

SUAREZ Y EL ONTOLOGISMO

INTRODUCCION

Ser contemporáneo de la modernidad ha perjudicado al suarismo. En cuanto es característico de la modernidad sustituir el valor de la verdad por la innovación como valor, Suárez debía quedar como un «precedente» de innovaciones decisivas: relegado a la condición de «último» en una serie de billetes sin curso legal, la magnitud de su obra habrá de parecer tan ridícula como acuñar moneda con grandísimo gasto, para retirarla luego de la circulación. Sólo habría servido para devaluar la siguiente emisión de moneda —según unos—; o para abandonar una noción caduca de lo valioso —según otros—.

No obstante, el interés por la figura del Doctor Eximio ha ido creciendo a lo largo de este siglo. Y se ha abierto paso la convicción de que carecemos de una comprensión interna, genética, de su filosofía. Lo que equivale a decir que todavía no lo hemos comprendido bastante. Y mal se puede juzgar lo que no se comprende bien.

La verdad de estas afirmaciones se comprueba en el primer contacto con la bibliografía suareciana. Es más lo que escribió Suárez que aquello que se ha escrito sobre él. Pero no es cuestión de cantidad. Es, sobre todo, algo cualitativo; pues no existe acuerdo acerca de por qué pensaba como pensaba en los puntos capitales de su Metafísica. Y no es que subsistan, irreductibles, suaristas y no-suaristas. Sería lo lógico, si las respectivas posiciones fueran claras y unánimes. Pero imagínese que preguntamos: ¿Tiene Suárez una síntesis filosófica propia? ¿Es tomista, o no? ¿Su Metafísica es esencialista? ¿Qué es antes, su Gnoseología o su Ontología? ¿Existe una «Philosophia Naturalis» suareziana? ¿Acepta o rechaza la teoría del acto y la potencia aristotélica? ¿Por qué? Cualquiera que sepa algo del asunto, reconocerá que son preguntas oportunas. Y que no hay filósofo —de los que han obtenido el título de «grandes»— de quien se dude de tantas y tan importantes cuestiones. En efec-

to, este conjunto de preguntas —y hasta una sola de ellas— produciría una confusión babélica en la reunión de los doctos. De hecho, ya la ha producido.

Así, se ha llegado a ver qué es lo que faltaría saber antes de nada: ¿Cuál es el principio que origina formalmente la síntesis suarista ¹?

Existen buenas —y hasta *muy buenas*— exposiciones parciales del pensamiento de Suárez. Y hay unos pocos intentos de captar ese principio generador en el interior de su mente. Apreciables, pero insuficientes.

La obra de Angelo Gnemmi ² puede considerarse definitiva, en cierto sentido. Me refiero a los esfuerzos por captar la clave de síntesis suarista en el orden gnoseológico ³. Por eso, vamos a abordar el problema del estado de la cuestión acerca del suarismo, tal como está hoy, pasando por este intento extremado. Conviene que sea así, porque el arsenal argumentativo tradicional está completo, y lo único nuevo que cabría decir, a partir de él, evidencia que la exhaustividad de la polémica ya dada es también agotamiento.

Aquellos esfuerzos se pueden concretar, en torno a la acusación de esencialismo, en dos grandes posiciones:

a) Según la primera, el esencialismo es la verdadera característica distintiva del suarismo. Por lo que, consistiendo en una «caída» del ser en el concepto, constituiría un primer paso en la vía del subjetivismo moderno. De este modo, Suárez haría a la Escolástica «decadente» en el peor sentido de la palabra.

1 Cf. C. Larráinzar, *Una introducción a Francisco Suárez*, Pamplona 1977. En lo que atañe al estado de la cuestión, Larráinzar pone de relieve la importancia que tuvo el año 1948, fecha del IV Centenario del nacimiento del Doctor Eximio: «Se insiste ahora —escribe— en la unidad del sistema suareziano y, quizá por esta razón, cobra notado auge la investigación metafísica, hasta el punto de ser uno de los sectores con bibliografía más rigurosa» (p. 68, nota 63). No obstante, no hay motivos de euforia, porque: «La actual dispersión y atomización de la investigación explica por qué las controversias sobre el genuino pensamiento suareziano...; o bien no se concede al Eximio, por una falsa perspectiva histórica, la atención que merece su egregia figura, o en efecto Suárez es autor más citado que leído, según escribía E. Gómez Arboleya...» (p. 67, nota 62). La bibliografía le parece a Larráinzar dispersa, insuficiente y meramente divulgativa o plagada de errores temáticos: «... se echa en falta, sin duda, una interpretación integral del sistema o, al menos, una dirección sistemática que oriente las investigaciones parciales porque, con frecuencia, se incurre en el vicio de desintegrar lo que está enlazado o tomar como principio lo que sólo es consecuencia de postulados más altos» (p. 68).

2 Angelo Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes Metaphysicae» di F. Suárez*, Milano 1969, Pubblicazioni dell'Università del S. Cuore.

3 Es la tendencia predominante hasta hoy, sin tomar en cuenta a aquellos que descalifican drásticamente al suarismo como mero *eclecticismo*; por ejemplo, Windelband, Abbagnano, y tomistas notables como R. Garrigou-Lagrange, L. Mahieu, Masnovo y otros.

Tendencia encarnada por tomistas de renombre: N. del Prado, G. M. Manser, A. Marc, E. Gilson y C. Fabro. Es la única que parece continuar vigente, pero solamente como «método» para explicar el racionalismo moderno. A éstos el pensamiento de Suárez ha dejado de interesarles por sí, y si se aplican a su exégesis es solamente para «verificar» su mero carácter de transición a la Ontología, en el sentido wolffiano de la palabra. De este modo, el estudio de Suárez se supone, en realidad, concluido y, lo que es peor, carente de valor intrínseco.

En esta línea, la obra de A. Gnemmi fue sin duda la más radical, pero seguimos estando ante lo mismo: consideraciones del suarismo *extrínsecas* que, por método, se vedan la posibilidad de un acceso genético a él. Son la evidencia del *punto muerto* en que el estado de la cuestión yace.

b) Para una segunda postura, el esencialismo sería lo que impide a los tomistas reconocer en Suárez una síntesis metafísica, centrada en la primacía del ser real.

Al interpretar el conocimiento como asimilación de un universal real, que pasa de las cosas al intelecto, el tomismo habría bloqueado el acceso intelectual al ser singular y concreto. Y, así, sólo en Suárez se hallaría el verdadero intelectualismo, tan alejado del platonismo hiperrealista como del nominalismo agnóstico; síntesis ontológica de universalidad y singularidad, de posible y actual (Fuetscher, Roig Gironella, Hellín, etc.).

Por su parte, A. Gnemmi está convencido de que es legítimo defender que existe una Ontología suareziana. Pero considera viciadas en su raíz las dos corrientes mencionadas. Privadas de radicalidad —y menos opuestas de lo que parece—, ambas entran en un mismo plano teórico «aristotelizante», siendo como los dos aspectos complementarios de un solo error.

Para llegar al suarismo esencial no serviría el vehículo de la abstracción confusiva; ni tampoco entender el ser como acto y declarar que el ente es compuesto de esencia y acto de ser. Hay que descubrir, más allá del «estrato aristotélico (donde Suárez no es, ciertamente, Tomás) un supremo y elemental motivo parmenídeo» (o. cit., p. 21).

Gnemmi se separa de quienes niegan la existencia de una síntesis suarista. Pero se separa también de tomistas y suaristas, para afirmar que el verdadero Suárez no es el aristotélico, sino un filósofo «parmenídeo» que opera secretamente en el estrato más profundo de esa montaña de materiales ordenados con espíritu enciclopédico que serían las *Disputationes Metaphysicae*. La inspiración secreta que animaría la Metafísica del Doctor Eximio sería la captación del ser trascendental, constituido formalmente por la incontradictoriedad que, incluyendo el doble carácter de «totalidad» y «exigencia», lo pone, por sí mismo, como Absoluto. De donde se seguirá que el mundo fenoménico se pone como derivado, *ab alio*.

El Suárez de Gnemmi no es, a mi modo de ver, el mismo de las *Disputationes*, pero ayuda a entender, por contraste, algún aspecto fundamental del verdadero. He aquí uno: la causalidad está *dentro* de la noción suarista de ente trascendental, con carácter primero e irreducible. Si esto es así, la acusación de esencialismo es, al menos, un equívoco; por otra parte, si esto es así, deja sin sentido cualquier esfuerzo por «demostrar» la existencia de la causalidad, como hace Gnemmi, dentro del suarismo.

Por lo demás, A. Gnemmi ha definido desde el principio en qué consiste el Suárez genuino y en qué se separa del espúreo, accidental y debido a las circunstancias de la época. Suárez sería «aristotélico» por exigencias extrateoréticas, religiosas, culturales o lo que se quiera; mas no *per se*. Una verdad a medias, con cierto fundamento histórico, pero no teórico. Gnemmi trabaja siempre con este *a priori* exegético, que garantiza tanto el triunfo como la incompreensión.

Esa sencilla división, a la que alude con la metáfora de una «estratificación», le va a permitir tomar en cuenta como genuinos sólo algunos elementos, realmente existentes en las *Disputationes*, pero cuya exacta comprensión se ha imposibilitado con su método. Son los elementos que le sugieren un filósofo ontologista. Puede así dejar de lado al Suárez aristotélico como «histórico», pero no fundamental.

Se comprende que esa interpretación de nuestro pensador es como una recreación. Algo que puede resultar instructivo a modo de experimento, como si dijéramos: «Vamos a suponer que Suárez fue, en cuanto al fundamento de toda su concepción de la realidad, un *ontologista*; aunque no del todo consciente él mismo. Entonces, ¿cómo debería valorarse lo que leemos en su *Metafísica*?».

Naturalmente, Suárez no es ontologista. Pero el «experimento» de Gnemmi parece idóneo, como argumento para abandonar por fin el estereotipo de un *filósofo puro* cuya *Metafísica* obedece a una Gnoseología, y viceversa, de modo *sistemático*. Bastante moderno, aunque no del todo.

