de la cantidad *quasi a priori*. En orden al efecto formal secundario, es decir, para que sea impenetrable actualmente, depende de la cantidad estrictamente *a priori*. En orden a su mismo propio ser primario, depende *a posteriori*. Y Lugo concluye:

«Sic natura dependet a subsistentia ut sit, solum a posteriori; ut subsistat positive, pendet a priori minus proprie; ut subsistat vero negative et quasi in actu secundo, pendet omnino a priori»²³.

II. Unidad, pluralidad, subsistencia

Según la investigación realizada anteriormente, la subsistencia desempeña una función de capital importancia en la constitución de los seres completos. Ahora bien, estos seres subsistentes realizan en sí una unidad *per se* estricta, cada uno de ellos es en sí *uno* «simpliciter et absolute», y no muchos. Cabe preguntarse: ¿Entra también en juego la subsistencia en la constitución de la unidad o pluralidad de las cosas? ¿Se debe de alguna manera a la subsistencia el que una cosa sea *una* y no muchas, o viceversa?

20. L.c., n. 33.

21. L.c., n. 34.

22. «...debemus etiam a fortiori fateri, quando comprehendit [angelus] naturam humanam, cognoscere illam non habere dependentiam essentialem a subsistentia, sed posse esse divinitus sine illa» (*De Incarnatione Domini*, disp. 1, sect. 1, n. 7).

23. O. c., disp. 11, sect. 3, n. 32.

1. «*Unum per se*» y «*unum per accidens*»

La determinación de «*per se*», que especifica al uno, incluye dos sentidos: en cuanto se convierte con substancia y se opone a accidente, y en cuanto se opone a agregación y se opone a verdadera unidad física²⁴. De modo contrario, «*per accidens*» incluye también un doble sentido. Lo que es *per se* en el primer sentido debe estar constituido totalmente de entidades substanciales con expresa exclusión de toda entidad accidental. Todas las entidades allí presentes (unidas substancialmente entre sí) están constituyendo un *unum per se* en este sentido, es decir, un todo substancial sin mezcla alguna de accidental.

Dos seres completos o en acto substancialmente no pueden unirse substancialmente ni formar un *unum per se* substancial. Sería un *unum per accidens*, no en el sentido de *unum simpliciter et absolute* con verdadera unión física de ente completo substancial *con accidente*, sino en el sentido de agregación. Dos entidades unidas substancialmente no pueden formar un *unum per accidens* en ninguno de los dos sentidos. Para que haya unión substancial de dos seres, se requiere que al menos uno de ellos esté substancialmente incompleto o en potencia²⁵. Es decir, lo que es *per se* en este sentido (= substancial) no sólo no puede ser, como es obvio, *per accidens* en su sentido opuesto, pero ni siquiera en

24. *De Incarnatione Dominica*, disp. 11, sect. 4, n. 40; sect. 7, n. 81: «*Per se, inquam, non quatenus ens per se convertitur cum substantia, sed prout opponitur contra ens per accidens per aggregationem; in quo sensu etiam inter albedinem et subiectum datur unio per se, id est, quae tendat ad faciendum unum simpliciter ex extremis unitis modo explicato...*» Damos por supuesta la definición de «uno»: «*Quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio.*» En consecuencia, hace notar Lugo, en la medida en que una cosa sea una, será también indivisa en sí: «*Si enim est unum improprie, est indivisum improprie; si vero est unum proprie, debet esse etiam proprie indivisum. Si ergo est unum non simpliciter et absolute, sed cum aliquo addito, cum eodem addito esse debet indivisum in se; si autem simpliciter et absolute atque sine ullo addito est unum, eodem modo debet esse indivisum simpliciter et sine addito...*» (*De Incarnatione Dominica*, disp. 24, n. 10).

25. O. c., disp. 11, sect. 7, n. 82; disp. 9, sect. 2, n. 14. *De Sacramento Eucharistiae*, disp. 6, sect. 1, n. 6. De esta manera queda desarticulado el reto que lanza el P. Ortega a Lugo (*De Trinitate necnon de Incarnatione*. Disputatio Prooemialis, quaest. 2, certamen 6, pág. 6, n. 2 [Año 1664] cuando en ataque directo a las propias posiciones de Lugo dice que nos encontraríamos con que «*Positis etiam modulis possunt divinitus uniri naturae eadem, immo supposita ipsa constituta ex naturis et modulis perseitatis. Alioquin ostende, precor, maiorem implicationem in unionibus modorum et suppositorum quam in unione duarum naturarum, si potes.*»

el segundo sentido. Todo lo que excluye la unidad *per accidens* en el primer sentido, *a fortiori* ha de excluir la unidad *per accidens* en el segundo sentido.

Lo que es *unum per se* en el segundo sentido (en cuanto se opone a agregación), si bien constituye un *unum simpliciter* opuesto a todo lo que sea agregación, sin embargo, ese todo uno constituido es un compuesto de entidad substancial y entidad accidental unidas, eso sí, con verdadera y física unión, que es la que no les permite ser un simple agregado.

Sobre los efectos de la verdadera unión se expresa Lugo de la siguiente manera: «Vera unio coniungit unum extremum alteri determinato et non in confuso» (*De Incarnatione* disp. 14, sect. 2, n. 25). «Unio propria et rigorosa ita facit unum ex utroque extremo, ut perficiat intrinsece id quod erat intrinsece incompletum» (L.c., n. 27). «Omnis vera et propria unio physica ita alligat utrumque extremum, ut exigit quantum est de se quod ubicumque sit unum extremum, sit etiam et aliud» (*De Sacramento Eucharistiae* disp. 6, sect. n. 7).

En lo tocante a la noción misma de la unión, Lugo declara:

«Suppono unionem veram et propriam ex suo conceptu esse id ratione cuius aliqua extrema distincta alligantur mutuo in ordine ad inseparabilitatem et ad hoc quod ex utroque resultet aliquid vere et proprie unum; est enim unio quasi vinculum utriusque extremi»²⁶. «Unio enim ... nihil est aliud, quam alligatio extremorum ad intimam coniunctionem, et ad hoc ut ex illis resultet aliquid per se unum»²⁷.

