

METAFÍSICA DE LA CREACIÓN EN FRANCISCO SUÁREZ

Aspectos del principio de causalidad en las *Disputationes Metaphysicae*

«Creatura, dum non intelligitur causata seu effectuata, non potest intelligi ut ens in actu, sed tantum in potentia» (DM, 31, X, 10).

I. NOCIONES FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA SUARISTA

LA DISTANCIA INFINITA

La Metafísica profundiza en la certeza de una Diferencia desproporcionada entre el ser que es proporcionado a nuestro intelecto y el infinito. El Ser infinito no es objeto de nuestra aprehensión, no es objeto en absoluto; trasciende toda objetividad y, en este sentido, lo podemos llamar desproporcionado; aunque no totalmente desconocido. Pues la Metafísica no inventa la trascendencia, que no es una ficción mental, como los entes de razón, ni una ilusión que necesite ser explicada y reducida a lo razonable. Nada más razonable que la finitud de todos los seres que son objeto de nuestra experiencia, nada más razonable que reconocerlos todos limitadamente buenos, limitadamente reales y finitos. A su vez, tampoco nada más razonable que reconocerlos incapaces de proporcionar la noción de infinito, mediante la cual los juzgamos finitos. Por tanto, conocer lo que trasciende a todos los objetos, en su realidad, es un conocimiento real que se actualiza con el conocimiento de objetos finitos, mas no es un objeto, ni es ilusorio; es el hecho de que la inteligencia halla eso que llamamos «trascendental», en lo finito. Lo llamado «trascendental», esto es, lo primero y absoluto, es el ser. No es algo subjetivo. Y así lo trascendental inmanente en la entidad refiere a la trascendencia. Cualquier ente, todo ente, habla de una per-

fección absoluta. Esa elocuencia es constitutiva de la entidad y remite la mente más allá de lo inmediato; el nombre de *metafísica* se corresponde con la proporción y la desproporción que existe entre la inteligencia y el ser finito. Es el nombre de un hecho obvio. Si la Metafísica es elevación —y vía al fundamento— es porque el espíritu es *finura* y luz superior (*ratio superior*): percibe la tensión entre lo próximo y su infinita Distancia a Dios.

Pero entender así la Metafísica es incompatible con el Monismo. Lo inmediato no es una Unidad omniabarcante, sino pluralidad y diferencias. Como respectiva a la Perfección infinita, la diversidad aparece «reunida», armonizada y coordinada como un Cosmos, donde cada ente es real, bello, inteligible y bueno, y todos presentan estas perfecciones *trascendentales* como *semejanzas* con el Absoluto. Y en el seno del Universo se advierte una gradación jerárquica de perfecciones: una *escala de los seres* cuya Medida última es Dios. Por eso la distinción es tan amplia como el ámbito del ser. ¿Cuál es la primera y fundamental distinción? Lo sapiencial —decíamos— es la apreciación de esa diferencia radical. Para F. Suárez, esa distinción básica, coincide con la Distancia máxima entre los seres. Por eso, la distinción más real y más grande no es la que media entre la esencia y la existencia de un ente, ni siquiera entre su ser y la nada. La «distancia máxima» es la diferencia entre ente «ab alio» y «a se»; criatura y Creador son los extremos del ámbito total del ser:

«Así, pues, por lo que se refiere a la realidad, en este lugar se divide el ente en Dios y criaturas»¹, escribe el Dr. Eximio al iniciar la II.^a Parte de sus *Disputationes Metaphysicae*. Toda la realidad queda abarcada por la distinción cuyos extremos guardan entre sí la «la máxima distancia» y la «mínima conveniencia»; eso hace a esta división la mejor y más adecuada. Es también necesaria, porque salvo las nociones trascendentales, nada hay común a Dios y las criaturas: Dios es Incausado, Singular, ajeno a todo género, Simple; las criaturas son causadas y causan, se distribuyen en géneros y especies y presentan composición; por lo tanto, no se puede pensar al Primer Ente sino como máximamente Diferente².

Y no se piensa en términos sapienciales, a menos que se medite la conexión de lo finito con el Infinito; pero tal conexión presupone la distinción. El Monismo es falso, porque lo finito no es el Infinito mismo bajo otro aspecto. Lo finito «es», real y plenamente; y su entidad no puede quedar reducida a la

1 «Así, pues, por lo que se refiere a la realidad, en este lugar se divide el ente en Dios y criaturas; mas, puesto que no podemos concebir los atributos propios de Dios tal como son en sí..., por eso nos valemos de conceptos negativos a fin de separar y distinguir de las demás cosas a aquel Ente excelentísimo que guarda respecto de los demás la máxima distancia y tiene respecto de ellos la mínima conveniencia» (DM, 28, I, 3).

2 Cf. 28, I, 4.

«caída», «coartación» o imperfección de Un Ser que, siendo único, condescendiera a manifestarse en muchos.

La fundamental distinción de ente por otro y ente Independiente, se explica con sinónimos, y la primera forma en que la alcanzamos es la diferencia entre Infinito y finito; con la que coinciden las distinciones: «a se» y «ab alio», Necesario y contingente, por Esencia y por participación, Increado y creado y, en fin —y con reservas— Acto puro y ente en potencia ³.

La distinción es óptima ya que es la máxima y, en consecuencia, la fundamental ⁴ —dice Suárez— porque, lo que media entre el Ser Infinito y el ente finito o por participación es una Distancia infinita. De ahí la prioridad de esta distinción ⁵. Y si hay dificultad para demostrarla, se debe a que no es tan evidente, *quoad nos*, la existencia del Ser Infinito, como es evidente, en cambio, que debe darse un Ser Independiente ⁶; la infinitud debe demostrarse, como atributo del Ser Incausado ⁷.