A mi modo de ver, el cliché ontologista no sólo impide entender a Suárez. Para ser justo, debería declarar que la Escolástica se acabó con el siglo XIV y que sobrevive al margen de la historia. Pero eso pone una pregunta sin respuesta acerca de la Teología y su relación con la Filosofía, especialmente en «toda» la llamada Segunda Escolástica. Crear preguntas sin respuesta es pensar débilmente y, en la misma medida, la visión del Suárez «ontólogo» pertenece a un modo de pensar casi «historicista».

1. LA INTERPRETACION ONTOLOGISTA DE SUAREZ

A. Gnemmi mantiene una óptica filosófica original, en la que se declara discípulo de Gustavo Bontadini, el director del «Istituto di Filosofia» de la Università Cattolica del Sacro Cuore, de Milán, y cabeza de la escuela autodenominada «neoclásica»⁴. ¿Cuáles son los caracteres de esta filosofía?

La Historia de la Filosofía se ha desarrollado en tres grandes ciclos: ciclo clásico (antiguo, medieval), «caracterizado por la expansión de la potencialidad metafísica del principio de no-contradicción, en cuanto expresión de la exigencia del ser» (p. 8). Ciclo moderno, con carácter gnoseológico, más que metafísico. Y ciclo contemporáneo, en el que, olvidado el fundamento clásico y perdido el gnoseológico, el pensamiento es reducido a la esfera empírico-fenomenica, o la trasciende en base a una elección gratuita (neopositivismo, existencialismo).

La «Metafísica neoclásica» pretendería salvar al pensamiento contemporáneo de la disipación, ya sea en el puro fenómeno o en la opción inmotivada; salvar al pensamiento, en uno u otro caso. Además, tiene el mérito —dice Gnemmi— de «salvar la Historia de la Filosofía» y de atender al «lado de verdad» que hay en el idealismo y en el pensamiento contemporáneo derivado de él. Acepta, pues, el *cogito* como punto de partida correcto, ya que en él se daría la «totalidad» o «unidad de la experiencia». La totalidad de lo inmediato (*l'intero*) es «el comienzo que no excluye nada». Dentro se hallará el fundamento.

El todo (*l'intero*) es el horizonte intrascendible del pensamiento, dentro del cual se pone la *totalidad* y el problema relativo a la determinación de ésta: ¿Quién llena *per se* la totalidad?

El todo es, también, *lo dado*: contiene toda la experiencia y todo pensamiento posible. El mérito del idealismo, según Gnemmi, es habernos hecho conscientes de su valor metodológico.

Este punto de partida no es más que una fórmula del principio de la inmanencia. Se trata de hecho, de un «inicio absoluto», dentro del cual se determinará, por reflexión, el principio que justifica aquel inicio como autopo-sición, en la misma medida que permite deducir el mundo creado, es decir, la totalidad que llena el horizonte de la experiencia.

4 He aquí la bibliografía «neoclásica» citada por Gnemmi: G. Bontadini, 'Il principio della Metafisica', en *Dal problematismo alla metafisica*, Milán, 1952; Id., 'Per una filosofia neoclassica', en *Invito al dialogo*, pp. 89-126; Id., 'Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio', en *Acta VI Congressus Thomistici Internationalis*, Roma 1965, vol. I, pp. 175-181; I. Mancini, 'Ricerca di Dio', en *Linguaggio e salvezza*, cap. IV, pp. 101-159; Id., *Il principio di creazioni*, Roma 1969; Id., 'Ontologia Neoclassica', en *L'Essere. Problema-teoria-storia*, pp. 245 y ss.

Así, pues, el pensamiento «neoclásico» afirma la unidad primitiva de experiencia y logos. Proceder a la búsqueda del fundamento, mediante el logos, es ya labor reflexiva. Su misión es hallar y derivar de un fundamento inderivable todas las certezas que integran el todo de la experiencia. Y el fundamento será el que responda a la exigencia primera e intrascendible del pensar y del ser: que el ser *necesariamente y por sí*, es.

Mas hay que prevenir un error: la Metafísica neoclásica se aparta del parmenidismo «duro», porque acepta la experiencia en el mismo orden de originariedad que el pensar. Así, «el hecho» (*no-ser del ser*) contrasta con «la norma» (*que el ser tiene que ser*), pero ese contraste permite una inferencia «*direttissima*» del Absoluto, por vía ontológica; pues, en efecto, tan evidente e inmediato es que *el ser simpliciter es y exige subsistir absolutamente*, como que el ser fenoménico cambiante *es y no es*.

Pero, antes, la formulación rigurosa del principio exige una retracción reflexiva hasta la noticia primera y originaria. Gnemmi llama «semantización» a esta determinación científica del ser. Es preciso determinarla científicamente, poseer críticamente su origen. Así, la noción primera deberá nacer de una abstracción que no suponga la universalidad, sino que la ponga. Es la «abstracción dialéctica, por modo de negación o exclusión, radicalmente refleja... Por ella se entiende que una cosa no es la otra, no prescindiendo, sino considerando lo otro, manteniendo presente, en claridad, lo opuesto. Esta es la abstracción necesaria para la posesión especulativa del ser; basta sustraer al todo la oposición suprema dada: ser, no-ser» (p. 55, nota 7).

La noción de ser obtenida por abstracción dialéctica permite la formulación rigurosa del principio: «el ser se afirma negando absolutamente su negación absoluta». Y esa afirmación tiene carácter de perseidad, pone el ser trascendental inmediatamente como Absoluto.

Pero la fuerza del ser trascendental no prohíbe la «negación relativa»; en efecto, dentro de lo entero (o todo originario) se da también el ser que soporta el no-ser (devenir, mal, diversidad). Lo que el principio prohíbe es que el ser que se une al no-ser sea el Ser originario y absoluto; luego, en virtud del principio mismo, se pone como *derivado*. Y así, la verdad fundamental de la Metafísica clásica y cristiana, la heteronomía del ser finito o «teorema de la Creación», se obtiene de modo riguroso. Y la causalidad queda fundada.

Con esta «demostración» de la causalidad trascendental hace cuerpo, sólidamente, la aceptación del fenomenismo y el problematismo, característicos de la filosofía moderna. Para la filosofía neoclásica, en efecto, no hay, en principio, evidencia alguna fuera del todo (*l'intero*) como complejo originario de fenómenos. Lo contenido en el todo —el QUÉ— es el mundo, como totalidad de la experiencia. Así, la causalidad, la sustancia y las estructuras del ente deben ser logradas mediante un argumento ontológico «depurado», en

primer lugar, y mediante la Filosofía segunda, después, que es «segunda» en el sentido metodológico de la palabra, esto es, deducida⁵.

Desde el punto de vista de sus autores, el pensamiento neoclásico es un *realismo inmediato*, pues, no aceptando que haya nada fuera del todo, como complejo originario del ser y del pensar, se subtrae a la hipótesis de una cosa-en-sí trascendente. Desde nuestro punto de vista, esta metafísica es un problemático realismo mediato, y un ontologismo inmanentista.

Hasta aquí, pues, el pensamiento filosófico de A. Gnemmi, tal como puede recogerse a lo largo de su libro. Y, a partir de aquí, Suárez se va a ver como un pensador que «ha hecho progresar, y no retroceder» a la Metafísica, porque se hallaría en él la vía *permenídea*, en que la *ratio entis ut sic*, determinada por la negación absoluta del no-ser absoluto, permite el logro metafísico fundamental.

2. LA FILOSOFÍA PRIMERA DE F. SUAREZ, SEGUN A. GNEMMI

2.1. La «semantización del ser»

Pretende captar «el sentido del ser». Se tratará de una semantización trascendental, que responda a dos *rationes*: totalidad omnincluyente y formalidad, o interna exigencia.

El propósito es iniciar un repliegue reflexivo hasta el fundamento, de modo que, antes de explicar el todo, se comience no dando por supuesto nada. Esta exigencia crítica de ausencia de supuestos se concreta en la búsqueda y «captura» del sentido originario del ser; tal es el cometido de la «semantización». En general, dice el autor, «semantizzazione significa nient'altro che determinazione rigorosa, o critica, di un significato semplice». Ahora bien, no se trata de fabricar los significados —dice—, como si no existieran ya,

5 «Guadagnata nella luce dell'opposizione essere-non-essere, la *ratio formalis entis ut sic...*, il principio, sapendo che l'essere «esige di sussistere simpliciter», o che l'essere simpliciter è..., può formularsi, con Bontadini, nei termini seguenti: «*L'essere originariamente (assolutamente) non è limitato dal non-essere*» (ovvero, assolutamente per sua natura respinge il non-essere): è impossibile che l'essere originariamente o come totalità non sussista inmutabile ed infinito, pena la contraddizione di positivizzare il non-essere (nihil)... Non è necessario il ricorso al principio di ragion sufficiente: in forza del principio di non-contraddizione, esprime l'esigenza originaria dell'essere, si sa CHE è l'Assoluto, e si decide CHI è l'Assoluto, trascendendo l'esperienza, su spinta della medesima esigenza (per evitarne la violazione): l'Assoluto è trascendente l'esperienza, è metempirico ed è la ragione sufficiente (creator); introdotta per sottrarre il mondo alla contraddizione», A. Gnemmi, o. cit., pp. 238-9.

sino de saberlos, poseerlos, de modo científico o fundado. Así lo habría pretendido Suárez:

«Nam quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat; in praesente ergo disputatione explicanda nobis est quaestio quid sit ens, in quantum ens» (*Disp. Metaphys.*, II, sect. 2, Introductio).

Suárez distingue entre «notitia apprehensiva» y «notitia científica», dice Gnemmi. La primera es «cognitio simplex et imperfecta»; la segunda, «cognitio distincta et complexa». La primera, fácil; la segunda, no. «Non enim semper ea, quae facilius in mentem veniunt per simplicem apprehensionem, facilius etiam intime penetrantur et cognoscuntur». Pues bien, la inmediatez del ser, el hecho de que sea dado y ejercitado en el conocer, no excusa de una ulterior atención temática: una cosa es el acto intencional y otra la conciencia crítica, científica, en torno a él. Ahora, el medio eficaz para adquirir el sentido del ser es el conocimiento y defensa de los primeros principios (*Disputationes Metaphysicae*, I, sect. 4). Y de dos maneras se adquiere la evidencia de los primeros principios: 1.^a, mediante «traditio et declaratio terminorum»; 2.^a, mediante «demonstratio negativa» (la reducción al absurdo). Ahora, la segunda es un uso del principio de no-contradicción, luego la formulación elemental (*declaratio terminorum*) se basará en el uso de una «divisione constante ex oppositis membris»: es la «abstracción dialéctica» de Gnemmi, supuestamente hallada en Suárez.