Así pues, lo que es adecuadamente completo no puede formar *unum per se* con otro ser adecuadamente completo, puesto que no se daría en ellos hueco en que recibir una nueva forma. Nunca, pues, puede haber verdadera unión entre extremos completos adecuadamente. Como ni podrá haber unión substancial entre dos extremos completos substancialmente. Para que se salve la verdadera unión se requiere incompleción, sea substancial (unión substancial y *unum per se* estrictamente), sea accidental (unión

26. O. c., disp. 11, sect. 7, n. 75.

27. L.c., n. 80.

accidental y *unum per se* —en cuanto no agregado— o *per accidens* —en cuanto no substancial—. Más aún, sólo puede unirse una substancia incompleta en orden a aquello en que está incompleta, y no en orden a otro aspecto respecto del cual no tiene incompleción.

Para despejar dudas de antemano, advierte Lugo que cuando se habla en esta materia de seres completos, ha de entenderse de seres *completos en sí*. Porque la materia primera, por ejemplo, aunque está completada por la forma recibida, por sí o de sí es incompleta. Por eso no es incompatible en ella una simultánea unión con otra forma²⁸.

Para que sea posible la unión accidental, es decir, del accidente con la substancia, basta que se dé carencia de la perfección accidental en el sujeto, aunque dicha perfección no venga exigida positivamente. En tal caso el sujeto recibiría un complemento obedencial o por modo de no repugnancia.

«Tale est incomplementum angeli vel hominis in ordinem ad gratiam habitualem vel visionem beatificam; quas perfectiones, licet ob earum excellentiam non exigant, non tamen excludunt illas; immo ostendunt se paratos ad illas recipiendas, si supra ipsorum exigentiam datae fuerint»²⁹.

Para que sea posible una unión substancial entre dos substancias, se requiere al menos (siquiera sea por parte de una de las dos) el incomplemento substancial de la substancia. Si las dos estuvieran ya totalmente cerradas y completas, sería absolutamente imposible una unión substancial entre las mismas. En muchos casos, pues, la subsistencia juega un papel fundamental en la constitución de la unidad substancial, porque por su índole de modo substancial es ella la única entonces capaz de obtener una

28. O. c., disp. 11, sect. 7, n. 81. Todos estos conceptos de unidad y de unión que venimos analizando andan dispersos y profusamente repetidos por diversos lugares del tratado *De Incarnatione* y *De Sacramento Eucharistiae*. En el tratado *De Incarnatione Dominica*, disp. 9, sect. 14, nn. 14-15; sect. 2, n. 25. Disp. 11, sect. 4, n. 40; sect. 7, nn. 79-82. Disp. 12, sect. 2, nn. 13 y 15; sect. 3, n. 22. Disp. 16, sect. 1, nn. 17, 18, 21, 23 y 24. Disp. 18, n. 11. Disp. 23, sect. 1, n. 16 (fin); sect. 2, n. 53. Disp. 4, sect. 2, n. 11; sect. 3, nn. 26 y 27. En el tratado *De Sacramento Eucharistiae*: Disp. 6, sect. 1, nn. 6-7.

29. O. c., disp. 6, sect. 1, n. 24.

unión substancial o de rechazarla. De la subsistencia le viene a la naturaleza completa esa especie de aversión a admitir en consorcio a otra substancia para formar con ella una unidad; es la subsistencia en último término quien impide que este consorcio llegue a efecto. En una naturaleza completa pero sin subsistencia todavía cabe una unión substancial, con otra substancia completa, de donde resulte un *unum per se simpliciter*. Tal es el caso de la humanidad de Cristo.

2. *La subsistencia, determinante de la unidad y pluralidad de las cosas*

Cuando se trata de una naturaleza subsistente con su propia y única subsistencia, el caso no ofrece la menor dificultad. Pero cuando tenemos varias naturalezas terminadas por una misma y única subsistencia o, por el contrario, varias subsistencias (propias) terminando una naturaleza, ¿a quién damos la preferencia para fallar en favor o en contra de la unidad o pluralidad: a la naturaleza o a la subsistencia? ¿Hemos de decir que hay «muchos», porque hay muchas naturalezas (aunque haya una subsistencia), o, por el contrario, hemos de decir que hay «uno», porque hay una subsistencia (aunque haya muchas naturalezas)? Concretando la pregunta: Si el Verbo asumiese muchas humanidades, ¿el resultado sería «muchos» hombres o «uno» solo?

La razón para dudar, dice Lugo, proviene de la diferencia entre los nombres sustantivos y adjetivos. En efecto, para la unidad o pluralidad del término adjetivo o concreto accidental se atiende a la unidad o pluralidad del sujeto que tiene la forma: dos sujetos con la misma blancura son dos blancos. Pero en los sustantivos se atiende a la forma: tres Personas con una misma Deidad son *un* Dios. ¿Entonces una persona con tres humanidades serán tres hombres? ³⁰. Lo afirma Vázquez ³¹. Lo niega Suárez ³² y Lugo, que tiene esta opinión por «omnino veram» ³³.

30. O. c., disp. 13, sect. 3, n. 17.

31. *In Primam Partem*, t. II, disp. 155, caps. 4 y 5. La diferencia entre «persona» y «hombre» es «quod persona directe significat subsistentiam..., connotat autem naturam illius personae. At vero "quidam homo" directe significat naturam hominis; connotat autem personam in qua subsistit».

32. O. c., disp. 13, sect. 3.

33. O. c., disp. 13, sect. 3, n. 17.

La comprensión adecuada de estos puntos exige una aclaración de conceptos. No es lo mismo que algo sea parte intrínseca de un compuesto y que esté significado *in recto* por el nombre con el cual se significa aquel compuesto³⁴. Como tampoco es lo mismo estar significado algo inmediatamente y estar significado *in recto*. Son aspectos que requieren un examen más detenido.

A) Significar *in recto* no es ser parte intrínseca.

Frecuentemente los nombres concretos significan sólo *in recto* una de las dos partes de que consta, y la otra *in obliquo*.

«Quando enim dicimus "album est dulce", non potest utraque pars significari in recto, quia sensus esset: subiectum et albedo est subiectum et dulcedo. Qui sensus esset falsus»³⁵.

Luego blanco y dulce sólo dicen en recto sujeto y en oblicuo forma. Cuando decimos «Dios es hombre», siempre hay que entender que «hombre» diga en recto sólo la subsistencia, no todo lo que incluye intrínsecamente, pues en ese caso la frase daría el siguiente sentido: Dios es humanidad y subsistencia de Cristo. Lo cual es falso. Por consiguiente, «hombre» debe significar en recto sólo supuesto (*suppositum*), aunque en oblicuo signifique también naturaleza humana. Luego debemos confesar que ordinariamente se significan por tales nombres ambas partes, pero no ambas en recto³⁶.