Si en toda metafísica clásica la creación es importante, en la de Suárez es lo central. Y de las filosofías clásicas que asumen el aristotelismo como inspiración, sólo la suarista es centralmente creacionista; sólo en la Metafísica de Suárez el ser es la creatura «o» el Creador. Se comprende que, en su Metafísica, la creación no sea tanto un tema, cuanto un principio. Goza de los privilegios de la evidencia. Es la forma radical de la causalidad; y ésta es un principio, luego la creación es evidente, como que existen entes y causas, aunque participa de la inevidencia del Creador, por ser acción divina. En fin, las nociones de ser y de causa se aúnan en la de «creatura».

Dios —aunque llamado Causa— es el Incausado. Lo creado es causal: causa y es causado. La actualidad del ente creado es eficiencia, es decir, la causalidad de una causa eficiente en acto, que aparece como dependencia, novedad y carencia de autosuficiencia.

En la Metafísica de Suárez la causalidad en acto es coextensiva con el ente finito o creado, dice también actualidad y es capaz de aludir o señalar más allá de la finitud (a la Potencia de Dios); por tanto, el ámbito entero de la causalidad

3 «En tercer lugar se infiere de lo dicho que esta división bimembre puede proponerse de muchos otros modos o bajo nombres o conceptos diversos...» (28, I, 6).

4 «Illud enim est ens infinitum simpliciter quod est primum et ex se est per essentiam suam; reliqua vero, quae sunt entia per participationem, finita sunt; et ita est sine dubio optima divisio» (28, I, 17).

5 «Illa duo membra esse maxime distantia ac primo diversa, ideoque ante omnia esse separanda ac distinguenda». Cf. *ibid.*

6 «...sicut est evidens dari aliquod ens independens ab alio». Cf. *ibid.*

7 Cf. *ibid.*

dad es el de la entidad «ab alio» y remite al Ser «a se». Lo cual es tanto como decir que la causalidad tiene en la creación su forma primera ⁸, y su fuente.

UNA METAFÍSICA DE LA CREACIÓN

Hemos vuelto la atención sobre las *Disputationes Metaphysicae*, porque en 1997 fue el IV centenario de su primera edición, y 1998 el del inicio en Roma de la controversia *De Auxiliis*. Ahora, además de ser la Metafísica congruente con la teología molinista, las *Disputationes* de Suárez son, a mi entender, la obra filosófica hispánica más original e influyente, hasta el siglo XX. La pregunta oportuna es ésta: ¿qué es lo peculiar de la Metafísica de Suárez, qué la hace original, dentro del patrimonio común de la Escolástica, donde la originalidad es rara y sospechosa?

Lo peculiar de la Metafísica suarista es tener la creación por principio y centro temático, a la vez. La creación no es una de las verdades que esa Metafísica demuestra; es una evidencia y el quicio en que se apoya y sobre el que gira. Ahora, la Metafísica, es pensamiento humano en el tiempo y su tema es todo ente, pero especialmente el espiritual, ya que si no hubiera inteligencias y Dios, la ciencia suprema sería la Física y no habría lugar para la Metafísica ⁹. La Metafísica entra, por tanto, en juego con la superación de la causalidad física que entrañan las nociones de libertad y destino personal; es una ampliación mental, un rebasamiento de la *physis* o el *kósmos*: éste es habitado, visto, sobre todo causado y querido libremente; ya no podemos limitarnos a juzgar por causas físicas. El mundo no es autárquico, ni en parte ni como un todo; no cabe pedir que se lo tome como un trascendental. Aunque ante la mirada del espíritu sólo está patente de inmediato algo finito, es evidente que «este ente» existe, que es contradictorio y causado por otro; mas la no-contradicción y la causalidad, juntas, apuntan al Origen. Esa referencia al Infinito que se encuentra en los entes, que funda la analogía y que Tomás de Aquino llamaba «similitudo», es

8 «Quia tamen creatio est prima emanatio ab alio cum dependentia ab illo, et generalis aliquo modo omnibus entibus quae ab alio dependent..., ideo reipsa membra haec cum illis coincidunt. Necessse est enim ens quod a se est et non ab alio increatum esse; nam si dependentia simpliciter negatur de aliquo, etiam hanc in particulari, scilicet creationem, negari necesse est; ... Quod autem dentur aliqua entia creata ex eo probandum est quod prima et fundamentalis dependentia rerum omnium est creatio, quod in superioribus declaratum est et probatum» (28, I, 14).

9 Aristóteles, *Metafísica*, VI, 3; citado por Suárez, que concede la condicional: «Si no hubiera sustancias inmateriales, la Filosofía natural sería Filosofía primera»; sin sustancias inmateriales «tampoco habría ningunas razones de ente que prescindiesen de la materia según el ser y, por consiguiente no habría necesidad de ninguna ciencia distinta» (I, 1, 16).

la causalidad, según Suárez. En el ente, la causalidad del ser se llama «creación» y, lejos de ser accidental, es la relación trascendental que éste dice al Ser Incausado y un «modo» de la entidad: el existir como dependencia y conservación.

Como se ve, con la centralidad de la creación, rigen efectivamente los tres primeros principios: no-contradicción, causalidad e identidad. Los principios se corresponden con la creatura, en sentido pasivo, la creación activa y el Creador, respectivamente ¹⁰. Suárez no enumera los principios así; pero su *Metafísica* responde a la vigencia *simultánea* de los tres principios.