El «semantema» expresivo del sentido del ser tendrá, pues, naturaleza dialéctica: el ser como *non-nihil*. El ser como tal sólo se pondrá de modo trascendental (universalísimo) si es la negación tanto de su negación absoluta (la nada), como de la negación relativa (la alteridad, la diversidad). Y tal posición tiene carácter normativo: *necesariamente el ser no es el no ser y el ser tal no es tal otro*; «necesariamente», o se desembocaría en la nada:

«... sic ergo dividitur a non ente, non per negationem aliam, sed per se, sicut e contrario non ens dividitur ab ente, non per aliam negationem vel affirmationem, sed per se ipsum, itaque formalissime dividi a non ente nihil aliud est quam esse ens» (*Disputationes Metaphysicae*, IV, sect. 1, n. 18).

La exclusión, dice el autor, es *per se*, inmediata: se impone sin ulteriores reflexiones, sin un «per aliud», sino que «per se et immediate» el ser excluye el no-ser. Tenemos ya el sentido originario del *ens ut sic*: «Originariamente per tanto l'essere si carica di senso dal non essere non-essere, dall'essere non-nihil: "formalissime dividi a non ente nihil aliud est quam esse ens"».

Dentro de la complejidad de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez funciona secretamente un motivo especulativo esencial: la semantización del ser por vía de abstracción dialéctica, única que lo capta en la originaria totalidad y perseidad absoluta, expresada en el principio de no-contradicción. Por el contrario, la semantización por vía de «abstracción confusiva» es inesencial, aunque aparezca en primer plano, como punta de una montaña sumergida. Esta no expresa la unidad del ser *ut sic*, contrapuesta a todo no-ser, positiva, omniabarcante y absoluta.

Pero, ¿cómo capta el *ens* la abstracción precisiva suareziana? Por oposición a las diferencias intrínsecas. Y las diferencias no son suprimidas, sino conservadas, en estado de *indistinción*:

«... hoc autem modo concipiuntur entia hoc conceptu formali entis; sumit enim mens illa omnia solum, ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic, format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo ille conceptus simpliciter unus et re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus, qui distinctius repraesentant particularia entia, seu ratione eorum» (*Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 1, n. 11).

Así pues, el concepto objetivo de ente retiene sólo aquello en lo que todos convienen, y «eso» sería el ser. Según Gnemmi —que en este punto sigue la tradición—, la abstracción precisiva (que opera confusivamente) se corona en la «reducción univocizante» con la que se excluyen los coprincipios estructurantes del ente en cuanto tal. El «ens in vi nominis sumptum» y el «ens ut participium» no expresan una doble razón del ser, que dividiría la *ratio entis* común, sino que significan la misma *ratio entis* más o menos precisamente, es decir, más o menos abstractamente. Ahora bien, el ente trascendental debe ser «maxime abstractum», «abstractissimus»; luego será el «ens ut nomen» (cf. *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 2, resolutio).

En Suárez, la abstracción resulta ser una visión confusa, inadecuada, propia de la imperfección del entendimiento humano, pero no propia de las cosas⁶; pues en ella se capta explícitamente sólo el lado de conveniencia, quedando en la sombra las determinaciones propias.

El concepto de ente, así obtenido, tiene estos caracteres:

6 «Sic igitur abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo tamquam commune a particulari, non ob distinctionem vel praecisionem quae in re antecedit, sed ob imperfectum, confusum seu inadæquatum modum concipiendi suum...» (*Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 2, n. 16). Para la conexión entre la teoría del conocimiento y la Metafísica en Suárez, véase mi trabajo: 'Introducción a la teoría del conocimiento en Francisco Suárez', en *Pensamiento*, n. 190, vol. 48 (1992) 211-230.

1.º El concepto objetivo de ente en cuanto ente se puede llamar abstracto, pero es determinable y está incluido o «contracto» en los inferiores, no por adición, ni por composición extrínseca.

2.º Se puede separar de los géneros supremos (por ejemplo, de la sustancia, en la que está incluido o «contracto»), no por precisión excluyente, sino por simple proceso de indistinción e indeterminación.

Así, juzga Gnemmi, el ser omninclusivo, como concepto objetivo, admite sólo la abstracción lógica, es decir, la abstracción en forma confusiva. Y por eso valora negativamente la abstracción suareziana del ente en cuanto ente: es inesencial, insuficiente... pero, sobre todo, es *presuponente* y no «ponente teoréticamente la «cognitio» de la trascendentalidad del ser»:

«Praecisio quasi formalis per exclusionem unius gradus ab alio non habet locum in ente *propter illimitationem et transcendentiam*; et quia continentia, in qua fundatur eius conceptus, aequae est in tota entitate secundum se totam; ergo solum potest in ente habere locum altera praecisio per confusionem conceptus» (*Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 3, n. 10).

En suma, Suárez procede como si el ente en cuanto ente fuera un mero universal, resultante de aplicarle la abstracción total al todo. Pero no lo es. Y no vale la abstracción total para captar la noción originaria de ser⁷.

Sólo queda, por tanto, la abstracción dialéctica para formular el ser como tal.

Pero —podríamos preguntarnos—, ¿no hay un paso del orden lógico al ontológico, en la teoría de Gnemmi? He aquí cómo se adelanta a esa duda: Según Suárez, existe una negatividad real, dada en la diversidad, el cambio, el mal. Así que el principio de no-contradicción, primer principio lógico, se convierte en el primer principio del ser «en cuanto se estructura con la *ratio entis et non entis*, o sea, con la oposición formal (esencial) ser, no-ser, la cual, alcanzada a partir de la experiencia (que contiene intrínsecamente lo negativo) es formalmente afirmada o expresa por el mismo principio («cognoscere veritatem» tomista)» (p. 141).

Séanos permitida una observación. El no-ser ejerce una función positiva, se nos dice, pues funda la noción de *nada*, y permite formular el ser mediante su oposición absoluta al no-ser. De modo que la experiencia (el no-ser rela-

7 Menos aún vale la abstracción formal; aunque comúnmente se la llame «metafísica», pues se limita a «refinar» lo general captado mediante la abstracción total (cf. o. cit., p. 55, nota 7).

tivo) hace posible la ciencia: formulación del principio y captación de significados (esencias). Sin embargo, la experiencia *supone* la razón (el principio fundante funcionando), pues no puede haber no ser relativo sin idea del ser. ¿Deberemos ir, para evitar el absurdo, a la autoposición absoluta del ser, con carácter reflexivo? Sería lo mismo que proponer el idealismo. Gnemmi dice, de hecho, que son exigencias de la reflexión científica: para poseer críticamente aquello que previamente poseemos de modo natural. Luego pensamos antes de poner el ser formalmente.

Mas si pensamos *antes*, el ser «como tal» es exterior al pensar. De donde debe seguirse que nunca podrá hacer un todo con el pensar. Como un efecto no puede comprender a su causa análoga. Esta observación bloquea, a mi entender, toda la obra del profesor Gnemmi. En efecto, el pensar *no pone* el ser. En esto coincidimos. Pero de ahí se sigue que el pensar y el ser no se hallan en un estado de indiferencia primero (la experiencia como totalidad o mundo, *l'intero*). Pues no se saldría de tal estado sino con un acto de reflexión originaria, que pondría el ser como objeto (definido como lo in contradictorio), juntamente con su principio.

Al margen de los reproches que esta concepción merecería, hay uno que no se debe silenciar ni de momento, porque es la crítica más oportuna. El alma de la doctrina referida es ésta: el ser como tal se expresa sólo en el principio de no-contradicción; y la comparación del ser fenoménico con el principio nos da, de golpe, esta visión: el Ser es Dios. Pues bien, esto nos parece, simplemente, convertir al logos humano en constitutivo formal de la divinidad.

El ser real —el ser trascendental— no es el «puesto» por el pensamiento. Ni el pensable. Pues el ser sólo sera lo primero para el pensamiento, si es externo al pensamiento. Tal ser no es la esencia inteligible, sino lo que se comporta como causa formal de ella y (de suyo) la trasciende: es el ser como acto. Sólo si el ser es acto, trasciende el pensar y lo funda.

Sólo de este modo saldremos de todo esencialismo y del peligro ontologista: si el conocer humano es acto causado, según el principio: «Todo lo que se mueve, es movido por otro», y el primer principio, luz del *intellectus* en acto, tiene su origen —ahora, en presente— fuera de nuestros juicios y de nuestra razón en acto. Ella es el riachuelo, y el ser es la fuente. Ciertamente, allí donde corre el agua, está presente la fuente; pero la corriente no es la fuente, aunque testimonie la existencia del manantial. Allí donde la razón discurre, está en acto el *intellectus*: pero no es la razón quien hace brotar al *intellectus*, ni la luz de éste puede verse a sí misma; pues viene de fuera de sí misma. Es decir: el ser funda el pensar, mediante la participación trascendental, que puede formularse así: «Lo que se mueve, es movido por otro».

Pensar genética e internamente la filosofía de Suárez consiste en desarrollar la ontología «aristotélica» que todavía sea posible tras el rechazo de este principio. Lo que entonces resulta son las *Disputationes Metaphysicae*⁸.

Luego he aquí la interesante cuestión que plantea la obra de Gnemmi: ¿No debería ir, por coherencia interna, el pensamiento suarista, hasta el ontologismo y aun hasta el ateísmo panteísta?

Cuando Gnemmi habla de una purificación suareziana del suarismo, se refiere, en efecto, al ontologismo que él mismo profesa. Pero, ¿es esa la verdad? Es decir, ¿exige la Ontología suareziana, si deriva de su peculiar gnoseología, una «purificación» que vaya hasta el ontologismo puro por afinamiento de sus exigencias internas?

A mi modo de ver, la respuesta no podría ser más que la afirmativa, si Suárez fuera *esencialista*. De modo que toda la cuestión se remite al inicio. Entendemos por «esencialismo», aquí, la posición de la incontradictoriedad formal del pensamiento como fundamento del ser, o como ser fundamental. Quedan, en tal caso, ser y pensar constitutivamente referidos entre sí, formalmente comprometidos en «algo uno» que se toma por supremo trascendental.