Es verdad que el ser de las partes no se distingue del ser del todo y que, por tanto, cuando viene significado el concreto (accidental) en recto, deben también venir significadas en recto todas sus partes. Pero niega Lugo que por estos nombres venga ordinariamente significado el concreto en recto. Lo significan, sí, pero no todo en recto, sino sólo el sujeto en recto, lo demás en oblicuo. Todo lo que significa «blanco» (a saber, sujeto, inherencia y blancura) se identifica con el concreto y se puede predicar de él. Pero lo que «blanco» significa en recto (a saber, sujeto), no se identi-

34. *De Sacramentis*, disp. 2, sect. 3, n. 55.

35. L.c., n. 57.

36. L.c., n. 58.

fica ni se puede predicar del concreto. La pared como tal no es todo el concreto o compuesto accidental, sino sólo aquello del concreto que se significa en recto. Por tanto, aunque «blanco» signifique sujeto, blancura e inherencia (y por eso se llama concreto, porque significa verdaderamente el compuesto); sin embargo, en recto significa sólo el sujeto. Se llama, pues, con todo derecho concreto, compuesto, porque a todas sus partes las significa; pero no a todas las significa en recto³⁷. Se concluye así, una vez más, que no es lo mismo ser significado en recto que ser parte intrínseca, porque blancura e inherencia son partes intrínsecas del concreto «blanco» y son significadas en oblicuo.

Sin embargo, no todo lo significado en oblicuo es parte intrínseca. Lo será cuando por el nombre se significa un concreto o compuesto, del cual es parte aquello que se significa en oblicuo. En otro caso, no. Como sucede con el nombre «conocimiento», que significa y connota en oblicuo el objeto, pero no como parte de un compuesto resultante de conocimiento y objeto. «Blanqueante» y «blanqueado» significan blancura en oblicuo; pero el primero no como parte de aquel concreto, que sólo resulta del agente y de la acción de blanquear; el segundo, en cambio, como parte del concreto que resulta del sujeto y de la blancura³⁸.

B) Ser significado inmediatamente no es ser significado en recto.

«Blanco» es aquello que tiene blancura. Sujeto y blancura están significados inmediatamente, pero de distinta manera: sujeto en recto, blancura en oblicuo. Significar aunque sea inmediatamente, tiene más alcance que significar en recto, pues puede abarcar lo significado en recto y lo significado en oblicuo³⁹.

Aquéllos, para quienes sólo lo significado como parte intrínseca es significado en recto, afirman igualmente que todo lo significado en oblicuo es mediato, así como todo lo significado en recto es inmediato. Así la visión, por ejemplo, significa inmediatamente y en recto el acto de la potencia visiva; pero mediatamente y en oblicuo el objeto visto, al cual llegamos *mediante* la

37. L.c., n. 60.

38. L.c., n. 62.

39. L.c., n. 59.

visión, que es significada inmediatamente. Pero este principio, como se ha visto, es falso tomado universalmente, porque hay significados oblicuos que son parte intrínseca y significados inmediatos; o lo que es lo mismo, hay significados rectos que no conducen al conocimiento de lo que se significa en oblicuo. Se debe, por tanto, conocer el oblicuo no *mediante* el recto, sino inmediatamente en sí. La blancura no se conoce mediante la pared en cuanto tal, sino inmediatamente; la pared, como tal, nunca puede dar el conocimiento de la blancura⁴⁰.

Se podrá objetar: la blancura se conoce en la pared no en cuanto tal pared, sino en cuanto «poseyente» y, por tanto, mediatamente. Porque aquella «poseidad» es algo conexo con la blancura. Luego de hecho todo significado oblicuo debe ser mediato.

Pero no es así. Porque la misma «poseidad» viene significada en oblicuo por «blanco»; de otra suerte no se podría predicar «blanco» de pared, puesto que pared no es sujeto y poseidad de blancura (como sería en ese caso «blanco»), sino sujeto sin más. La pretendida poseidad, por consiguiente, debe conocerse en oblicuo. Pero a su vez la poseidad no se conoce mediatamente en otra poseidad, sino inmediatamente en sí misma. Luego aunque concediéramos que la blancura se conoce mediatamente, todavía tropezaríamos con algo significado en oblicuo y, sin embargo, inmediatamente, como sería aquella «poseidad»⁴¹.

Resumiendo: todo lo significado en recto se significa inmediatamente; pero no todo lo significado inmediatamente se significa en recto, frecuentemente también en oblicuo. Como ni tampoco todo lo significado en oblicuo se significa mediatamente. El significado en recto siempre ha de ser inmediato; el significado en oblicuo unas veces será mediato y otras inmediato. Lo en recto siempre se significará como parte intrínseca del concreto significado por el nombre; lo en oblicuo unas veces se significará como parte intrínseca y otras como algo extrínseco.

Supuestos y aclarados estos conceptos, abordamos de nuevo la pregunta que quedó formulada anteriormente: Si tres personas con *una* naturaleza son *Uno*, ¿tres humanidades con una persona serán *tres*? Respuesta de Lugo: *Varias humanidades con una sola personalidad no hacen tres hombres*. Prueba la afirmación con

40. L.c., n. 63.

41. Ibid.

dos argumentos: uno *a posteriori* y otro *a priori*. A posteriori: Una persona con dos naturalezas vivientes serían también dos vivientes. Lo cual es falso en Cristo⁴². A priori: Para Suárez, con unidad de naturaleza, hay unidad de concreto, pero no hay pluralidad de concreto con pluralidad de naturaleza en un solo supuesto. La razón es esta:

«Ut aliqua sint unum sub aliqua ratione, sufficit ut sub illa ratione uniantur; at vero ut sint plura, requiritur ut absolute et simpliciter dividantur et non uniantur ad componendum unum. Quia ergo plures humanitates assumptae ab eadem persona coniunguntur in illa ad componendum unum, ideo non possunt dici ex illis resultare tres homines, sed unus homo»⁴³.

Es decir, al darse verdadera unión substancial de las tres naturalezas en una sola subsistencia, el resultado ha de ser un solo hombre. De la misma manera que al unirse la humanidad con la naturaleza divina mediante la subsistencia del Verbo resulta un único todo teándrico. Y de la misma manera, finalmente, que al subsistir la naturaleza por tres subsistencias propias resulta un solo Dios. Se requiere pluralidad de las dos partes que se incluyen en el concreto (naturaleza y subsistencia), para que se pueda hablar de pluralidad de concreto.