Leonardo Polo ha observado que la *Metafísica* clásica desatendía la originalidad de la causalidad y suplía esa carencia imbricando la no-contradicción con la identidad; la moderna, pretende alcanzar la identidad imbricando causación e incontradictoriedad, es decir, poniendo en marcha las ideas hacia la Totalidad (pero el Todo no es la Identidad). Y Polo propone evitar tales imbricaciones (o «maclas»), manteniendo la vigencia de los tres principios como tales, esto es, como primeros. Ahora, si son primeros, no necesitan apoyarse en otro para regir; rigen juntamente, pero no se fundan entre sí: son principios. Pues bien, la respectividad en acto del ente incontradictorio a la Identidad, es la causalidad. Por eso —dice Polo—, Dios no es «causa», sino Creador; la criatura es causa, pero causa-causada ¹¹. Suárez no usó la misma terminología; pero el fondo de lo que dice es el mismo, cuando piensa el ente creado.

ACCIÓN Y CAUSALIDAD

La eficiencia creada no es la perfección *qua talis*, porque termina en un ser nuevo, limitado y dependiente. Como causalidad eficiente, la actualidad es finitud; pero señala también al Infinito, por el lado correlativo del poder o potencia activa. Esta es una aclaración a la que se debe atender con atención. Se ha escrito que el Doctor Eximio es esencialista; pero el punto de apoyo de la filosofía suarista es el acto, como acción y ser actual. Es obvio que la doctrina suarista del acto y la potencia no es la tomista, pues no se corresponde con un aristotelismo «físicista», ni cabe entenderla en términos de participación platónica. Para Suárez,

10 Cf. Leonardo Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, pp. 52 y 65 ss.

11 Cf. «A veces se dice que Dios es la Causa primera y la criatura la causa segunda. Pero ese planteamiento ofrece dificultades intrínsecas: Dios es Incausado; la criatura es causa causada. Además, la creación es libre. La idea de causa incausada es inadmisibile porque comporta la idea de espontaneidad, y la degradación ontológica. El beneficiario de la creación es la no-contradicción, el surgir de la nada que, como tal, es primero. Dios no es causa, sino Creador de la causa, e Incausado» (Leonardo Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, p. 72; cf. también pp. 47-53).

el sentido primordial de la actualidad no se toma del movimiento, ni se corresponde con el axioma: *Todo lo que se mueve, es movido por otro*. La acepción primera de la actualidad, no es «mover», sino «llegar a ser», *fieri*. La acepción originaria del acto, en Suárez, es la potencia activa espiritual, libre, que actuando retiene potestad activa sobre su actuar. Ese, y no la acción física, es el Primer analogado del acto. Luego el sentido primero de la actualidad incluye producción de algo y el mismo venir a ser de eso; el *fieri* es la condición existencial de todo lo finito: tener la entidad recibida, «ab alio». De ahí que la causalidad primera sea el acto creador y se detecte como propiedad de todo ente (salvo Dios): «Quia tamen creatio est prima emanatio ab alio cum dependentia ab illo, et generalis aliquo modo omnibus entibus quae ab alio dependent...»¹².

La creación se plasma en la criatura como algo primero y fundante¹³. De ahí que origine las formas de la causalidad predicamental y, por ello, los diversos órdenes de lo real. La creación no es una causación física, sino el origen de todas ellas; es —leámos— «*prima emanatio cum dependentia ab alio et quasi fundamentum aliarum*». De modo que el *fieri*, afecta al ente como tal, pero no al divino: advertir el ser como adquirido, término al que se llega (se «llega a ser»), es advertir la creaturidad del ente. En esta advertencia, para la filosofía suarista, están implícitas la coextensión de actualidad (acción o *fieri*) y entidad. El ente es Dios o la criatura; Acto puro o una actualización, cuyo *fieri* (venir a ser) es actual en cuanto existe o dura. Hechas estas observaciones, recapitulemos:

- 1) Noción básica del pensamiento suarista es la prioridad del acto.
- 2) El acto es primeramente potestad activa y, luego, acción, producción y *fieri*.
- 3) El ente finito es existente como término de la acción productiva.
- 4) En fin, ese primer «*fieri*» es la creaturidad¹⁴.

12 28, I, 17.

13 «Principium esse id unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur» (12, I, 12). «Haec autem ratio principii cum causalitate coniuncta est respectu creaturarum, et convenit tum Deo, tum etiam creaturis. Et hac ratione potest de Deo et creaturis dici secundum analogiam attributionis; verbi gratia, esse principium efficiens analogice dicitur de Deo et creaturis...» (12, I, 15).

14 «Dependentia autem in fieri potissimum in creatione consistit, tum quia haec est propria dependentia entis in quantum ens quam hic inquirimus; tum etiam quia in hac actione consistit primum fieri (ut ita dicam) entium factibilium...» (DM, 20, *Proemium*).

REALISMO Y PRIMEROS PRINCIPIOS

Acción ¹⁵, ente ¹⁶, causalidad ¹⁷, son nociones inmediatas, principios incomplejos. Creación lo es también ¹⁸. Partamos, pues, de aquí: en la Metafísica de Suárez la causalidad no es problemática y, por ello, la creaturidad del ente se percibe como algo primero. La mentalidad moderna siente ambas aseveraciones como osadías acríicas. Pero la Metafísica será siempre la osadía de pensar desde la admiración, hasta lo increíble. Además, para la Metafísica, como para el sentido común, que hay causalidad es tan poco problemático como que hay ser real y conocimiento. El realismo excluye el problematismo. Que la Crítica sea imprescindible «antes» de conocer la verdad de las cosas, sólo tiene sentido para un realismo mediato. El realismo propiamente dicho aprendió, hace tiempo, que al conocimiento del ser, a la evidencia primera no hace falta llegar porque conocer es acto, y eso significa *simultaneidad* del conocer y el ser; son *un* acto. Luego no «se llega» a conocer, ni hace falta encontrar algún «punto de partida»; no es menester tránsito. El ser y el conocer son *simul*, es decir, son en acto.