Se comprende la firme crítica que Cornelio Fabro ha dirigido contra Gnemmi, ya que, partiendo del principio de la inmanencia, pretende «demostrar» (por la autoposición del ser en el pensar) que «Dios es» y el mundo «existe por creación».

Ello no obstante, Gnemmi tiene un inapreciable valor «catártico»: el de poner a plena luz el ateísmo implícito en ese Suárez ontólogo que es, por ahora, casi el único generalmente reconocido «apud sapientes»⁹. Naturalmente, la obra de Gnemmi no puede ser la última palabra. Como tampoco las descalificaciones de ciertos tomistas. No hace falta ser suarista para defender a Suárez de tal acusación. No es ontologista, porque no es esencialista, en el moderno sentido de la palabra.

No es sólo una cuestión de elemental justicia. Se trata de algo más: de la *conditio sine qua non* para una intelección interna. No se puede salir de una casa en la que jamás se ha entrado. Abandonaremos la Metafísica de Suárez, con admiración y respeto, si lo consideramos digno de interés en sí mismo, pues es una de las figuras máximas de la Filosofía escolástica.

8 Cf. nuestra obra *La génesis de la Metafísica en Francisco Suárez*, Granada 1988.

9 Tal vez debieran exceptuarse dos: Masnovo y Elorduy. El primero ha sabido ver que existe estrecha conexión entre el molinismo y el suarismo; el segundo refiere también la formación de la síntesis suarista al «dogma de la providencia moral» (cf. Larráinzar, o. cit., p. 65, nota 59).

Vamos a ver, a continuación, la noción suareziana de lo trascendental, tal como la entiende Gnemmi; y luego, la demostración de la existencia de Dios. Sólo después propondremos nuestra propia visión y valoración crítica.

2.2. *El ente en cuanto ente*

Nos hemos referido a una tradicional circularidad en las interpretaciones de Suárez: la Gnoseología engendra la Ontología, y ésta da sustento teórico a aquélla. Modelo interpretativo que parece tomado de los sistemas racionalistas modernos ¹⁰.

Según Gnemmi, la abstracción precisiva, que genera el concepto objetivo de ente, como «imagen desenfocada» (noción adecuada a todo ser porque es inadecuada para cada uno de los seres), dependería de la noción suareziana de ente como sólo acto: así que no lo *produce*, sino que lo *supone*.

En efecto, si todo ser es singular por sí mismo, si no lleva en su interior la complejidad (estructura acto-potencial) que da base a la abstracción, entonces sólo cabe una forma de elaborar un concepto objetivo de ente, y es la abstracción total que desindividualiza y produce un «universal» que, aun no existiendo físicamente en las cosas, expresaría lo que ellas son.

Este método gnoseológico, se nos dice, opera en sinergia con el criterio físico-nominalista de la «distinción real» (entre cosa y cosa, físicamente separables), hasta eliminar cualquier noción de composición real. He aquí, pues, la circularidad aludida: la idea del ser como singular *per se* obliga a la peculiar noción suareziana de abstracción; pero es ésta la que excluye la composición entitativa acto-potencial.

Sería la exclusión de composición entitativa lo puesto al principio: que la esencia es actualidad. Luego la existencia actual y singular del ente real es el principio del suarismo, según unos; mientras que la abstracción productora de una pura posibilidad mental, supuestamente coincidente o paralela con las cosas mismas, pero no intrínsecamente fundada en ellas, según otros, es lo constitutivo del suarismo.

Ahora bien, tercia nuestro intérprete, unos y otros dan por supuesto al ser en la misma captación y tematización del ser en cuanto ser. En efecto, en uno u otro caso, el ser (lo incontradictorio) es lo *supuesto* para la abstracción

¹⁰ Véase, por ejemplo, R. Verneux, *Historia de la Filosofía Moderna*, Barcelona 1977, 3.ª edición. En la exposición del método de Descartes (p. 22) y en el de Spinoza, donde puede leerse: «se encuentra en Spinoza algo semejante al círculo cartesiano, pues el método engendra la doctrina, pero la doctrina es la que justifica ese método» (p. 65).

metafísica. pues ésta desenfoca las diferencias para captar lo común a todos los entes, de modo que opera «como si» supiera de antemano «qué es» el ser, a saber: lo común. ¿Para qué hace falta, entonces, la abstracción precisiva en que consiste el concepto formal de ente, expresado en el correspondiente concepto objetivo? Está de sobras. Suplanta y oculta el verdadero conocimiento del ser y bloquea una Metafísica radical, como conocimiento explícito, temático, del ser en cuanto ser.

De ahí que el conocimiento auténtico del ser deba retrotraerse al *ens generalissimum* expresado en el concepto objetivo, hasta el principio de no-contradicción, que hace posible ese concepto. Pues el ser como tal está operando *antes* de expresarlo en el concepto (objeto de la Metafísica), y está operando de modo radical: posibilitando todo conocimiento. Por tanto, hay que *volver atrás*, mediante la reflexión, hasta captar la formulación del primer principio en su origen. En esa captación se dará el conocimiento expresado del *ens ut sic*, por vía de abstracción dialéctica, que permite la verdadera formulación del principio.

Ahora, ya se ha dicho que por debajo del estrato emergente de las *Disputationes* —en el que el *ente ut sic* es un universal generalísimo, pero no el ser trascendental— existe un estrato oculto, filón precioso, donde un Suárez parmenídeo capta la originalidad del ser en su total y necesaria división del no-ser: «formalissime dividi a non ente nihil aliud est quam esse ens» (*Disputationes Metaphysicae*, IV, sect. 1, n. 18).

3. EL SER COMO FUNDAMENTO ABSOLUTO

Tal ser trascendental, adecuadamente expresado en el principio de no-contradicción, es el *medio* para trascender la experiencia y alcanzar el Absoluto. La vía resolutive o itinerario de la mente a Dios pasa por el ente trascendental como espejo que hace visible a Dios desde la criatura. En efecto, según la Metafísica neoclásica, tan pronto como se ha formulado correctamente el ser como tal, los seres finitos son verdaderos espejos de la divinidad: basta con mirar a uno para ver en él al Ser, y ver que él no lo es. Sólo entonces venimos en conocimiento de la causalidad trascendental. No antes. Así piensan Gnemmi y su maestro, Bontadini. Con arreglo a tal pensamiento va a ser enjuiciado Suárez.

Así como hemos descubierto un suarismo parmenídeo, oculto bajo la mole de las *Disputationes*, hallaremos ahora un doble plano en la demostración de la existencia de Dios. El primero, manifiesto e imponente, pero carente de valor científico. Es la «vía aristotelizante» caracterizada por el abandono del principio «*Omne quod movetur, ab alio movetur*» y por el uso dog-

mático del principio de causalidad: «*Omne quod producitur, ab alio produci- tur*». El segundo plano —oculto, pero eficaz— es la vía parmenídea.

3.1. La «vía aristotelizante»

El «pecado de origen» de la vía aristotelizante —dice Gnemmi— es la «retórica de lo inmediato». Se refiere al «físicismo aristotélico», con esa larga tradición «agustinista» que ve en el Primer Motor inmóvil sólo un principio inmanente a la Naturaleza, no el Acto puro trascendente. En este orden, Suárez tiene el mérito de haber rechazado el medio aristotélico («*Omne quod movetur, ab alio movetur*») por ser meramente físico. Pero no superó plenamente el inmediatismo fenoménico, pues abandona el «*movetur*» para recaer en el «*fit*» o el «*producitur*».

La demostración suareziana de la existencia de Dios presenta una envergadura externa que está —dice Gnemmi— en proporción inversa con su eficacia, porque ha conservado la estructura tradicional de la demostración *quia* o *a posteriori*, aunque con matices originales. Veámoslo: 1.º Se levanta acta del hecho empírico, fenoménicamente dado: un mundo cambiante, donde los seres comienzan a existir, se perfeccionan, perecen; 2.º Rechaza el medio «físico»: *Todo lo que se mueve es movido por otro*; 3.º Determina un sentido metafísico: *Todo lo que se produce* (del modo que sea), *es producido por otro*, fórmula del principio de causalidad; 4.º La forma silogística, y 5.º culminación de la *inventio* con el juicio «Dios existe».

Suárez rechaza el medio aristotélico por ser meramente físico —«tomado del movimiento de los cielos»—, dice ¹¹. Y ni aún en este orden goza de evidencia.

Gnemmi hace referencia a los textos de las *Disputationes Metaphysicae*. En el Tratado *De Anima* hay otro muy expresivo: El «Primer Motor» de Aristóteles no pertenece, ni siquiera, al objeto de la Física. Aristóteles lo introdujo

11 «Primum medium sumitur ex motu caeli... Hoc autem medium per se ac praecise sumptum multis modis invenitur inefficax ad demonstrandum esse in rerum naturam aliquam substantiam immaterialem, nedum ad demonstrandum primam et increatam substantiam; et imprimis omitto principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: *Omne quod movetur ab alio movetur* adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt quae per actum virtutem videntur sese movere et reducere ad actum formalem, ut in appetitu seu voluntate videre licet, et in aqua reducente se ad pristinam frigiditatem; idem ergo accidere potest in motu locali...» (*Disputationes Metaphysicae*, XXIX, sect. I, n. 7). «Primo igitur, loco illius principii physici: *Omne quod movetur, ab alio movetur*, sumendum est aliud metaphysicum longe evidentius: *Omne quod fit, ab alio fit, sive creetur sive generetur, sive quamcumque ratione fiat*» (*ibidem*, n. 20).

como una cierta «digresión» y además «precipitadamente y sin bastante demostración» (*tamen praeopere et sine sufficienti demonstrationi*)¹². En este segundo lugar —corregido por el Eximio al final de su vida— la descalificación se ha acentuado: no se limita a decir que el principio aristotélico es «meramente» físico, o ni siquiera físico, sino una precipitación, carece de fundamento.

Estos «lugares» son, a nuestro entender, los únicos en los que Suárez ha explicado *muy claramente* su apartamiento del aristotelismo y, *a fortiori*, de Santo Tomás.