Pero contra todo esto, agrega Lugo, surge la dificultad de que en los términos adjetivos con una sola forma se dan dos concretos, cuando son dos los sujetos de la forma. Luego, ¿por qué en los concretos sustantivos no podría bastar también, de modo contrario, la pluralidad de la forma para la pluralidad del concreto?

Para otros, el concreto accidental dice directamente sólo sujeto; y así, multiplicados los sujetos, se multiplica el concreto. Pero el concreto substancial dice supuesto y naturaleza. Luego mientras ambos no estén multiplicados, tampoco se multiplica el concreto.

Lugo rechaza la explicación: Dios no se podría predicar del hombre. Porque personalidad y naturaleza divina (es decir, Dios, según esta explicación) no es personalidad y naturaleza humana

42. *De Incarnatione Dominica*, disp. 13, sect. 3, n. 17.

43. *O. c.*, disp. 13, sect. 3, n. 4.

(es decir, hombre). Además, multiplicada la naturaleza, no resultaría *un* hombre simplemente e idéntico con el hombre de la *única* naturaleza anterior, sino hombre y medio⁴⁴.

Los supuestos desde los que Lugo se mueve nos dan pie para una aclaración. La unión, si es verdadera unión, tiende a hacer de «muchas» cosas una, a poner unidad donde había pluralidad. Pero no hay que olvidar que la unidad se adquiere sólo en aquella razón en la que se ha hecho la unión. Si una substancia o naturaleza incompleta se une con otra substancia o naturaleza incompleta en la razón de substancia o naturaleza, de esa unión resultará una sola substancia o naturaleza. Si una naturaleza completa pudiera unirse en la razón de naturaleza con otra naturaleza completa, resultaría una sola naturaleza. Si un concreto pudiera unirse con otro concreto en la razón de concreto, resultaría un solo concreto. Cuando una substancia completa se une con una «blancura en la razón de accidente (otro tipo de unión no es posible), no resultaría ciertamente un todo substancial, pero sí *un todo accidental*: aquella blancura y aquella substancia completa no se distinguen en la razón de blancura, son *uno* sólo, no dos.

Si dos substancias completas se unieran en una única y misma blancura, la substancia *A* con la blancura *b* haría un todo accidental; al igual que la substancia *C* lo haría con la misma blancura *b*. Pero como *A* y *C* no se han unido en la razón de substancia, sino en la razón de blancura, siguen siendo dos substancias completas como antes; sólo son una e idénticas en cuanto a la blancura, que es la razón en la que se han unido. De la misma manera se podría pensar que es posible ocurra, si dos o más naturalezas completas se unieran en la razón de subsistencia. La misma unión como tal no nos fuerza a pensar que el resultado sea un solo todo: ¿por qué no podrían resultar *dos* o *más* concretos (idénticos y «uno», eso sí, en cuanto a la subsistencia), como en el caso de dos concretos unidos en la misma blancura? Se daría ciertamente verdadera unión, de la cual brotaría una «unidad»; pero si la unión no es total, sino sólo en cuanto a la subsistencia, parece que la unidad emanada no deberá necesariamente decirse por este solo dato que sea total, sino sólo en cuanto a la subsistencia. Falta todavía dar el siguiente paso, que a con-

44. O. c., disp. 13, sect. 3, n. 19.

tinuación desenvolveremos: si son «muchos» no pueden tener el mismo significado recto. Sin embargo lo tienen. Luego son uno. De ahí la importancia de determinar (como seguidamente lo hace Lugo) con exactitud el significado recto. Este es últimamente el punto de arranque para la solución de la dificultad arriba expuesta.

Para Lugo la verdadera razón de que varias humanidades con una sola personalidad no hacen tres hombres, es la siguiente: El concreto sustantivo dice en recto sólo supuesto o subsistencia, en oblicuo naturaleza. Y esto no sólo en los nombres «persona, supuesto» (de esto nadie duda), sino también en los nombres de naturaleza «hombre, Dios...» Porque «este hombre es esta persona». Luego el recto del predicado y del sujeto es el mismo; de otra suerte no se podría predicar el uno del otro afirmativamente. Además, si «hombre» significase en recto la sola naturaleza, podríamos decir: El Verbo es humanidad subsistente (es decir, hombre). Tampoco «hombre» puede significar en recto las dos cosas, pues entonces podríamos decir: «El Verbo es personalidad y naturaleza humana (es decir, hombre). La conclusión es que «hombre» dice sólo supuesto⁴⁵.

Pero entonces, dice Lugo, surge esta grave dificultad: Luego en Dios, como hay tres personas, habrá también tres dioses. Para evitar la dificultad, algunos dicen: En las creaturas «hombre y persona» significan en recto naturaleza, en oblicuo subsistencia; porque la naturaleza y no la subsistencia subsiste. Luego una persona con tres humanidades son tres hombres. En cambio, la persona resultante de subsistencia increada y naturaleza creada significa en recto subsistencia, porque en este caso la subsistencia no es una simple forma; más bien la naturaleza es la que se compara a manera de forma respecto de la personalidad. Por tanto, si bien Pedro = *naturaleza* subsistente, en cambio, Cristo = *persona* terminando la humanidad. Por la misma razón, tres personas divinas terminando la misma humanidad son tres hombres.

En Dios, siguen diciendo, «Persona» significa en recto también subsistencia, que en Dios no es ya forma, sino algo «per se stans» como la naturaleza. «Dios», sin embargo, no significa en recto persona, sino naturaleza. Por eso hay *un* Dios. Y tres Personas⁴⁶.

45. L.c., n. 20. *De Sacramentis*, disp. 2, sect. 3, n. 58.

46. L.c., n. 21. Parece referirse a Arriaga (*Cursus Philosophicus*, disp. 1, In Summulas, sect. 9 y 10), cuya primera edición apareció en 1632, un año antes de que Lugo publicase (1633) su primera obra teológica *De Incarna-*

Esta explicación no satisface a Lugo: si eso fuera verdad, entonces «hombre» se predicaría equívocamente de nosotros y de Cristo: en Cristo, «hombre» sería *personalidad* terminando la naturaleza; en nosotros, *humanidad* subsistente. Además, si hombre es humanidad subsistente, Cristo (que es hombre) será *humanidad* subsistente. Pero humanidad subsistente no es Verbo. Finalmente, supone gratuitamente que persona no significa lo mismo en Dios que en nosotros ⁴⁷.