Esta misma doctrina del acto como *simultaneidad* de cognoscente y conocido es repetida y polémicamente inculcada por el Doctor Eximio. El «ser objetivo», insiste, no es lo que se compara o adecúa con la *res ipsa*; es más bien al contrario, del acto de conocer la realidad (que llama *formal*), resulta aquella representación *objetiva*. La cosa conocida, como la que está siendo vista *en acto*, no es que sea «igual a» lo conocido o visto en el acto de ver, sino que es *idéntica*. El conocer en acto, o formal, es conforme a la cosa conocida en él de forma «inmediata» ¹⁹. En general, la conformidad cognoscitiva llamada «verdad» no es una semejanza de entidades, sino la representación intencional, la intencionalidad por la que el intelecto percibe el ser real tal como es en sí, por medio del acto o juicio y en él ²⁰. No se

15 «Efficientia et actio idem sunt, sicut efficiens et agens» (18, XI, 3). «Causalitatem efficientis causae in nullo posse alio consistere quam in actione» (18, X, 5). «De actione... multa dicta sunt a nobis in superioribus, cum de causa efficiente ageremus. Nam cum actio sit causalitas causae efficientis...» (48, Prol, 2). «In omni vera causalitate intercedit aliqua efficiens causa» (23, IX, 3).

16 «Quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat» (2, Prol.).

17 «Non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius» (12, I, 1). «Non est autem necessarium quaerere an haec causa sit..., quia nihil est evidentius et notius experientia» (17, Prol.).

18 «Quod igitur ad rem spectat, dividitur hoc loco ens in Deum et creaturas» (28, I, 3). «Secundo quia ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic; nullum est enim ens quod aliquam rationem causae non participet. [...] Nullum autem est ens quod non sit vel effectus vel causa» (12, Prol.).

19 «Si autem sumatur ut actu visa, nihil addit nisi denominationem extrinsecam a visione; ergo nulla est ibi conformitas obiecti ad rem, sed illa est potius omnimoda identitas» (8, I, 4).

20 «hanc conformitatem cognitionis, quam veritatem eius esse dicimus, non consistere in similitudine entitatum, ut per se notum est; ... Consistit ergo in quadam repraesentatione inten-

compara un ser ideal con el ser extramental, no hay relación ni comparación entre dos entidades, sino que en el ser representativo se conoce el ser real.

Así, la verdad pertenece a la esencia del conocer, por la misma razón que éste es intencional²¹. Y que la respectividad (*intencionalidad*) a la cosa extramental sea constitutiva de la verdad, o del acto de conocer, no sólo no significa que éste sea una relación, sino que más bien lo excluye. Una relación requiere un sujeto, un término y un fundamento; mas la verdad no se reparte entre el sujeto cognoscente en acto y el objeto conocido en ese mismo acto; la verdad no añade nada esencial a tal acto, sino que es propiedad suya. Ni subjetivismo ni objetivismo; no hay sujeto cognoscente sino del objeto, ni hay objeto sino en el conocer en acto. Fuera de éste, no existen ideas ni objetos de ninguna clase; Suárez es fiel a esta tesis hasta el final, con una coherencia tal que le lleva a suprimir en su síntesis lo que quedaba de platonismo en la tradición realista, tomista o escotista. La representación intencional es actual, no es relación, es causa del conocer como tal, y en ella consiste la verdad. La intencionalidad es del acto cognoscitivo y, a la vez, del objeto conocido en él²². La opinión próxima al moderno realismo mediato era la de Durando, la verdad sería adecuación entre el concepto objetivo y el ser extramental. Ahora, a eso opone Suárez la siguiente doctrina: la verdad del conocer se da formalmente en el verbo mental, esto es, en la intelección en acto²³; pero, con santo Tomás de Aquino, precisa el Eximio que la verdad no es la operación, la cualidad espiritual que inhiere en el alma, sino lo que ésta significa: «Por consiguiente, santo Tomás no pudo excluir esta conformidad representativa, sino únicamente la conformidad entitativa. (...) *la verdad pertenece a lo que el entendimiento dice, no a la operación con que lo dice. Y pretende significar que la verdad no pertenece a dicha operación tomada cuasi materialmente en cuanto es cierta cualidad espiritual, sino formalmente en cuanto notifica al entendimiento la cosa que mediante ella se dice, o en cuanto contiene a la cosa conocida en su*

tionali, qua, scilicet, fit ut intellectus per actum vel iudicium ita percipiat rem, sicut in se est» (8, I, 6).

21 «Nam haec veritas actualis qua ex parte connotat vel includit concomitantiam seu convenientiam extrinseci obiecti, nihil reale addit actui et consequenter nec perfectionem ullam ei afferre potest; ...» (8, II, 15).

22 «Veritas ipsa antecedit talem relationem. (...) Addo autem ulterius, nunquam consequi relationem realem in actu cognitionis praecise ex illa conformitate quae ad veritatem necessaria est; quia illa conformitas non consistit in vera ac propria similitudine formali, sed solum in quadam proportione et intentionali representatione, ratione cuius ita res percipitur sicut est, ...» (8, II, 20).

23 «la intelección se realiza formalmente por el verbo o concepto en cuanto informa al entendimiento, por lo que el verbo, en cuanto verbo, no puede tener conformidad representativa con la cosa de que es verbo, sin que al propio tiempo el entendimiento, en cuanto entiende formalmente por medio del verbo, se haga conforme a la misma cosa» (8, III, 16).

ser representativo»²⁴. La verdad, en fin, existe en el acto de entender o, lo que es igual, debe excluirse el supuesto platónico del intuicionismo: no hay inteligibles «previos» al acto de entender, no existen en ningún lugar, y menos en la mente humana²⁵. Conocer significa, pues, conocer actual²⁶.