En el texto de las *Disputationes* (nota 11) se observa que rechaza la tematización de la experiencia en la teoría del acto y la potencia, no porque ésta sea «objeto de la Física», eso es la conclusión; la rechaza como inaplicable a la sustancia inmaterial, *por lo cual* será inaplicable al ente en cuanto ente: carece de certeza metafísica. Y ¿cómo sabemos que es inaplicable a la sustancia inmaterial? El único ejemplo aducido —y vitalmente relevante para Suárez, teólogo de la Gracia y metafísico del molinismo— es la voluntad, capaz de moverse a sí misma del «acto virtual» al «acto formal». Suárez no aduce aquí nada relativo al intelecto. Y me parecen significativos tanto la omisión como el ejemplo.

Una razón teológica (controversista) y secundariamente filosófica, moral, antropológica y psicológica, es la única que conocemos en todas las *Disputationes* (aparte de la Disp. XIX, toda ella dedicada a la causalidad creada libre) para rechazar el tomismo. No es la Gnoseología la razón *última* de la Ontología suareziana: ambas dependen de la instancia teológica molinista. Quien no acepta que todo lo que se mueve es movido por otro, menos aceptará que el ente finito, como tal, deba ser compuesto de potencia y acto, como principios intrínsecos. Mas, entonces, su comprensión de las causas del ser —si no es incoherente, y Suárez no lo es— será otra, y no será aristotélica. Esto que vale para las causas intrínsecas, vale también, importa *mucho* subrayarlo, para las extrínsecas, particularmente para la eficiente. La Metafísica de Suárez concede una prioridad absoluta a la causalidad eficiente (por eso es «existencial»), pero «no» en sentido aristotélico; es decir, ni el agente debe ser movido para obrar, ni el paciente lo es por «recibir» una actualización de su potencia pasiva.

Esta última observación, si se lleva a los «posibles» suarezianos —como Suárez hace— deja sin sentido la idea de una «actualización» del «posible», como «existencia». Por lo demás, se requeriría otra condición, que también Suárez ha alejado: que la idea en Dios fuera «modelo» a imagen del cual se hace la creatura. La doctrina suareziana de la causa ejemplar, como la de la

12 Cf. *De Anima*, Proemium, n. 29, 570-580.

creación, se mueven en un plano intermedio entre el intelectualismo y el voluntarismo: ni el intelecto ni la voluntad, sino la «potencia», que consta de ambos, sin prioridad de naturaleza, es la instancia *ejecutora* de la creación.

Pero —se pregunta Gnemmi—, ¿no cabría una depuración para tomar el principio en su acepción ontológica? Tomemos nota, por nuestra parte: el autor reconoce que la genuina interpretación del principio es ontológica, no física. Mas, por lo que respecta a Suárez —responde—, la descalificación ha sido definitiva y ya no se la podrá restablecer. ¿Por qué? Porque la idea suarista de ente (obtenida, como se ha visto, mediante un método impropio) identifica realidad con actualidad (una esencia es una *existencia*), sin coprincipios.

Si en la realidad actual la potencia no ha lugar (como coprincipio), tampoco el devenir puede ser pasaje de la potencia al acto. Suárez identificaría la *potencia objetiva* con la viabilidad de un posible; entonces el paso de posibilidad a realidad —que es del «*esse actu nihil*» al «*esse actu ens extra causam*»—, no se entiende ya como devenir, sino como «producción». De ahí el nuevo principio: *Quidquid producitur, ab alio producitur*, ya sea a partir de un sujeto supuesto, o no.

Otro comentario. La explicación a que asistimos deduce el abandono del aristotelismo (*quod movetur...*) de la noción suareziana de ente. Pero es justamente el orden inverso el que está de acuerdo con la mente del Eximio. Lo primero fue el abandono del principio aristotélico de causalidad, cuya lógica consecuencia era la negación de la composición entitativa. Tomás de Aquino vincula estrechamente el obrar de la creatura como causa instrumental, a su condición de ente por participación; por lo mismo, el molinismo teológico, que niega que Dios concurra a la acción de la creatura con prioridad, *promoviéndola*, o (como se decía en el siglo XVI, con una «prelación física»), debe negar el fundamento ontológico de esta tesis: que el ser creado sea causa instrumental, por ser entitativamente compuesto de potencia y acto. Sólo así, a ojos de Molina y de Suárez, se salvaría la existencia de actos espontáneos y libres en las creaturas.

Por otra parte, la noción de «potencia objetiva» no es lo mismo que la viabilidad de un posible: ser «posible» y ser creable es lo mismo, pero la creación no es la actualización de un «posible»: ni en el tomismo, ni en el suarismo.

En ambas síntesis, la ciencia divina conoce todo lo que puede crear y todo lo que crea; pero en ninguna de las dos la creación es «realización» del posible, si esto significa que el acto creador haga pasar el contenido del posible de un estado a otro: de la Causa, al exterior de la Causa.

El término del acto creador es, en el suarismo como en el tomismo, la misma creatura. Pero si el «ejemplar» tiene para Santo Tomás prioridad de

naturaleza sobre la creatura, para Suárez esa prioridad no es «objetiva», sino «directiva» de la eficiencia: la creación no se concibe ya como «imitación» de un modelo (participación de un ser anterior), sino como acción, cuyo término cognoscitivo es también el productivo¹³. De ahí que siempre que Suárez hable de los «posibles», lo haga advirtiendo que lo son porque su término *existe*; mas sucede que existen en el tiempo, sólo por eso nos parece «a nosotros» que antes son posibles y luego actuales. Desde la eternidad, todos los «posibles» tienen un término actual, ya que la eternidad conmensura todos los tiempos¹⁴.

Molina había identificado la «existencia» con el tiempo, pero esto tenía el inconveniente de hacerla un accidente (*quando*) de la sustancia. Como ha subrayado con razón Hellín, la noción suareziana de ente creado prescinde de la existencia «actual», pero eso no significa que prescinda de la actualidad de existir, sino del momento *actual* de existir en el tiempo: «prescinde del tiempo en que se verifica la existencia, no de la existencia»^{14 bis}.

En suma, la creación no se explica por el *posible*, según Suárez, sino a la inversa: hay posibles *porque* hay creaturas. Esta enfatización no es engañosa.

13 «Exemplar neque indicat potentiale quid, sed potius actuale formale, neque concurrat aliquo modo recipiendo, sed potius suo modo actuando ac determinando» (*Disputationes Metaphysicae*, XXV, sect. 2, n. 2). No es imagen que la acción «imita», sino regla interna a la acción del Agente (*ibidem*, n. 3). No constituye un género de causa, sino que se reduce a la eficiente (*ibidem*, n. 8). La distinción entre el conocimiento del ejemplar y el de la creatura en sí misma, basada en nuestro modo de entender, en Dios no existe: «Deus per se non operatur ut cognoscens praecise suam essentiam, sed ut cognoscens creaturas ipsas quas est producturus»; de modo que la conexión entre Idea y creatura, en el «ordo cognoscendi» divino, no indica necesaria prioridad, y es «remotus et per accidens» (*ibidem*, n. 11). El único «ejemplar», en Dios, es su Potencia ejecutiva, o creadora (*ibidem*, sect. 1, n. 14). En fin, crear no es actualizar una Idea o esencia «posible», ya que tal cosa no existe en Dios (*ibidem*); y el ejemplar no es, de ningún modo, una «res objective cognita ut sic, et ut praecisa secundum rationem ab ipsa cognitione» (*ibidem*, n. 16).

14 «Quia hoc ipso quod Deus amat creaturam ab aeterno, intelligitur creatura habere aliquam habitudinem ad existendum quam ex se non habet; et hanc voco mutationem in esse objetivo» (*Disputationes Metaphysicae*, XXX, sect. 9, n. 48). Esa mutación hace que el posible lógico devenga auténtico «posible». Respecto de la criatura *futura*, la ciencia *supone* esa mutación, el amor la *produce*. Sin ella, el «posible objetivo» es «la imperfección cuasi trascendental», nada (*ibidem*, n. 14). La ciencia divina «representa cada cosa según el tiempo y el modo como ha de existir o no ha de existir» (*ibidem*, n. 54).

14 bis José Hellín, S.I., 'El ente real y los posibles en Suárez', *Espíritu*, 10 (1961) 149 y nota 5 bis; cf. del mismo autor, 'El existencialismo escolástico suareziano', en *Pensamiento*, 12 (1956) 164 y ss., y el escrito póstumo 'Más sobre el existencialismo escolástico de Suárez', en *Espíritu*, 30 (1981) 161 y ss. Acerca de Molina, véase: Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, phil. Nat., I, q. VII, «De subsistentia et existentia», a. 4, p. 121 de la ed. de Vives (1883), vol. 2.

Gnemmi escribe que en el suarismo «lo cambiante no podrá entenderse como sujeto potencial, incapaz por sí solo de pasar al acto...»; es verdad, pero, ¿no debería continuar hasta afirmar que la potestad de pasar al acto por sí mismo es esencial, para la sustancia finita, según la mente de Suárez? ¿No debería concluir que es constitutivo de la sustancia creada el ser potente de suyo («ex se») para los actos a los que se ordena? Así es. Pero, si es así, toda la doctrina de la causalidad resulta diferente; y la marcha de la Metafísica (hacia el fundamento, o desde el fundamento) se entiende de modo diverso. Se entiende de forma suareziana, «no» aristotélica. Y la vía aristotélica al Fundamento es casi tan inexistente como la ontológica.

3.2. Valoración de la vía aristotelizante

Atendiendo a la forma silogística, se halla en las *Disputationes* una formulación y reformulación que dan la sensación de ascenso penoso. No podía ser de otro modo: ¿cómo rechazar el aristotelismo en su sustancia (teoría del acto y la potencia) y seguir las huellas del Estagirita y de Tomás de Aquino en el itinerario de la mente a Dios? Suárez tiene que revisar cada uno de los trámites, pues, si la causalidad se piensa de forma totalmente diversa, debe reconstruirse entera la inferencia.

Y he aquí el punto central de la valoración neoclásica del suarismo: la admisión de la evidencia de la causalidad —en conformidad con la tradición— es *acrítica*, dice. Para la antigua tradición, la evidencia del ser finito y la evidencia de la causalidad dan, cuando se las medita juntamente, la inferencia de Dios, como Causa primera y Ser infinito. Ahora, así como para el pensamiento tradicional la causalidad permite inferir la existencia de Dios, para la Metafísica neoclásica es la existencia de Dios lo que legitima el principio de causalidad. Lo contrario esta cargado de inconvenientes teoréticos. Suárez no escapó a ellos. Son a saber:

1.º Falta de respeto a lo inmediato. Suárez da la eficiencia causal como fenomenológica, cuando en realidad no lo es. De ahí el reproche de «retórica» que cae sobre su discurso, más atento a las esperanzas del lector que a las exigencias de la razón.