La verdadera solución de la dificultad, a juicio de Lugo, es esta: Persona, hombre, Dios... significan, como decíamos, en recto sólo subsistencia. De lo contrario no se podría predicar «este hombre es esta persona». Pero de diversa manera: «hombre, Dios...» significan explícita y determinadamente naturaleza, determinan la naturaleza; pero confusa e indeterminadamente subsistencia. En cambio, «persona» significa explícita y determinadamente subsistencia o supuesto o personalidad, determinándola; pero confusa e indeterminadamente naturaleza.

De modo que «este hombre» significa supuesto sin determinación (indeterminado) *de esta naturaleza*, aunque en recto signifique subsistencia y en oblicuo naturaleza. Por el contrario, «esta persona» significa *esta subsistencia* que posee alguna (indeterminadamente) naturaleza racional. De aquí se desprende que tres Personas sean un solo Dios; porque *este Dios* = subsistencia sin determinación (que puede referirse por lo mismo a cualquiera de las tres subsistencias divinas) de *esta Deidad* (una sola). Son *tres* (porque *esta* subsistencia no es aquélla, sino otra distinta) y *uno* (porque no hay más que *esta* y no otra Deidad, y Dios determina la Deidad, no la subsistencia) ⁴⁸.

No se olvida Lugo de advertir que aunque tres personas creadas con una humanidad constituyan el mismo hombre, no por eso las tres personas van a ser iguales entre sí. Porque no se identifican con un tercero determinado, sino indeterminado: cuando decimos «esta persona es este hombre», significamos «esta per-

tione Dominica. La primera edición no tenía más que 9 secciones. Posteriormente, ante el acoso de los objetantes (uno de ellos era Lugo) se vio obligado a añadir una sección más.

47. L.c., n. 22.

48. L.c., n. 23, sect. 1, nn. 21-22; sect. 2, n. 48; disp. 24, n. 22; disp. 26, sect. 2, n. 36; disp. 32, sect. 2, n. 11. *De Sacramento Eucharistiae*, disp. 1, sect. 5, n. 78; disp. 7, sect. 11, nn. 188-89.

sona es algún supuesto de esta humanidad»; y aquella persona es supuesto de esta humanidad. Pero de aquí no se sigue que esta persona sea aquélla. Todas serían supuestos de la misma humanidad, pero no iguales entre sí⁴⁹.

Los concretos adjetivos «blanco, dulce...» determinan explícitamente el sujeto y no la forma; porque aunque significan formalmente forma, la significan a manera de accidente que supone el sujeto en que sustentarse para poder existir. Por eso, «este», añadido a «blanco», determina el sujeto de la blancura: «este blanco» = *este* sujeto con *alguna* blancura. En cambio, «hombre» no significa naturaleza que supone sujeto en que se sustente, porque ni la subsistencia significa sujeto sustentante de humanidad (es término que la termina), ni la naturaleza adviene a algo constituido que la sustente, puesto que ella constituye primariamente el ser⁵⁰. Por consiguiente, los concretos adjetivos «blanco, dulce...» significan en recto y además explícita y determinadamente el sujeto, por la razón expuesta en el argumento.

De esta explicación de Lugo parece desprenderse que en los nombres concretos de naturaleza el criterio de pluralidad unas veces recae sobre el significado recto, es decir, sobre la subsistencia: «No se ha multiplicado la subsistencia; luego no hay pluralidad» (caso de una personalidad con varias naturalezas). Otras veces, en cambio, recae sobre el significado en oblicuo explícito y determinante, es decir, sobre la naturaleza: «No se ha multiplicado la naturaleza; luego no hay pluralidad» (caso de varias personalidades con una naturaleza).

Recojamos estas dos conclusiones y yuxtapongámoslas:

No se ha multiplicado la subsistencia; luego no hay pluralidad.

No se ha multiplicado la naturaleza; luego no hay pluralidad.

Esto es venir a admitir que en los concretos sustantivos de naturaleza para que se dé pluralidad, es necesario que haya pluralidad de supuesto y naturaleza. Sólo porque se multiplique la subsistencia no se da pluralidad, mientras no se suponga por otra parte que también hay pluralidad de naturaleza. Y, al contrario,

49. *De Incarnatione Dominica*, disp. 13, sect. 3, n. 29.

50. O. c., disp. 13, sect. 3, n. 24. Cfr. *De Sacramentis*, disp. 2, sect. 3, nn. 55 y 59.

sólo porque se multiplique la naturaleza no se sigue pluralidad, mientras no se suponga por otra parte que hay pluralidad de personas. Es decir, que en definitiva (si no se quiere incurrir en arbitrariedad)⁵¹ se viene a tropezar con la razón de Suárez como última explicación de la unidad o pluralidad de los concretos sustantivos: para que haya unidad de concreto basta que sea *una* cualquiera de las dos partes, subsistencia o naturaleza (significado recto u oblicuo explícito), aunque la otra esté multiplicada. Para que haya, en cambio, pluralidad, se requiere que las dos partes tengan negación de unidad.

Claro está que no tenemos que reposar aquí. Todavía podemos dar un paso más y preguntar por qué se ha de exigir pluralidad precisamente en las dos partes, para que se dé pluralidad de concretos sustantivos⁵². En definitiva, la razón hay que buscarla en la regla predicativa que Lugo expone en los números 20 y 25 de la presente Disputa 13: en toda proposición afirmativa verdadera se requiere identidad adecuada entre el recto del sujeto y el recto del predicado. Ahora bien, en el caso de unidad por una parte y pluralidad por otra, no puede haber pluralidad de sujetos. Porque si la hay, habrá también entre ellos distinción y se podría predicar que el uno es el otro. Para lo cual se exige que el recto del sujeto sea distinto del recto del predicado, y no lo es.

Si una personalidad con tres humanidades hiciese tres hombres, podríamos decir: «este hombre no es aquel hombre». Pero esto es falso, porque el recto del sujeto no se distingue realmente del recto del predicado: «este hombre», en recto significa *supuesto sin determinación* de esta humanidad. «Aquel hombre», en recto significa *supuesto sin determinación* de aquella humanidad. El supuesto es el mismo (y por tanto el significado recto), si bien terminando dos humanidades distintas: *ésta* y *aquella*. Luego la proposición «este hombre no es aquél» es falsa. Y por consiguiente, una personalidad con tres humanidades constituye un solo hombre.

Supongamos ahora el caso de tres personas con una Deidad. No hay más que un solo Dios, porque es verdadera la proposición «este Dios es el Padre y el Hijo» (o sea, que el Padre y el Hijo

51. Se podría preguntar, en efecto, si es una mera conveniencia la que dispone que en un caso se tenga por criterio de unidad o pluralidad el significado recto precisamente, y en otro el determinante.