La filosofía de Suárez sobre los primeros principios incurre, como toda una larga tradición escolar, en la confusión entre el principio mismo y su formulación proposicional. Distingue, por eso, principios incomplejos y complejos. Los segundos son más bien axiomas lógicos. En cambio, hay nociones que tienen valor de principio y son trascendentales. Si son aprehensiones, lo son de modo totalmente *especial*. Son primeras, y la Metafísica demuestra los axiomas que usa por reducción a esas nociones²⁷. Pero, en cuanto es ciencia, no le compete a la Metafísica versar sobre los principios, pues es discursiva y judicativa, le basta con la simple aprehensión de los términos. Esos términos no requieren demostración, ni composición judicativa; se entienden por sí. Pero no es menos cierto que es muy útil, para nosotros, la contraposición, esto es, la división «*constante ex oppositis membris, et demonstrando quid res non sit (quod frequenter est nobis notius), et inde concludendo quid sit*». Le parece una confirmación de que es un modo muy eficaz de ilustrar los principios, el hecho de que los primeros principios de la Metafísica se muestran principalmente así en ella²⁸. El acero se prueba contra el acero; así un principio contra la contradicción. Recordaremos esto cuando Suárez «demuestre» la causalidad *porque nada puede hacerse a sí mismo, etc.*; y recordaremos también que el realismo del conocer, como simultaneidad o actualidad intencional, tiene valor de principio simple: que hay conocer es tan evidente como que hay ser, y por ello no necesita más declaración.

24 *Ibid.*, subrayados míos.

25 «*Falsum esse... prius natura esse veritatem in conceptu mentis vel in intellectu per conceptum, quam intellectus actu intelligat, quia CONCEPTUS MENTIS SEU VERBUM NON PRIUS NATURA EST QUAM IN SIT INTELLECTUI; ergo non prius natura verbum habet veritatem quam illam formaliter communicet intellectui; ergo nec prius natura est in eo veritas quam intellectus sit actu cognoscens*» (8, IV, 3).

26 «*Cum ergo cognitio simpliciter significet actualem cognitionem, veritas cognitionis absolute ac simpliciter est in conceptu seu verbo aut actu intelligendi in facto esse, quia haec omnia idem sunt et significant formam qua intellectus fit actu cognoscens...*» (8, IV, 2).

27 «*Traditur enim in hac scientia quid sit ens, quid substantia, quid accidens; quid totum, quid pars, quid actus, quid potentia, ex quibus terminis, et ex aliis similibus, prima principia constant. Cum enim haec principia in re non habeant intrinsecum et quasi formale medium, quo illorum extrema connectantur, per se cognoscuntur ex cognitione terminorum; ...*» (I, 4, 20).

28 «*Atque hinc tandem intelligitur hunc modum illustrandi prima principia praecipue et immediate exerceri in hac scientia circa illa prima principia, quae universalissima sunt, et constant terminis abstractioribus, id est, significantibus res, aut rationes rerum quae sine materia possunt existere; ...*» (I, 4, 20).

EL ENTE Y LOS TRASCENDENTALES

Los temas de la Metafísica suarista no son principal ni esencialmente los conceptos temáticos clásicos de ente, sustancia, accidente, etc. Por una razón: los «conceptos trascendentales», como *ens commune*, no son adecuados, ni objetos «objetivos»: ¿acaso es algo más que elaboración humana la «objetividad» del concepto que incluye a Dios y las criaturas todas?

El concepto objetivo de ente es el «objeto» de la Metafísica. Por eso mismo, no es una realidad metafísica, es decir, no es un ente: es el «concepto de ente». Pertenece al orden cognoscitivo y pretender tratarlo como si fuera una realidad (la realidad en sentido primero y más fuerte) sería ajeno a la mente de Suárez, y sería cometer una de las falacias que más a menudo él rechaza: confundir lo ideal con lo real. Por eso, aunque sea cierto que el concepto de ente es uno, no lo es que se atribuya unívocamente, «porque nada puede idearse anterior a Dios y a la criatura, de tal suerte que Dios y la criatura sean llamados entes por relación con ello»²⁹.

Que nuestra mente lo forma y se vale de él, es un hecho; pero no que signifique un ente existente³⁰. Luego es obvio que la mente humana trasciende lo singular, lo contingente y momentáneo, para elevarse a la dimensión de lo que siempre es, por su luz natural. Por esa luz es espíritu e imagen del Creador; en ella, como en su medio natural, ve la similitud entre las criaturas y el Creador, esto es, la respectividad al Incausado, constitutiva de la entidad finita, a modo de relación o dependencia radical.

El concepto objetivo de ente, además, abstrae de la existencia actual con abstracción *precisiva*. Prescindir no es negar, sino separar en el orden ideal. El ente que puede prescindirse del existir actual es ideal, es decir, la idea humana de ente o un ejemplar en la Mente divina, un *posible*. Ahora bien, ente y criatura son prácticamente sinónimos, y Dios conoce las criaturas que crea, luego todos los entes son pensados en «un» concepto objetivo con precisión de la existencia actual, esto es, del tiempo.

La precisividad del pensamiento tiene que ver con nuestra capacidad de objetivar: aunque la realidad sea una, los conceptos de ella suelen ser muchos.

29 28, III, 12.

30 Podríamos reprocharle a Suárez que el pensar no sólo trasciende los singulares y los conceptos determinados; trasciende todo concepto, porque un concepto abstracto es «límite». Este reproche conviene a casi toda la tradición. Suárez tomaba en cuenta que cada ciencia es una por tener un objeto. Sin embargo, niega al objeto otro valor que especificar la mente en su referencia intencional; en suma, la idea de «ens commune» venía a significar que en Metafísica se trascienden todos los conceptos.