2.º Si la causalidad es evidente *per se*, sobra el devenir como punto de partida. Y hasta sobra todo punto de partida, pues demostrar que Dios existe es lo mismo que demostrar que hay causalidad trascendental. Se incurre en una petición de principio a nivel trascendental.

En cuanto a la inevidencia de la causalidad, A. Gnemmi actualiza argumentos fenomenistas, aunque su intención está más cerca de Wolff que de Hume. Conocemos —dice— fenómenos que acaecen según un nexo de ante-

cedente y consecuente; pero no podemos afirmar que ese nexa sea más que otro fenómeno. Mientras no se establezca la necesidad del nexa, no estará establecida la perseidad ontológica de la causalidad. Pero la necesidad no es objeto de experiencia, luego la causalidad no es fenoménicamente evidente, no puede serlo: sólo puede fundarse mediante el principio de no-contradicción. Muéstrase que es contradictorio que exista el efecto sin que preexista la causa y se habrá mostrado que el nexa es esencial, en suma: trascendental.

En orden a lo segundo, la petición de principio en que Suárez incurre es tan manifiesta («Non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius», *Disputationes Metaphysicae*, XII, sect. 1, n. 1) y tan importante, que la experiencia es anulada. Naturalmente, se podría decir todo lo contrario, con la misma razón: la experiencia proporciona lo trascendental, ya que —que hay ser y causas— es de experiencia.

Anulada la experiencia, la causalidad es una afirmación dogmática: se pone por sí sola, poniendo todo lo que debiera haberse demostrado. En esto consiste el aristotelismo de Suárez.

La «prima via» no demuestra porque da por supuesto que el móvil no puede ser absoluto, como tal. Quien haya leído el capítulo 4 del libro VIII de la *Física*, de Aristóteles, o el capítulo 13 de *Contra Gentes* I, advertirá que Gnemmi los está olvidando. Bontadini también, cuando afirma que «movetur a se» y «movetur ab alio» son sólo contrarios y ambos términos suponen que el movimiento no es sustantivo, luego suponen la causalidad, perdiendo toda radicalidad y siendo incapaces de trascender la experiencia.

Y éste sería el Suárez espúreo, siervo de una tradición que no le deja pensar por su cuenta. Junto a él se halla, sin embargo, el pensador vigoroso.

Existe, en efecto, un pasaje de las *Disputationes* (cfr. *Disp.* XXIX, sect. 2, nn. 1-3; sect. 3, nn. 1-2) donde se pregunta si la Causa incausada, o Ser necesario por esencia, es única, esto es, si es el Creador. ¿No podrían existir varias causas primeras para diferentes universos?

Como de tales universos «diferentes» no puede extraerse argumentación *a posteriori*, la prueba debe ser *a priori*. A pesar de la complejidad que los textos aludidos entrañan, el autor italiano quiere encontrar ahí la prueba ontológica, la verdadera demostración suareziana.

3.3. En los textos de Suárez

Una vez que Suárez ha demostrado en la *Disputacion* 29 (sección 2) la existencia de un Ser incausado y en Sí mismo necesario, todavía no se puede considerar —dice— «suficientemente demostrado con dicho raciocinio que ese

ente sea uno y no muchos». Cuando sepamos que «el ente increado y esencialmente necesario sólo puede ser numéricamente uno según su naturaleza y esencia, brotará con claridad la consecuencia de que Él es la Primera Causa de todos los demás que existen o pueden existir»¹⁵. Por el contrario, no parece aceptable que se deduzca la unicidad de Dios de su infinita perfección esencial, pues tal argumentación supone que el ser necesario es Dios, es decir, da por supuesto que Dios existe, «cosa que nosotros no hemos probado todavía, sino que hemos probado solamente la existencia de un ser esencialmente necesario por cuanto posee el ser por sí mismo»¹⁶. De ahí que no hayan faltado teólogos católicos que «afirmasen la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, como Pedro de Ailly...»¹⁷.

Santo Tomás de Aquino no demuestra la unicidad de Dios hasta la *quaestio* n. 11 de la primera parte de la *Summa Theologiae*. Y lo hace con un argumento que Suárez va a utilizar¹⁸. La diferencia obvia es que en la *Summa* se sabe que Dios «es» desde la cuestión 2.^a (a. 3).

De todos modos, Suárez va a demostrar, como Santo Tomás, que es falso el politeísmo en su misma *posibilidad*. Luego deberá deducir *a priori*, de la infinita perfección del ser *a se*, su necesaria unicidad. La diferencia no está en que se considere o no si el ser necesario es Dios, sino más bien en esta otra cuestión: dado que hay un ser que posee el ser por sí mismo, ¿«es» el Ser por esencia, o lo tiene en común con otros? Hay que descartar que se trate de un ser necesario por otro.

Pero después de ponerse esta dificultad, parece incapaz de superarla. No cabe duda de que el ser necesario, como Causa primera, es único respecto del universo. Pero, ¿cómo se descarta la existencia de otros mundos posibles? He aquí su conclusión:

«Hay, pues, que afirmar que quien imaginase la existencia de otro mundo para evitar la fuerza del razonamiento, no afirmaría ciertamente nada imposible o que implicase contradicción; pero afirmaría temerariamente (...) algo cuya existencia no podemos llegar a sospechar por razón o conjetura alguna, no siendo, por lo mismo, filosófica su evasiva»¹⁹.

15 *Disputationes Metaphysicae*, XXIX, sect. 2. n. 1.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, n. 2.

18 «Quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi» (*Summ. Theol.*, I, q. 11, a. 3, in c). Por eso, el politeísmo repugnaría a la realidad divina, ya que deberían ser diversos los dioses entre sí, la perfección estaría desigualmente repartida. Prueba lo mismo por la simplicidad divina y por la unidad del mundo.

19 *Ibidem*, n. 37.

Sólo a continuación de esto se procede a la prueba *a priori* ²⁰. A nuestro modo de ver, Suárez considera que ya está suficientemente probado que el Ser necesario es Dios, y es único; la sospecha de que podría haber varios se funda en una suposición gratuita: podrían existir otros universos. Mas, ¿acaso no es siempre posible una sospecha gratuita? Sí, y —nótese bien— admitir esa permanente posibilidad de sospecha sería una concesión al subjetivismo.

La prueba *a priori* tiene la misión de mostrar que la Causa primera encierra en sí *todas las posibilidades*, luego sólo hay un Dios, pues en Él está *la ratio essendi* de todos los mundos posibles. La prueba *a posteriori* se había coronado con la existencia del Ser supremo; si ahora se procede mediante argumentos *a priori* es para conocer mejor su naturaleza. No hay en ello novedad:

«Así, pues —escribe el Dr. Eximio—, respecto de este modo hay que afirmar que, una vez demostrado *a posteriori* que Dios es ente necesario y *a se*, desde este atributo se puede demostrar *a priori* que fuera de Él no existe otro ente necesario y *a se* y demostrar, en consecuencia, la existencia de Dios. Se objetará: luego, una vez conocida la esencia de Dios, se demuestra su existencia, puesto que la esencia de Dios consiste en ser ente necesario y *a se*... Mi respuesta es que, hablando formalmente y con propiedad, no se demuestra la existencia de Dios por la quiddidad de Dios en cuanto tal, que es lo que el argumento sin duda demuestra, sino que de un atributo que es en realidad la esencia de Dios, pero al que nosotros concebimos más abstractamente como un modo del ente no causado, se deduce otro atributo, y de esta suerte llegamos a la conclusión de que ese ente es Dios. Por eso, para llegar a concebir de este modo la existencia de Dios en cuanto Dios, se da por supuesto que ya está probada la existencia de un ente necesario por sí mismo, probada concretamente por sus efectos y por la negación del proceso al infinito. Y de esta suerte, lo que primero se prueba respecto de este ente es su existencia, y después que es intrínsecamente necesario; desde aquí que es el único en tal razón y modo de existir y, por tanto, que es Dios» ²¹.

En este texto son de notar: 1) Que Suárez niega que la demostración de la existencia de Dios sea *a priori*; 2) Que ser el Ser por esencia es, para nosotros, un atributo, mas en la realidad, «la esencia de Dios», y 3) Que la

²⁰ «Fateor tamen... discursum factum ad probandum tantum esse unum ens improductum et reliqua omnia entia ab illo facta esse non concludere absolute de omnibus entibus, sed de illis tantum quae in humanam cognitionem per discursum seu philosophiam naturalem cadere possunt; et ideo, ut ratio universe concludat, necessario adhibenda est ostensio a priori» (*ibidem*).

²¹ *Disputationes Metaphysicae*, XXIX, sect. 3, n. 2.

demostración existencial (*quia*) se perfecciona con la deducción de los atributos del Ser primero, Causa incausada, de modo que se llega a conocer con certeza que es Dios. Sin ser estrictamente aristotélico, Suárez se mantiene aquí tan distante del ontologismo como del agnosticismo.

Pero Gnemmi está dispuesto a hallar en Suárez el argumento ontológico. No importa que el doctor granadino diga repetidamente que ese conocimiento es imposible²²; se tratará del pensador *aristotelizante*, al que hay que salvar de sí mismo.

Así, los textos decisivos serían solamente éstos:

1.º Es preciso recurrir a la prueba *a priori* para trascender la Filosofía natural²³.

2.º Repugna que la totalidad de los seres no incluya un ente infinito, pues no hay razón en el ente como tal (*in tota latitudine entium*) para que se limite a la finitud²⁴.

3.º *A priori*, se prueba por negación de cualquier causa o razón para que la *necessitas essendi ut sic* se limite; luego la *ratio entis ut sic* «postulat, ut secundum totam latitudinem perfectionis possibilem aut vere excogitabilem, habeat in aliquo ente necessitatem essendi»²⁵.