52. Véase la nota 44.

constituyen este mismo solo Dios, no dos dioses distintos). Y es verdadera porque el recto del sujeto y del predicado es el mismo: «este Dios» = supuesto sin determinación de *esta Deidad*; «Padre» = *este supuesto* de la naturaleza divina. Pero supuesto indeterminado de la naturaleza divina y supuesto del Hijo y del Padre no se distinguen realmente, sino como razón común y razón particular⁵³. Luego tres Personas con una Deidad son un solo Dios (*este Dios*).

Sobre la fundamentación de esta regla habla también Lugo en otra parte:

«Omnis enim praedicatio fit per verbum *est*, explicite vel implicite; quod verbum significat identitatem realem praedicati cum recto subiecti, sine qua identitate non possumus dicere *hoc est illud*. Ubi enim non est identitas, est distinctio, et ubi est distinctio verum est hoc non esse illud. Si ergo hoc est illud, debet hoc esse idem cum illo. Quae identitas significatur inter rectum subiecti et rectum praedicati; illa enim dicimus esse idem, de quibus loquimur in recto, ut ex ipsis vocibus constat. Cum ergo dicimus *Deus est homo*, significamus esse idem rectum Dei et rectum hominis. Ergo sensus est: habens naturam divinam est habens naturam humanam»⁵⁴. «Nulla enim propositio est vera nisi sit omnimoda identitas inter rectum praedicati et rectum subiecti, quae sola significatur per verbum *est*»⁵⁵.

Por consiguiente, la razón inmediata que explica por qué multiplicada la naturaleza o multiplicada la subsistencia no tenemos *ipso facto* multiplicado el concreto sustantivo, es la apuntada por Suárez: para que se dé pluralidad de concreto sustantivo, se requiere negación de unidad en ambas partes. Pero esta razón, que no es capaz de salvar por sí sola todo el problema, viene en último término apoyada y explicada por la que Lugo añade: así lo exige la regla general de que en toda proposición afirmativa verdadera se requiere identidad adecuada entre el recto del sujeto

53. L.c., n. 25.

54. O. c., disp. 23, sect. 1, n. 4.

55. L.c., n. 6.

y el recto del predicado, y viceversa, en una proposición **negativa** verdadera se requiere distinción entre el recto del sujeto y el recto del predicado. De esta manera la explicación de Suárez, que tanto ilumina la solución del problema, viene en realidad completada y fundamentada (no eliminada) por la explicación de Lugo. Se da con ello un importante paso en el esclarecimiento de la cuestión.

En conclusión: El criterio de unidad en los concretos sustantivos recae sobre cualquiera de las dos partes: basta que sea una la subsistencia (significado recto) o la naturaleza (significado oblicuo explícito-determinante); subsistencia o naturaleza pueden ser por sí mismas criterio de unidad. El criterio de pluralidad, sin embargo, recae sobre las dos partes al mismo tiempo: tanto subsistencia o significado recto, como naturaleza o significado oblicuo explícito-determinante, deben estar multiplicadas.

Este criterio de unidad y pluralidad sólo se puede comprender si se tienen en cuenta los dos elementos básicos en que se apoyan:

1) La regla según la cual en toda proposición afirmativa verdadera se requiere identidad adecuada entre el recto del sujeto y el recto del predicado; y viceversa en una proposición negativa verdadera.

2) Los nombres «supuesto, persona...» y los de naturaleza «hombre...» dicen en recto *sólo* supuesto o subsistencia, y en oblicuo naturaleza; esto siempre. Pero «hombre» dice determinadamente naturaleza, indeterminadamente supuesto; «persona», al contrario.

No obstante los análisis precedentes, surge una nueva dificultad: Si «este Dios» significa *algún* supuesto de *esta Deidad*, es verdad que «este Dios no es Padre»; puesto que es verdadero que «algún supuesto de esta Deidad no es Padre».

Lugo ofrece una doble respuesta. Primero, retorciendo el argumento: si «este Dios» significa en recto esencia, es falso que «este Dios engendra»; puesto que la esencia divina no engendra. Después responde directamente: La frase «este Dios no es Padre» no equivale a «algún supuesto de esta Deidad no es Padre»⁵⁶, sino a «ningún supuesto de esta Deidad es Padre»; lo cual es evi-

56. El sentido de este «algún supuesto» no es del todo indeterminado, como pudiera parecer a primera vista. Equivale a «uno de los supuestos de esta Deidad no es Padre». Se refiere determinadamente a uno de los tres, aunque no dice explícitamente quién en concreto de los tres.

dentemente falso. El sentido del mencionado «algún supuesto» no es del todo indeterminado, como pudiera parecer a primera vista. Equivale a «uno de los supuestos de esta Deidad no es Padre». Se refiere determinadamente a uno de los tres, aunque no dice explícitamente quién en concreto de los tres. Pues bien, como en la frase «este Dios no es Padre», supuesto se toma sin ninguna determinación, negar de este supuesto así indeterminado que no es Padre, equivale a negar que sea Padre ninguno de los supuestos de esta Deidad. «Quia propositiones indefinitae negativae iuxta communem loquendi modum faciunt sensum universalem»⁵⁷.

Se urgirá: si «este Dios» equivale a «algún supuesto de esta Deidad», como es verdadero que «este Dios es trino», será también verdadero que «algún supuesto de esta Deidad es trino».

«Respondeo nomen *Deus* habere duplicem suppositionem, ut dixi, alteram determinatam seu singularem ratione naturae singularis, alteram communem ratione suppositi. Quia sicut *homo* significat naturam communem pluribus hominibus, ita *Deus* significare potest rationem suppositi communem tribus suppositis; et sicut *homo* quando supponit simpliciter seu in communi dicitur vere esse multa individua, ita *Deus* cum eadem suppositione communi ex parte suppositi dicitur vere esse tria supposita seu trinum... Caeterum sicut *homo* supponens suppositione omnino singulari ex parte suppositi et naturae non diceretur vere esse plura supposita; ita *hic Deus*, si non sumeretur cum aliqua suppositione simplici et communi ex parte suppositi, non diceretur vere esse plura supposita»⁵⁸.

