

De la sustancia al sujeto.

El concepto de *esencia real* en Francisco Suárez y el proceso moderno de univocación y logificación del ser

“El problema filosófico del a priori”

[Seminario de Doctorado]

Carlos A. Rubio Terés

14 de abril, 2026

[Texto 1. *DMI*, 5, 38; el subrayado es mío]

38. *De qué modo establece la metafísica demostraciones “a priori”*.— En segundo lugar, acerca de esta misma propiedad o de su prueba, puede suscitarse la duda de cómo puede esta ciencia demostrar por causas [en tanto que la metafísica es ciencia de los primeros principios y de las primeras causas], siendo así que tiene un objeto simplicísimo que no admite causas propias. Efectivamente, el ente, en cuanto tal, ni en sí mismo, ni por el objeto más noble que se contiene bajo este ente común, puede tener causas propias; por consiguiente, la metafísica no puede demostrar nada por causas, a lo menos en su parte más elevada ni en la que considera las razones más universales del ente. El antecedente está claro porque Dios no tiene causas y, por consiguiente, tampoco el ente en cuanto tal, que incluye en sí a Dios.

Respondemos a esto que existe un doble género de causas, unas propias y que realmente influyen en el efecto; y otras, en sentido más general, que más bien **son causas del conocimiento a priori de la cosa que de su existencia**, y propiamente se llaman razones de los atributos o propiedades que se demuestran del sujeto.

Hablando, por tanto, del sujeto [sujeto] de esta ciencia según su concepto más abstracto —y digo más abstracto, ya en relación con nuestra razón, que es el ente en cuanto tal, ya en relación con la realidad misma, que es el primer ente o el mismo ser por esencia—, así, es verdad que esta ciencia no tiene causas propias de las cosas, por medio de las cuales demuestre algo acerca de su objeto [objeto]; pero tiene, sin embargo, razones y medios, según nuestro modo de concebir distintos de los extremos, con los que hace las demostraciones a priori, pues para tales demostraciones, por hacerse de un modo humano, basta con que los conceptos se distinguan con algún fundamento en la realidad y que la propiedad conocida por un concepto sea la razón de otro atributo que se demuestra. Y de este modo [i. e., a priori] demostramos que Dios es un ser perfecto porque es un ente intrínsecamente necesario, y del mismo modo demostramos una propiedad del ente o de la sustancia por otra. [...] [Este es el modo en] que en esta ciencia se investigan los principios y causas de los entes en cuanto tales. Pero en cuanto a las demás partes o entes que comprende la metafísica bajo su objeto, como son los entes creados, las inteligencias, etc., entonces sí que tiene ya causas propias reales, o sea, que ejercen su influjo en la realidad, mediante las cuales puede establecer demostraciones, como es evidente.

[Texto 2. *DMI*, 6, 26]

El conocimiento evidente propio de los principios no nace de un medio, sino inmediatamente de la misma luz natural, cuando se conoce el significado o concepto de los extremos. Tratamos, sin embargo, de los principios primeros e inmediatos —pues si son mediatos, ellos mismos serán

conclusiones demostradas— y les será aplicable la misma razón que a todas las otras verdades que se conocen *a priori*. Por consiguiente, tampoco los principios inmediatos se conocen por sí mediante la experiencia como a través de un medio propio, ya que de esta forma no serían conocidos como principios, sino como conclusiones demostradas a posteriori y conocidas por medio de la ciencia quia, y como tales no podrían bastar para engendrar la ciencia *propter quid* de la conclusión, ya ninguna causa puede producir un efecto más noble que ella misma.

[Texto 3. DM II, «Prólogo», p. 359]

Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra.— Supuesto lo dicho sobre el objeto o sujeto [*obieto seu subiecto*] de nuestra disciplina, se impone en primer lugar [primer tomo, disps. I-XXVII] la necesidad de exponer su esencia propia y adecuada, y, a continuación, sus propiedades y causas, todo lo cual constituirá la parte principal y primera de esta obra. Propondremos en la segunda [segundo tomo, disps. XXVIII-LIV] la división más importante del mismo [*i. e.*, ser creador y ser creado]; de este modo, cuanto permitan las fuerzas naturales de la razón, estudiaremos y explicaremos todas las cosas que están bajo el ente, y que incluyen su concepto, en cuanto entran en la razón objetiva de esta ciencia y abstraen de la materia según el ser.