En suma, la argumentación suareziana, genuina y rigurosa, recogida por el autor como partícula de oro en río caudaloso, es así: «repugna que la totalidad del ser sea originariamente finita, sea porque la *ratio entis ut sic* exige la infinitud originaria, sea porque no puede darse limitante [premisa mayor]; pero el ser empírico se manifiesta fenomenológicamente como finito (en cuanto cambiante y sobre todo porque se realiza en grados) [premisa menor]; luego el ser empírico no es la totalidad *simpliciter* u originaria, sino realidad causada [conclusión]; hay algo más: lo finito no es el contenido concreto que llena la totalidad. Puesto que la totalidad no puede ser finita (el ser *absolute* no soporta el no), el ser empírico (que soporta el no) no es la totalidad del ser, no es el Absoluto: el Infinito originario es trascendente o metaempírico. El ser empírico es, pues, derivado, causado, ES POR OTRO; se ha obtenido la fundación trascendental de la causalidad como punto de llegada»²⁶.

En conclusión, el valor de toda la obra de Angelo Gnemmi —y, según él, de toda la obra de Suárez— depende de esta noción: abstracción dialéctica, método que determina el ser trascendental como necesaria y totalmente excluyente del no-ser (negante su negación radical). La abstracción dialéctica es «la

22 Cf. *Disputationes Metaphysicae*, XXIX, sect. 3, n. 1; *Disp.*, I, nn. 8, 11 y 13.

23 *Ibidem*, sect. 2, n. 37.

24 *Ibidem*, sect. 3, nn. 18-19.

25 *Disputationes Metaphysicae*, XXX, sect. 2, nn. 23 y 25.

26 O. cit., p. 295.

base o medio parmenídeo» y sobre ella se edifica «un argumento ontológico perfecto».

A mi modo de ver, este argumento es responsabilidad exclusiva de Gnemmi, y en las *Disputationes Metaphysicae* no sólo no se lo encuentra, sino que más bien se lee repetidamente que tal medio es estéril.

Pero, ¿cómo asentar de un golpe, y de una vez por todas, la certeza sólida de que en la Metafísica suareziana no caben el ontologismo ni el esencialismo? Bastara con que se atienda a un hecho elemental proclamado por el orden y los títulos de las *Disputaciones*, así como por el desarrollo entero de su pensamiento: la causalidad es, en Suárez, trascendental *per se*, convertible con el ser; así como todo ser es uno, inteligible y bueno, así todo ser es causa (*a se* o *ab alio*), es acción (substantivada o *in fieri*).

Se comprenderá mejor cuál es la verdadera dimensión del error de Gnemmi, considerando que su Suárez «auténtico» demuestra que existe la causalidad trascendental, y es ontologista.

Pero la realidad es que Suárez concibe la Metafísica como una ciencia que es sabiduría por la excelencia de los objetos que conoce, no porque asiente las evidencias primeras. La Metafísica suareziana deja fuera de sí al *intellectus principiorum*. La intuición, el momento de identidad entre el ser y el conocer, es un hecho obvio o, si acaso, una cuestión de Psicología²⁷.

En cuanto al hábito de los primeros principios, se fortalece o se «extiende» con el ejercicio de la ciencia, pero carecería de sentido preguntar cómo se «funda»: es, sencillamente, la luz natural del entendimiento. Está ahí desde el principio, como algo a nuestra disposición. No es generado por Dios, como acto primero de entender, según el principio «todo lo que se mueve es movido por otro». Es indispensable tenerlo en cuenta para hacerse una idea suareziana de la Metafísica suarista, que es ciencia, y, como toda ciencia, deja fuera de sí sus supuestos²⁸.

En Francisco Suárez, pues, la «cuestión crítica» no cabe, ni tiene sentido. Conocemos naturalmente (de modo previo y externo a la Metafísica) que hay ser, que no se puede afirmar y negar lo mismo de lo mismo, que hay causalidad, esto es, que todo ser es esencialmente activo.

27 Cf. *Disputationes Metaphysicae*, I, sect. 5, n. 16.

28 «*Metaphysica non versatur circa prima principia formaliter, ut principia sunt, sed ut sunt aliquo modo conclusiones*» (*Disputationes Metaphysicae*, I, sect. 4, n. 19). El *habitus primorum principiorum*, dice Suárez, es un hábito distinto de la facultad intelectual y de la sabiduría; adquirido por actos simples (no discursivamente); no constituye la luz intelectual natural, sino que la *supone* y la perfecciona mediante el uso: «... *necesse est metaphysicam esse habitum ab illo distinctum, quia..., metaphysicae munus non potest esse praebere assensum simplicem seu absque discursu primis principiis*» (*Disputationes Metaphysicae*, I, sect. 4, n. 17).

Repitámoslo: que el ser es causa es tan evidente y fundamental, para Suárez, como que hay ser. Es lo trascendental en aquella acepción de la que Suárez no se ocupó; pues, para la ciencia metafísica, la trascendentalidad tenía que ser la suprema universalidad, ya que no investiga si hay ser, sino qué es el ser ²⁹.

4. VALORACION CRITICA

4.1. *Ontologismo: suposición fundante*

La incongruencia de la Metafísica neoclásica es la mayor que cabe. La heteronomía del mundo, en ella, pone *eo ipso* la autonomía de la razón humana. Si el mundo es la «totalidad de la experiencia», es imprescindible que el sujeto quede *fuera* de ella. Y si la experiencia es «horizonte intrascendible» —fuera del cual no puede haber más ser—, entonces preguntamos por el sujeto de la experiencia.

Si el mundo es la totalidad de lo conocido, cuando todavía no se ha determinado la distinción entre fenómeno y logos, debe cumplirse uno de los términos de esta disyunción: o el hombre está *fuera* del mundo, o no existe el conocimiento humano como tal. La segunda parte de la alternativa lleva a la autoposición de un Absoluto indiferenciado, identidad de conocido y cognoscente, de la que sólo se saldría por un acto innecesario y libérrimo: creando. El objeto exterior sería el mundo; y lo antes llamado mundo sería en realidad Dios. Atendamos, pues, a la primera parte de la disyunción: el sujeto no cae dentro de la experiencia. En cierto modo, así es el yo humano, cognoscente inadecuadamente conocido por sí mismo. Pero el yo racional del que allí se trata no sólo queda fuera del mundo, sino que lo determina, mediante el juicio, como ser o como fenómeno. Sólo después procede a afirmar la aseidad del ser y la abaliedad del fenómeno. Dios es anterior al mundo, como el yo racional; ahora, ¿son distintos entre sí?

Dios es el ser por esencia, y el ser se define por la totalidad y necesaria exclusión de todo no-ser. En esa definición, por la incontradictoriedad como constitutivo de la aseidad, está puesta la identificación entre Dios y la razón, esto es, el ontologismo en su término. Decir que Dios es lo primero conocido, no parece distinto de afirmar que es lo que constituye al cognoscente en acto.

29 *Disputationes Metaphysicae*, II, sect. 1, introductio.

4.2. *Inmanentismo: reducción del ser a forma lógica*

La exigencia crítica de absoluta científicidad, de conocimiento reflexivamente poseído del ser, significa que «poner» el ser es «pensarlo» en su razón formal, constituyente, como principio. El conocimiento «científico» del principio no consistirá en derivarlo, sino en conocer explícitamente la originaria identidad de ser y pensar. En el origen, la necesidad lógica es la Necesidad del Absoluto.

La exigencia de posesión científica del principio primero conlleva el principio de la inmanencia: abarcar todo lo conocido y cognoscible. El abarcador será la conciencia, y lo abarcado, la experiencia, el mundo (lo «entero»). Cuando nada queda fuera, dentro está el Absoluto. Se puede proceder a buscarlo, ¿qué es? Naturalmente, lo primero que se halla —como condición de posibilidad de todo otro hallazgo— es que «todo el ser» coincide con «todo el pensar». Originaria identidad del ser y la conciencia. Inmanentismo absoluto, que Gnemmi califica como *realismo mediato*; al tiempo que utiliza expresiones que no ocultan su dependencia de Heidegger.

Así sería en Suárez: el pensar es coextensivo con el ser, en originaria unidad, de modo que el pensamiento es el «pastor del ser»³⁰.

Esta afirmación equivale, según Gnemmi, al realismo inmediato. Y, en cierto modo, es así en Suárez. Pero no en nuestro autor, a causa de su admisión del punto de vista crítico como punto de partida.

Grande es la diferencia que hay entre nuestro Suárez y su intérprete italiano. Para éste, la identidad originaria debe ser críticamente asumida, pensada. Por eso considera «problemática» la formulación del principio primero, que todavía no se habría dado. De ahí la necesidad de volver sobre el principio, para establecerlo mediante la captación originaria del ser en la abstracción dialéctica. Se descubre, entonces, que el principio absoluto lógico lo es también como ontológico. Caemos en un abismo mental: como un espejo que mira dentro de otro espejo, la mirada lleva al infinito, pero el infinito es nada. Demasiada mirada para un espejo vacío. Eso es la reflexión pura en que consiste el pensamiento dialéctico cuando busca autofundarse «hacia atrás».

30 «È certo, nel Suárez, che il pensiero è l'orizzonte entro cui cade la totalità del reale (oltre che semantica), che il pensiero é l'organo rivelativo del tutto, di tutto l'essere; che la rappresentazione intellettuale è assoluta o l'ambito dell'intenzionalità è intrascendibile, che non ammette un «al di là», od è coestensiva al reale: pensiero ed essere sono circuminsessi, è data originariamente la loro unità, sicché il pensiero è «pastore dell'essere» (tenuto nel recinto logico)», o. cit., p. 260.

5 ALGUNAS CLAVES DE LA FILOSOFÍA SUARISTA

5.1. *Realismo inmediato y certezas naturales*

En cuanto a Francisco Suárez, la identidad es originaria. Pero no es problemática. Ni objeto posible del saber de forma directa o comprensiva. El ser causa el conocimiento y éste es actividad *nuestra*, subjetiva, con ocasión de, o acerca del objeto³¹. La representación intelectual alcanza eficazmente el ser, por la sencilla razón de que, antes que representación, ha sido *intuición*. En la intuición intelectual de la esencia singular se nos da la identidad originaria de ser y conocer. Es un hecho, algo evidente; puesto que conocer es conocer el ser, y el conocimiento abstracto (universal) es elaboración inmanente (subjetiva, espontánea), luego el conocimiento intelectual es primariamente intuición inmediata: he aquí la «identidad originaria». Gnemmi concluye la verdad acerca de Suárez por pura casualidad: la Gnoseología de Suárez es correcta, afirma, porque pone el pensamiento —intencionalmente coextensivo con el ser— como condición de posibilidad de toda Metafísica³².