La respuesta no parece del todo precisa. Se tiene la impresión de estar jugando con los términos «común-indeterminado, singular-determinado». El sentido que Lugo atribuye a la palabra *común* es de *universal*, como se desprende de la comparación aplicada del hombre. El hombre común es el hombre universal, en contraposición al hombre singular; sólo el hombre universal puede significar «naturaleza común a muchos hombres». Pero «co-

57. O. c., disp. 13, sect. 3, n. 26.

58. L.c., n. 27.

mún» en sentido de «universal» no se identifica con «indeterminado», como ni tampoco su contrapuesto «singular» se identifica con «determinado». Puede una cosa ser singular e indeterminada en el sentido que se viene declarando.

El equívoco de Lugo parece estar en que usa la palabra «común» para designar al hombre universal y al supuesto divino sin determinación. En realidad se trata de dos sentidos diversos: «común» aplicado al hombre significa universal; aplicado al supuesto divino significa indeterminado *singular*. Por el hecho de que el universal «hombre» se diga muchos individuos, no se ve por qué el supuesto indeterminado singular Dios se tenga que decir también muchos individuos; no tiene que ver una cosa con la otra. Se dirá, sí; pero no por esta razón. Se dirá, porque supuesto divino común significa *indeterminado* singular. Asimismo, del hecho de que «hombre» singular por parte del supuesto no diga muchos supuestos, no se puede deducir que «este Dios», si no se tomase indeterminadamente por parte del supuesto o en común, tampoco se diría muchos supuestos. La razón es la misma: no tiene que ver una cosa con la otra.

La comparación, en efecto, en estricto rigor sería esta: así como «hombre», si no se toma en universal sino en singular, no se dice «muchos supuestos», así también Dios, si no se toma (por parte del supuesto) indeterminadamente o en común sino determinada y explícitamente, no se diría «muchos supuestos». No hay un punto de unión entre los dos términos de la comparación, porque el uno se mueve en el orden conceptivo de los universales y el otro en el orden real de los singulares.

Por consiguiente, las expresiones «este hombre, este Dios» incluyen un doble aspecto *singular*: uno determinado (por parte de la naturaleza singular determinada) y otro indeterminado (por parte del supuesto, singular indeterminado): *esta* naturaleza *singular*, como es evidente, no puede tener supuesto universal, sino singular, aunque sea indeterminada. Es decir, las expresiones «este hombre, este Dios» equivalen a: un supuesto (singular indeterminado) de esta naturaleza humana o de esta naturaleza divina (singular determinado).

La diferencia entre «este hombre» y «este Dios» está, como el mismo Lugo señala⁵⁹, en que por haber en Dios tres supuestos

59. Ibid.

la indeterminación del supuesto recae sobre los tres; de manera que «supuesto» bajo esta indeterminación puede referirse a cualquiera de los tres. En cambio, en el hombre (excepto en el posible caso milagroso de una naturaleza terminada por tres personalidades), por no haber más que un solo supuesto, la indeterminación de hecho no puede recaer más que sobre un supuesto. De ahí que no se pueda decir simplemente, aunque se trate de supuesto indeterminado, «este hombre no es muchos supuestos».

Estimo que la respuesta de Lugo resultaría más fácil y precisa, si se diera al calificativo «indeterminado», aplicado al supuesto divino, su verdadero significado: es decir, sin determinación, que no es lo mismo que común. De hecho así lo hace originariamente, cuando dice: «Quia semper relinquitur suppositum sine determinatione»⁶⁰.

Supuesto divino sin determinación puede referirse a cualquiera de las tres divinas Personas o a las tres juntas, porque no menciona ninguna y las incluye a las tres. Cualquiera de ellas o las tres juntas se predicán verdaderamente de él. Por tanto, tan verdadero es «supuesto sin determinación es Padre» (= *este* Dios es Padre), como «supuesto sin determinación es trino» (= *este* Dios es trino). «Este Dios es trino» no equivale a «algún supuesto de esta Deidad es trino», sino a «supuesto sin determinación de esta Deidad es trino». Lo cual es verdadero y no parece necesario acudir a más explicaciones.

Estas ideas aparecen ya en germen en el autógrafo de profesor de filosofía. En él se señalan ya todos los puntos de la dificultad y quedan apuntadas las soluciones. Pero falta todavía el desarrollo y la plena estructuración que ofrece Lugo en la redacción definitiva del tratado impreso *De Incarnatione*⁶¹.

3. Observación final complementaria

Aunque «hombre» determina la naturaleza, no excluye en esa determinación la subsistencia: determina la naturaleza *subsistente*. Esto quiere decir que, aunque determine sólo la naturaleza, significa, sin embargo, la subsistencia como *presente*. Y esto se

60. O. c., disp. 13, sect. 3, n. 25 (hacia la mitad). El calificativo «vago», también válido, lo emplea en *De Incarnatione Dominica*, disp. 32, sect. 2, n. 11.

61. A fol. 326v.

puede decir también de los concretos accidentales: aunque la forma se significa en confuso, se significa no obstante como presente. «Este blanco» determina sujeto que tiene blancura «et quidem» presente⁶².

En consecuencia, sobre la frase «este hombre pecó» se pueden forjar las siguientes hipótesis:

1) Supongamos que pecó la humanidad en algún supuesto y que luego es separada de todo supuesto. La frase en cuestión no sería verdadera, puesto que equivale, como ya sabemos, a «algún supuesto de esta naturaleza *subsistente*»; y ahora no existe aquí naturaleza subsistente⁶³.

2) Si pecó ayer en otro supuesto y hoy, perdida aquella subsistencia, recibe otra, la frase es verdadera, puesto que en este caso tenemos ahora naturaleza subsistente. Sin embargo, no se podría decir con verdad: «este supuesto pecó»; porque supuesto dice explícitamente subsistencia, y no fue esta subsistencia la que pecó⁶⁴.

3) Si la humanidad, separada de toda subsistencia, pecó ayer y hoy, unida ya a una subsistencia, se hace supuesto, no se podría decir con verdad: «Este supuesto», ni «este hombre pecó». Habría que decir: «esta humanidad pecó»⁶⁵.

* * *

CONCLUSION

Si se tiene en cuenta el estudio completo que a lo largo de las diversas publicaciones (mencionadas al principio) hemos venido haciendo sobre el problema de la subsistencia en Lugo, podemos resumir en las siguientes conclusiones los resultados obtenidos:

1) En la estructura del planteamiento y solución del problema se percibe una clara influencia de Suárez y Vázquez en Lugo. No se podría entender a Lugo sin tener al mismo tiempo en cuenta

62. O. c., disp. 26, sect. 3, n. 37.

63. Ibid. Cfr. también disp. 13, sect. 3, n. 28.

64. Ibid.

65. O. c., disp. 26, sect. 3, nn. 36 y 37.

a Suárez y Vázquez. En ellos se apoya constantemente, sea para aceptar sus puntos de vista (enriquecidos o completados tras severo examen) sea para rechazarlos parcial o totalmente.