[Texto 4. DM II, 2, 36, p. 400]

Pero surge en seguida una dificultad, ya que, según esto, no parece faltarle cosa alguna al concepto de ser para tener la naturaleza de un universal propio, puesto que será uno en muchos y (predicable) de muchos. Pero semejante dificultad está en función de dos motivos de duda propuestos al principio de la sección. Se refiere el primero a la univocación del ser [*univocatione entis*], porque, si el ente no es unívoco, basta esta razón para que no sea propiamente universal; cómo se deduce de lo dicho que no es unívoco y qué es lo que le falta para la univocación, es un problema que se tratará más abajo en su lugar propio, al estudiar las divisiones del ser; ahora me basta afirmar que cuantas cosas hemos dicho sobre la unidad del concepto de ser parecen mucho más claras y ciertas que el que el ente sea análogo, de suerte que no se procede debidamente negando la unidad del concepto por defender su analogía, sino que, si hubiera que negar una de las dos, habría de negarse antes la analogía, que es incierta, que la unidad del concepto, que parece demostrarse con argumentos ciertos. Pero, en realidad, no es necesario negar ninguna, puesto que para la univocación no basta que el concepto sea de algún modo uno en sí, sino que se requiere que se halle en igualdad de relación y orden respecto de muchos, cosa que no sucede en el concepto de ente.

[Texto 5. P. Aubenque, «Ontología», en *Universo filosófico*]

El discurso sobre la esencia se encontraba conducido por una inclinación natural a interpretar la aptitud como pretensión y, finalmente, en la medida en que esta pretensión es «esencial», y por tanto racional, a considerar esta pretensión como legitimación. La esencia no sólo precede a la existencia, sino que apela a ella, la requiere y, en última instancia, según una palabra que ha encontrado éxito a través de las traducciones de Heidegger, la «arrazona» [*Gestell*, estructura de emplazamiento, la existencia queda adisposición de la esencia, subordinándola], privándola así de la contingencia que le era reconocida tanto por el empirismo de los griegos cuanto por el respeto reverencial que impedía a la mayoría de los teólogos de la Edad Media planificar en demasía el acto creador de Dios. [...] El movimiento de logicización del ser o, lo que es lo mismo, de esencialización de la existencia que opera en el núcleo mismo de la ontoteología, desarrollará

sus consecuencias extremas en la metafísica del comienzo de la Edad Moderna, que no rompe, como se suele creer demasiado a menudo, con la ontología medieval, sino que, al contrario, más libre de lo que estaba esta última de escrúpulos teológicos, deja a esa ontología desplegar sus virtualidades hasta el fondo.

[Texto 6. Ch. Wolff, *Metafísica alemana*, § 30]

Pero como es imposible que de la nada pueda resultar algo, todo aquello que es ha de tener su razón suficiente para ser lo que él es; tiene que haber en todo caso algo a partir de lo cual pueda entenderse la razón de que pueda llegar efectivamente a ser.

[Texto 7. Navarro Cordón, “Método y metafísica en el Kant precrítico”, pp. 80-82]

Bajo la exigencia de no contradicción y mediante un proceder analítico-deductivo va a construir Wolff toda su metafísica. [...] Es imposible lo que no implica contradicción, como la noción de bilíneo rectilíneo [...] Y posible lo que no implica contradicción, esto es, lo que no es imposible. [...] Lo cual significa que la no contradicción se presenta, por el momento, tan solo negativamente, como el fundamento de la no imposibilidad de la existencia para el ámbito de lo posible. Y siendo el orden lógico y su supremo principio [PNC] válido para todo lo real, el ente en general es entendido como lo posible: «*Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*» [Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, § 134]. Noción de ente a la que no repugna ciertamente la existencia, pero existencia que no pertenece a sus constitutivos esenciales. [...] Y si todo lo que existe debe ser posible, sin embargo el que algo sea posible no por ello significa que exista. [...] De donde la existencia no es sino el complemento de la posibilidad. [...] La relación entre el ente como esencia y su existencia habrá de determinarse en cada caso.