Y es que lo pensado, como tal, nunca es lo mismo que lo existente³¹. El ser de lo pensado o conocido no es, obviamente, el mismo ser de las cosas en ellas mismas, sino algo del ser de las cosas con una existencia espiritual, como actos de la mente. Conocemos lo real, pero lo conocido tiene una realidad intelectual, la cual no expresa toda la realidad del «existente» (extramental). Ahora bien, si los conceptos abstraen precisamente en el orden predicamental, figúrese cómo habrán de ser abstractos y prescindidos, para poderse referir a lo trascendental. Acción, causalidad, entidad, por ejemplo, son perfecciones absolutas (*simpliciter simplices*), y respectivas en cuanto entrañan la relación de la creatura al Creador. He aquí el fundamento de la analogía. Y, puesto que todas las nociones básicas de la Metafísica son analógicas, escapan al concepto adecuado único: nada más lejos de una idea clara y distinta cartesiana, que las nociones elementales o principios de la Metafísica. Nada más lejos de la univocidad. Expresan orden a un Origen que sólo conocemos a condición de no pretender comprenderlo.

Pero esta respectividad a Dios y a la existencia real son indispensables, para que se trate de una «esencia real», de entidad real: la realidad de la esencia, aunque sólo sea posible, reside en su ordenación al existir actual. Y esta ordenación no es, ella misma, una posibilidad abstracta, sino un decreto creador, un querer y una determinación ejecutiva: la misma acción divina, «ad extra», cuyo término es un existente, durando, en un determinado tiempo.

Concluamos: lo específico de la Metafísica de Suárez debe irse a buscar en la noción de creación y de causalidad; no en el concepto preciso de ente, pues éste es una objetivación, no un objeto real³². El ente en cuanto ente, o concepto objetivo de ente, no es aquello de lo que trata la Metafísica, sino el modo en que el intelecto humano lo alcanza y, por tanto, lo predica, según Suárez. Lo primero real es actual y activo, es causa y es creación. Este es el modo correcto de abordar la Metafísica del Doctor Eximio. Por eso se ha dicho que es una filosofía eminentemente existencial y volcada sobre el ser singular, ajena a todo abstractismo³³; y a mi entender se ha dicho con razón. Se han

31 «Potest quidem concipi natura communis abstracta ab individuis; tamen ut sic non potest concipi actu existens» (31, XI, 3).

32 Cf. José Manuel García de la Mora, «Francisco Suárez: interpretaciones y críticas», *Convivium*, 2.ª serie, n. 9, pp. 29-31; y Eleuterio Elorduy, «El concepto objetivo en Suárez», *Pensamiento*, vol. 4 (1948) 335-423.

33 «It is sometimes said that Suarezianism is an 'essential' philosophy or a philosophy of essence rather than a philosophy of existence, like Thomism. But it would seem difficult to find a more 'existential' situation than the situation of utter dependence which Suárez finds to be the ultimate characteristic of every being other than God» Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Londres 1953, vol. 3, p. 377.

escrito muchas inexactitudes sobre la filosofía de Francisco Suárez. Sobre el ente, véase cómo en la I.^a Disputación distingue entre «esse obiecti» y «esse rei» (cf. I, 5, n. 2). También que la *ratio entis ut praecise sumpta* es algo imperfectísimo, en lo que no se detiene la Metafísica, sino que la contempla donde está realizada «cum tanta perfectione, quam habere potest in ratione essendi»; pues la perfección de esta ciencia deriva del hecho que contempla los entes más perfectos (Dios y las inteligencias) (cf. I, 1, 30). Si la Metafísica se ocupara sólo del ente en cuanto ente sería un «saber insípido», un monstruo; sería Lógica, no sabiduría. La Metafísica es sabiduría porque trata de Dios. Se ve lo mismo en la Disp. II, donde determina el «objeto» de la Metafísica, el concepto objetivo de ente, la «esencia real», etc.; pues bien, el ente es tan evidente como la causa, porque no hay esencia *real* sin creación. Pero todo esto de lo que hablamos, lo que se refiere a la esencia como real aptitud para ser, transcendentamente relativa a la existencia, y la prioridad temática del «ens ut nomen», era doctrina común: en ella estaban de acuerdo Suárez y el más profundo tomista de su tiempo, Domingo Báñez. La diferencia entre ellos está sólo en el sentido que otorgan a la *relatio transcendentalis*, es decir: ¿qué entienden por «ejemplar»? ¿qué papel juega lo «posible» en la óptica creacionista, cuando es «causa ejemplar»? Lo que haya que decir de la «causalidad ejemplar» divina es lo que se deberá decir y pensar sobre el grado de *realidad fundante* otorgado a la esencia como puro «posible» (en virtud de su intrínseca contradicción), en la constitución de los entes. Todo un gran tema. Adelanto un detalle: era opinión de los tomistas de la época, como Juan de Santo Tomás, que Suárez, se negó a admitir la «distinción real» de esencia y existencia porque no admitía la prioridad de la esencia, como causa subjetiva y receptiva de la existencia. Quienes leyeron las *Disputaciones*, entendieron que el Dr. Eximio criticaba a Soto, como a Escoto, porque se oponía a Avicena; leían lo que Suárez escribió. Cosa obvia; pero no hoy, cuando el más erudito libro antisuarista tiene por tesis central el hiperrealismo de Suárez³⁴. Según el tomismo del siglo XVII, en Suárez había dema-