Así es, en Suárez «tutto l'essere è di per sé cognoscibile, intelligibile, vero»; pero la inteligibilidad fundamental, así como los primeros principios, caen fuera de la Metafísica, que toma de ellos su certeza. Que hay ser, que es inteligible *per se*, que la primera intelección es que el ser es y no puede no ser, son certezas *naturales*. La Metafísica ante ellas calla y admira.

Es radicalmente imposible formular el fundamento metafísico de tal modo que la fórmula exhiba *per se* la intrínseca necesidad del ser. La reflexión no puede fundarse a sí misma sin absurdo. Luego la reflexión no domina la vigencia de la incontradictoriedad.

Si el fundamento existe y rige, entonces no puede ser formulado teóricamente, ni existe fórmula «técnica» del principio. Aprender la intrínseca necesidad del ser en un teorema primero equivale a poner la razón humana por sí y de sí. El Dios de Gnemmi —es lamentable haber de decirlo— es inmanente, y su *ratio essendi* es la razón humana. No es el Dios de Suárez.

31 «Cognitio, quae, ..., ut sic, solum est repraesentatio obiecti et ideo veritatem habet quatenus illi commensuratur» (*Disputationes Metaphysicae*, VIII, sect. 5, n. 3).

32 «L'intero dell'intenzionalità non è fratto, diretto (come sarà per i moderni, a cominciare dal non lontano Cartesio, con la vicenda «fenomenistica»), ma l'intenzionalità è veramente onniinclusiva, tutto l'essere è di per sé cognoscibile, intelligibile, vero: sicché la posizione, metodologicamente corretta, quanto alla sostanza (...) del pensiero come l'intero o orizzonte intrascendibile, diventa la posizione della possibilità in generale della metafisica» (o. cit., p. 261).

5.2. *Filosofía teocéntrica y creacionista*

Que el logos humano —esencialmente heterónimo— demuestre que la heteronomía es la verdad principal, mediante el principio primero, que expresa la interna *necessitas essendi* del Ser a se, es una enormidad, como decir que sería contradictorio que el ser *ab alio* no fuera «algo» constitutivo del Ser a se. Esto lo había rechazado muy claramente Suárez: la *ratio* de la creatura no es, en Dios, nada distinto de Su Esencia simplicísima, ni es verdadera causa de sí misma, ya que «de lo contrario, no podría Dios causar a la creatura sino con-causando con Él verdadera y propiamente a la misma creatura, cosa absurdísima»³³. Aquí está el «realismo» ontologista de los «posibles»: la verdad, según Gnemmi; algo absurdísimo, según Suárez. Con tal *realismo* se hunde el valor de la contradicción y la obra entera se autoaniquila en su pretensión.

Todo ello es una excelente prueba por el absurdo de la exterioridad del ser al pensar. Y si el ser es, siempre, lo que queda fuera y más allá del pensar, fundándolo, y si la esencia es el ser en tanto que concebible, entonces el ser, realmente distinto de la esencia, es el fundamento. Es la tesis tomista: el ser del ente (*actus essendi, esse*) no es un ente, ni un concepto posible. El ser, como forma última de todo ente, es trascendente de suyo: está presente en cada ente, y los trasciende a todos a la vez. El fundamento así entendido es la causa de todo conocimiento y de todos los seres, permaneciendo siempre *fuera* de uno y otros.

5.3. *El ente «ab alio»: acción divina y dependencia esencial*

Ciertamente, la tesis tomista, para la que el ser es el acto primero del ente, no es la suareziana. Pero que éstas sean distintas entre sí no exige que la segunda deba identificarse con el esencialismo (menos aún con el ontologista). Queda otra forma de fundar el ente como esencia en acto fuera de su Causa.

Tomás de Aquino pone el fundamento de los entes en un acto inmanente y simultáneamente trascendente a cada uno, y como el ente es por el acto, llama al ser *acto de ser*, y al principio que lo hace inmanente, *esencia*; la esencia es, pues, potencia y coprincipio del ser.

Francisco Suárez, teólogo del molismo, rechazó esa estructura ontológica para salvar la relativa autonomía del sujeto espiritual libre. A sus ojos, la libertad de la criatura perecería bajo el ímpetu divino, si fuera cierto el

33 Cf. *Disputationes Metaphysicae*, XXV, sect. 1, nn. 10-14.

principio «todo lo que se mueve, se mueve por otro». Luego el ente creado no se constituye en finito y dependiente por esa composición ontológica. Pero es finito y dependiente: lo es, pues, por su esencial *dependencia* del Creador.

Esto último no se entiende bien cuando se pierde de vista el hecho básico del suarismo: su rechazo de los principios aristotélicos. En particular, de la doctrina aristotélica del acto y la potencia. Suárez piensa *de otro modo* la acción y la actualidad. No será preciso que en la acción actúe una potencia, dado que, si no es cierto que todo lo que se mueve es movido, tampoco lo es que todo ente finito sea, como tal, compuesto de acto y potencia. La acción, pues, se limita *por* su término y *en* su término. Un acto sin término, que no es «vial», ni entraña dependencia, es el Ser *a se*. Por tanto, el fundamento de cada ente es la acción (por la que la causa está en acto), respecto de la cual la esencia es no un «posible», sino una posibilidad lógico-formal, libre y de suyo «nada» antes de ser querida.

Cuando la Causa es Dios creador, su acción transitiva (la creación) origina existencia —esto es, ente—, poniendo un término sustantivo, pero no se hace inmanente a él: no es el acto de su esencia. La esencia misma es actualidad, si existe en este momento del tiempo. La acción de Dios es, en la creatura, algo esencial (no es un accidente), pero no se identifica con ella: es un «modo», algo que no puede faltar a la esencia, aunque podría ser sustituido por otro modo, por la potencia absoluta de Dios (como en la transustanciación). Y la acción creativa es, en Dios, Su acción libre, idéntica a Su Esencia, sin nada realmente añadido, trascendente.

La presencia de Dios en las cosas, según Santo Tomás, es por esencia, presencia y potencia. Es presente por esencia, no porque forme parte de la esencia creada, sino porque la sostiene en el ser; y se explica del siguiente modo: la creación tiene como consecuencia inmediata la conservación en el ser, y ésta la premoción o concurrencia inmediata divina a las operaciones de la criatura, que se compara a Dios, en el obrar, como el instrumento a la causa principal³⁴. Ahora, el fundamento tomista en estos razonamientos es, justamente, aquello cuya negación está en el origen del pensamiento suareziano. Por tanto, ¿cómo es presente Dios a las creaturas, según Suárez? Glosando lo anterior puede decirse que por *presencia* (todas son ante la Ciencia divina) y por *potencia* (son creadas); mas no por

34 «Quia vero causae secundae non agunt nisi virtute primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia agentia, per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cuiuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moventis. Movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuiuslibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet» (*Comp. theol.*, cap. 135, n. 274).

esencia: la *participación* en Suárez no tiene —ya lo hemos visto más arriba— al ser como elemento común entre la Causa primera y el efecto, sino a la *acción*, que no les es común estrictamente, sino que es la «vía al ser del efecto»: en la Causa es algo extrínseco, pero la denomina agente en acto; en el efecto, es aquella esencial dependencia (con relación trascendental) a su Causa. Luego la acción divina «ad extra» no es la misma esencia creada; ésta, en su novedad radical, es aquello que absolutamente pende de la *potencia divina*.

Lo que la inteligencia suareziana del ente borra —y no debiera borrar— de la comprensión tomista no es, como se suele decir, el primado del ser como actualidad (existencia). Lo que pierde es la primacía *quoad nos* de la inmanencia del ser como acto del ente, la absoluta prioridad, gnoseológica y ontológica, del acto primero sobre el acto segundo: del ser como acto sobre el ser como acción. La suya es una Metafísica del ser como acción, esto es, del *existente creado*. Pero la acción no pertenece a la esencia de la causa misma, ni del efecto, sino que es algo intermedio entre ellos, a saber: la *dependencia esencial*. La acción, *in re*, dice Suárez, no puede ser más que aquella especial dependencia que el efecto tiene de su causa³⁵. La prioridad suarista de la acción sobre el acto de ser, la «*existentia*», se concreta en la noción de *relación trascendental*, que expresa la distinción entre la dependencia y la entidad; pues —siendo ambas una sola cosa *in re*—, por la sustantivación de una acción divina «ad extra», el efecto *tiene dependencia esencial* de la Causa.

Mas, con la pérdida de la prioridad del ser como acto, se compromete la legítima autonomía de la naturaleza, así como de la Filosofía. Al menos de intención, la naturaleza aparecerá antes como *dependiente* de Dios, que como *remitiendo* a Él. En Suárez prima el teólogo; no está exento de un cierto «teologismo», al menos en el sentido de que no atiende a la naturaleza por sí misma, con independencia de la Gracia, sino todo lo contrario: la *naturaleza*, en el suarismo, es «aquello que es capaz de recibir la Gracia y obrar mereciéndola», es la *naturaleza humana*, tal como la ve el Cristianismo. Por eso carece de una verdadera *Philosophia Naturalis* que permita el ascenso metafísico a Dios; en su lugar esta la Psicología, el Tratado *De Anima*: lo que concreta mejor su «nueva» doctrina del acto y la potencia es la teoría de las facultades y de la acción inmanente.

En conclusión, la naturaleza, en el suarismo, es «lo que está en la mano de Dios», remitiendo a su potencia creadora, pues la causa final es *metafórica* para Él, y extrínseca a la *physis* misma, ya que se condensa en la intención (libre) del Agente creador. Paradójicamente, resulta así que el teólogo del

35 Cf. *Disputationes Metaphysicae*, XLIII, sect. 1, n. 15.

molinismo tuvo que acentuar en Metafísica la dependencia que había negado en el orden psicológico. Y del hilo de temas tan importantes como la providencia, o la luz participada, como *a priori* cognoscitivo, es por donde aparecerán las mayores dificultades internas del suarismo.

SANTIAGO FERNANDEZ BURILLO