2) Determinada la naturaleza y el efecto formal de la subsistencia, Lugo concluye, en primer lugar, que sólo las naturalezas completas, las únicas que pueden ser *ultimo terminatae*, son capaces de subsistencia.

3) Por lo mismo, concluye en segundo lugar, la subsistencia ha de ser una e indivisible esencialmente para todo el compuesto y no compuesta de las subsistencias parciales de cada una de las partes del compuesto, como opina Suárez. Por ser, sin embargo, material, es cuantitativamente compuesta y divisible en partes, que son verdaderas subsistencias parciales por las cuales subsisten las partes integrantes del compuesto no sólo cuando están unidas en calidad de partes, sino también cuando, al separarse, se convierten en todos. Afirmación esta última que niega Vázquez, más consecuente con los principios expuestos al explicar el efecto formal de la subsistencia.

4) Si pues sólo la naturaleza completa es capaz de subsistencia, se ha de concluir, en tercer lugar, que una misma y simple subsistencia ha de terminar en el compuesto todas las entidades substanciales que están constituyendo intrínsecamente la naturaleza. En concreto: la materia, la forma, la unión substancial de ambas y la unión continuativa de las partes integrantes, que también es substancial. No terminará, en cambio, la unión de la subsistencia total con el todo ni las uniones continuativas de las subsistencias parciales que integran la subsistencia total, ni la subsistencia misma. Porque todas estas entidades, aunque substanciales, no están constituyendo intrínsecamente la naturaleza, sino que la suponen en sí ya completa; son *per se ut quo*. Conclusión laboriosa a la que llegó Lugo forzado por las gravísimas dificultades contra la unión hipostática del Verbo que surgían de la posición en un principio mantenida, a saber: que las entidades subsistenciales subsisten por sí mismas esencialmente.

5) Pero si la subsistencia es el término último substancial de la naturaleza, se concluye, en cuarto lugar, que ésta no se constituye en determinado modo de ser sino por la subsistencia que la termina. Ahora bien, «modus operandi sequitur modum essendi». Luego la subsistencia es condición prerrequisita antecedentemente por parte de la naturaleza, para que ésta pueda actuar.

No le fue fácil a Lugo llegar a esta conclusión. Tuvo antes que recorrer un difícil y largo camino a partir de su primera postura durante los años de su magisterio filosófico. En esta primera etapa sostiene con Vázquez la concomitancia de la subsistencia respecto de la naturaleza en orden a las operaciones. Pero con la mera concomitancia no ve posibilidad de dar solución al problema de la ausencia de mérito en la humanidad de Cristo en el signo anterior a su unión con el Verbo: dado que la naturaleza en ese signo anterior podría obrar y merecer, si es que la subsistencia no se requiere antecedentemente. Las razones positivas de Vázquez le parecen francamente vacilantes.

Es verdad que no es el axioma «*Actiones sunt suppositorum*» el que nos lleva a una prueba eficaz en pro de la prioridad más que de la concomitancia de la subsistencia. Este fue el error de Suárez. De ahí su preocupación por fundamentar racionalmente este axioma ante las consecuencias que pretende hacer brotar de él. De ahí también la preocupación de Vázquez, pero en sentido contrario, por anular el valor del axioma, porque le parecía dañar gravemente a su tesis de la concomitancia. Lugo, con un gran sentido de equilibrio, prefiere adoptar una vía media: el axioma conserva todo su valor, en verdad «*Actiones sunt suppositorum*». No ve razón para negar la verdad del principio, como pretende Vázquez. Pero de él no se deduce que la subsistencia se requiera antecedentemente por parte de la naturaleza, para que ésta irrumpa en acción. Porque una cosa es que las acciones sean de los supuestos, se atribuyan a los supuestos, y otra que procedan del supuesto en cuanto es formalmente supuesto. Así como se dice: «El hombre es quien engendra y no la humanidad», también se dice con igual razón: «El hombre es el engendrado y no la humanidad»; y, sin embargo, no es estrictamente engendrado el hombre en cuanto formalmente *suppositum*, sino la humanidad que es la que viene terminada por la acción creativa. Aunque la argumentación de Vázquez contra Suárez fuera válida, no por ello —opina Lugo— se ha dicho nada a favor de la concomitancia de la subsistencia, pues al margen del axioma se demuestra que la subsistencia es condición antecedente.

6) Del hecho de ser la subsistencia término último substancial de la naturaleza, se desprende por fin, y en quinto lugar, que en determinados casos puede jugar un papel decisivo en la constitución de la unidad o pluralidad de las cosas, puesto que por

su calidad de modo substancial puede ser la subsistencia la única entonces capaz de impedir una unión substancial con otra substancia o de negarla.

Viniendo al terreno de lo concreto, Lugo plantea esta cuestión: una personalidad con tres humanidades, ¿serán tres hombres? Lo afirma Vázquez. Lo niegan Suárez y Lugo, que tiene esta opinión por «omnino vera». Según Suárez, para que se dé pluralidad de concreto sustantivo, se requiere negación de unidad así en la subsistencia como en la naturaleza.

Lugo completa: y esto es así porque así lo exige la regla predicativa de que «en toda proposición afirmativa verdadera se requiere identidad adecuada entre el significado recto del sujeto y el del predicado». Ahora bien, en el caso de unidad por una parte y pluralidad por otra, no puede haber pluralidad de sujetos. Porque si la hay, habrá también entre ellos distinción y se podría predicar que el uno no es el otro. Para lo cual se exige que el significado recto del sujeto sea distinto del predicado. Y no lo es, porque todo concreto sustantivo (tanto en los nombres «persona, supuesto...», como en los nombres de naturaleza «hombre, Dios...») dice siempre en recto sólo supuesto o subsistencia; en oblicuo naturaleza. Pero de distinta manera: «hombre, Dios...» significan explícita y determinadamente naturaleza, pero confusa e indeterminadamente subsistencia. En cambio, «persona» significa explícita y determinadamente subsistencia o supuesto, pero confusa e indeterminadamente naturaleza. Es el complemento esclarecedor a la doctrina suareciana que aporta Lugo en esta cuestión.