Y el más privilegiado es sin duda alguna el [caso] de Dios. Se trata de la prueba ontológica [...] Basta para nuestro propósito con señalar que en ella se obtiene la existencia a partir de la esencia, desde ésta y mediante el principio de contradicción dedúcese el acto y el hecho de existir. La relación entre la esencia y la existencia redúcese a la mera conexión analítica [lógica] entre sujeto y predicado.

[Texto 8. *DM II*, 4, 7 (pp. 419-420)]

En qué consiste que una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, puede explicarse: primero, a posteriori, por el hecho de ser principio o raíz de operaciones o efectos reales, sea en el género de la causa eficiente, de la formal o de la material; efectivamente, en este sentido no existe ninguna esencia real que no pueda tener algún efecto o propiedad real. Segundo, puede explicarse a priori por la causa extrínseca (aunque esto no sea verdad de la esencia en absoluto, sino de la esencia creada), y en este sentido, decimos que es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual. En cambio, esta razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ser y la más simple, tal como se la concibe en este comunísimo concepto de esencia; por eso, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente.

[Texto 9. M. Heidegger, *La pregunta por la cosa (GA 41)*, pp. 82]

Hasta Descartes, se tenía por sujeto a toda cosa de por sí presente [*vorhanden*]. Sin embargo, ahora el “yo” ha devenido sujeto destacado, aquello con relación a lo cual el resto de las cosas se determinan como tales. Las cosas adquieren (matemáticamente) su coseidad sólo a partir de la relación fundante con el principio supremo y su “sujeto” (yo), y por ello se relacionan esencialmente con el “sujeto” como algo otro, algo que se le contrapone como *obiectum*. Las cosas mismas pasan a ser *obiectum*. La palabra *obiectum* sufre ahora el correspondiente cambio de significación; pues hasta ese momento *obiectum* designaba lo arrojado en frente en el mero representarse: me represento una montaña de oro. Esto así representado (un *obiectum* en el lenguaje de la Edad Media) es según el uso actual algo meramente “subjetivo”; ya que “montaña de oro” no existe [*existiert*] “objetivamente” en sentido del nuevo uso lingüístico. esta inversión de los significados de las palabras *subiectum* y *obiectum* no es un asunto del mero uso lingüístico; es un cambio que mueve los fundamentos de la existencia [*Dasein*].

[Texto 10. *DM XIX, 4, 8 y 11*]

[1] Una, que la facultad sea potencia activa que, por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y para suspender su acción. [2] Otra, que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar y no obrar. [...] la indiferencia de la libertad no se funda en la impotencia de obrar, sino en la potencia de no obrar. [...] Consiguientemente, para que la facultad tenga libre uso, es necesario que, puestas todas las condiciones preexigidas anteriormente o en acto primero [*i. e.*, las condiciones que Dios pone según la nueva doctrina de la *ciencia media* de L. de Molina], pueda obrar y no obrar por su interna virtud y facultad.

[Texto 11. Comentarios a los libros de Aristóteles «Sobre el alma», disp. XII, q. 2ª, §§ 6-9, pp. 395]

Primero, ¿es nuestra voluntad absolutamente libre [*absolute libera*]? [...] Para una demostración a priori es imprescindible explicar en qué consiste formal y radicalmente la libertad. [...] Primero, esta libertad conviene al hombre en cuanto es racional, sin que en modo alguno convenga a otro animal. [...] Y la misma prueba hallamos en la experiencia: el hombre, en efecto, experimenta en sí la libertad únicamente en cuanto hace uso de la razón. Asimismo, como esta parte es la espiritual, la libertad se inscribe en un área espiritual. De ahí la afirmación de Santo Tomás [...] de que el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón. Libre albedrío significa, conforme a su significación propia, un acto determinado, si bien ha pasado a significar el principio del acto, de donde significa, en ese momento, un poder, como hizo notar Santo Tomás [...] De ahí el nombre de facultad, entiéndase natural. Las facultades, en efecto, son poderes naturales; se añade, no obstante, “de la voluntad y la razón”, porque la libertad bajo un aspecto está radicada en la razón, bajo otro aspecto en la voluntad: en la razón, como en raíz [*in radice*], en la voluntad, como en el sujeto formalmente libre [*in subiecto formaliter libero*].