34 Jean-François Courtine, *Suarez et le Système de la Métaphysique*, Paris 1990. Después de atribuir a Suárez una doctrina inmanentista de la verdad, repitiendo acriticamente a Ch. Wolff; le achaca el ontologismo metafísico y la paternidad de cierta *Schulmetaphysik*, a través de la cual todo va a parar a Kant quien —como Heidegger— acabó definitivamente con la Escolástica y todo proyecto de Metafísica creacionista. El capítulo central, «Aliquid-Nihil. La thèse suarézienne du néant» (pp. 246-292), confunde participación platónica con creaturidad. Atribuye a Suárez una teoría del ente puro, en que la condición creatural sería prescindible, y la analogía inexistente. Confusión que justifica mediante la rara maniobra de atribuir al Eximio la prioridad de la esencia que Suárez critica en Cayetano y Soto, dependientes de Avicena. La razón de tan aparatoso fracaso está en no distinguir participación de creación. Suárez afirma que los entes tienen su ser propio, no una parte del Ser por esencia. Eso es una enérgica defensa de la Creación, no su negación. Pero de todo error se aprende. Quedamos avisados sobre la importancia de recuperar la Creación

siado poco papel para la esencia. El tomismo del siglo xx ha dicho lo contrario. Pero lo ha leído menos.

Desde que se admite que la unidad formal del concepto de «ente» se toma del acto de ser ³⁵, la pregunta lógica es: ¿por qué, entonces, determinar la entidad como una aptitud real para existir? (cf. II, 4, 5). Respuesta: porque la acción es tan «principal» como la incontradictoriedad. En fin, como causa y ente se dicen del mismo modo, pues el ente se divide, en toda su amplitud, en creado y Creador, la causalidad explica la llamada *participación* del ser. El ente creado es «ente por participación»; mas, ¿cómo debe entenderse esto? No en sentido platónico. El punto de partida será, como hemos señalado, la prioridad del ser real como acto.

ACTO Y POTENCIA

Debemos hacer una referencia a la doctrina suarista del acto y la potencia ³⁶, así como a su noción del ente finito, cuya limitación no se explica por la «potencia pasiva» de la esencia, como quiere el tomismo, sino por sí misma, es decir, porque ser ente real es ser *término* de una acción. Lo actual es limitado en su entidad, por ser un término. Y es que la acción no está en el agente, ni es un tercero, sino que la acción está en el término: es la dependencia. Luego es evidente —enseña Suárez— que la acción es, de por sí, finita. De ahí que no quepa concebir al Ser divino como acción pura, como Cayetano y Báñez, pues toda acción es finita. No está en el agente, salvo el motor movido y físico, mecánico; que no es agente principal, sino instrumental. Por tanto, la causalidad en acto, está en su término. Y, así, el acto creador no está en Dios ni es inmanente, está en la creatura: es su dependencia, su ser creatural. Luego acción implica depender, ser limitado y hecho, llegar a ser.

Lo que sí dice perfección absoluta es la potencia activa. El acto como poder de obrar: *ut quo*, no *ut quod*. Ser en acto es ser potencia activa; y los grados del ser son grados de poder activo, es decir, los grados en la «escala de los seres» son grados de causalidad eficiente. La cumbre de los entes es el Ser Infinito, esto es, la Potencia infinita de Dios, el Creador. Ahora, si grados de ser son gra-

como principio y actualidad, inteligible al margen del platonismo, sin rastro de Monismo del ser. Nada de esto han entendido los pensadores modernos de Spinoza a Heidegger. Aquí está la mayor «actualidad» de Suárez.

35 «Item illa convenientia fundatur in actu essendi, qui est veluti formale in conceptu entis...» (II, 2, 14).

36 Remito a mi trabajo «Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez, S. J. Su inspiración y algunas de sus líneas maestras», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4 (1997) 65-86.

dos de potestad activa, hay una noción suarista de participación y de ente por participación. En efecto, Suárez rechaza la concepción tomista de la participación del ser, porque es platónica y, en consecuencia, un erróneo ideal-realismo. Como *perfectio separata*, el ser no es real, sino puramente ideal: se produce ahí una confusión entre *Ipsum esse* y ente en cuanto ente. Lo que nuestra razón concibe y predica no es un ente, sino un concepto potencial y confuso, que conviene distintamente a cada ente. Cada ente es real por «su» existencia propia.

He aquí el guión de algunas cuestiones que merecen ser tratadas, al abordar la Metafísica del Doctor Eximio como una *filosofía de la creación*:

1. Dependencia creatural, existencia y duración.
2. La participación y el ente por participación.
3. La existencia de Dios, Ser necesario.
4. El Ser Infinito y la Potencia activa infinita.

II. ASPECTOS DE LA METAFÍSICA DE LA CREACIÓN EN SUÁREZ

1. DEPENDENCIA CREATURAL, EXISTENCIA Y DURACIÓN

La condición existencial del ente finito es su dependencia ontológica; la creaturidad no es, decíamos, una denominación extrínseca ni un accidente, constituye al ente creado como actualidad y respectividad. Es una acción no recibida en un sujeto paciente, como término extrínseco, sino sin sujeto ni materia («ex nihilo») y sin sucesión o mutación, por no tener sujeto material. Ser creatura parece una acción, no recibida en sujeto paciente, pero transeúnte; o, mejor dicho, ser el sujeto cuya dependencia del origen es esa acción. Mas la acción no se sustantiva —eso no podría ser sin perder su actualidad causal—, aunque su término sea sustancia. La acción creativa se distingue de la sustancia como *modo* de ella, el modo de dependencia: *referencia* al Creador. Esta es una doctrina característicamente suarista, que contrasta con el tomismo y con el nominalismo. Y es otra manera de entender la distinción real entre el acto creador y la creatura.

La creaturidad como dependencia

Creaturidad es depender. ¿Qué significa esa dependencia, para el ser creado? La solución tomista dice que «la creación, en cuanto acción, no es algo en la criatura»³⁷ y la nominalista (Ockham, Gregorio) afirma que la creación es «la

37 Cf. 20, IV, 2. Santo Tomás de Aquino: *S. Th.*, I, q. 45, a. 3, c. y ad 3.

criatura misma»³⁸; Suárez asienta que «la creación es algo en la cosa creada, no realmente distinto de ella como entidad accidental, sino *ex natura rei* como un modo de ella»³⁹.

Lo primero que se debe afirmar es «que la dependencia de la criatura con respecto a Dios es algo que existe real e intrínsecamente en la criatura». Nadie lo niega. La dificultad está en saber si esa dependencia y la criatura se distinguen realmente. En todo caso, «la dependencia no es más que la emanación pasiva o creación»⁴⁰.

Después de la Distancia infinita entre el Incausado y la criatura, que es la primera y máxima distinción real, se halla en el ente creado otra distinción real, consecuencia de aquélla: la criatura y su dependencia creatural. Y no es distinción de razón: «Afirmo en segundo lugar: esta dependencia con respecto al Creador no es totalmente idéntica a la criatura que es término de esa dependencia o creación, sino que es algo en ella, realmente distinto de la misma»⁴¹.

Lo prueba porque toda acción es distinta de su término. Además, la dependencia puede cambiar permaneciendo idéntica la cosa producida; luego hay distinción. Remite aquí el Eximio a la noción de distinción: «La consecuencia se funda en el principio tratado arriba, en la Disp. VII, sec. 2, donde demostramos que hay un indicio cierto de distinción, ya sea real, ya al menos modal, cuando, de dos extremos reales, uno puede existir en la realidad sin el otro»⁴².

Mas, como el accidente depende de la sustancia, la pregunta continúa siendo si la sustancia puede *ser* sin una absoluta —constitutiva— dependencia de Dios. Y conviene aclarar qué sentido tiene esa distinción modal entre sustancia creada y dependencia creatural. El modo es distinto de su término, pero no existe más que en él. Luego no se trata de que el ente creado pueda subsistir sin dependencia del Creador⁴³, sino de que podría depender de «otro acto» creador, como por ejemplo mediante un milagro, sin que ello comprometiera su entidad. Así pues, la cuestión no es exactamente que una entidad creada no sea dependiente de la creación activa, sino que la criatura (como creación pasiva) puede depender de actos creadores, numéricamente distintos. Luego la dependencia ontológica (constitutivo de la finitud) o relación trascendental al Creador es modalmente, o *ex natura rei*, diversa de la misma criatura.

38 Cf. 20, IV, 6.

39 Cf. *ibid.*, 10.

40 Cf. *ibid.*, 11.

41 Cf. *ibid.*, 12.

42 Cf. *ibid.*, 12.

43 Cf. *ibid.*, 13

Podría expresarse con otras palabras: a diferencia de Tomás de Aquino, para Suárez esa relación trascendental (la dependencia entitativa) es «de» la entidad creada, aunque no sea el mismo ente creado. Pero, por eso mismo, no es un accidente, sino un modo: sea uno u otro, algún acto creador debe estar manteniendo la creatura en el ser, pues no se distingue realmente creación pasiva (ente creado) de conservación en el ser.

Esta dimensión ontológica del modo, como algo intermedio entre lo trascendental, el ser, y lo predicamental (*qué ser*), es muy característica de las metafísicas de la época. En Suárez, el modo por excelencia parece ser este: la creaturidad o dependencia del Origen. Comparado con las categorías, es trascendental; pero, comparado con el ser, carece de carácter absoluto, es relativo al ente que modifica y a la Potencia divina: sólo el Poder de Dios podría separar el modo de su sujeto, pero ni siquiera Éste podría hacer que el modo subsistiera, como entidad absoluta. Por eso, el modo no es el ente o la existencia, sino «del ente» y su trascendental relación a la Causa primera; y sólo un milagro podría hacer que «este ente» no existiera con su dependencia creatural. Y ni siquiera un milagro puede hacer que, suspendida una acción y dependencia, el ente siga siendo, sino porque otra acción, una nueva acción, viene a sustentarle en la existencia que tenía.

Sólo por esta razón —por esta vinculación necesaria con la entidad finita— se comprende que Suárez se niegue a admitir la posibilidad de que la creación activa sea acción inmanente de Dios. Al contrario, debe ser transitiva, pues no cabe criatura sin dependencia; aunque la criatura sea concebible con una dependencia u otra (numéricamente distintas). Y, así, continúa Suárez: «Afirmo en tercer lugar: esta dependencia que se da en la criatura no es una cosa absolutamente distinta en la realidad del término de la creación, ni es la sola relación resultante del término de la creación, sino un modo distinto *ex natura rei* del término mismo»⁴⁴. El acto creador no está en Dios (tomismo), ni en sí mismo (nominalismo); está en la creatura y es su dependencia creatural. Por eso, ser creatura es activo llegar a ser (*fieri*); lo llegado a ser es creación pasiva como ente realmente distinto del Creador y es creación activa, como acción: «En cuarto lugar afirmo: esta dependencia no posee la verdadera razón de mutación, pero tiene la genuina razón de vía o producción de la criatura, y en este sentido se llama creación pasiva; posee también la verdadera razón de emanación a partir de Dios y, en cuanto procede de Él, puede llamarse verdadera y propiamente acción del mismo Dios, formalmente transeúnte, con la que produce a la criatura»⁴⁵.

44 Cf. *ibid.*, 15.

45 Cf. *ibid.*, 17.

El ente creado es ente en acto, y la actualidad es su constitutivo primero, porque la creaturidad o dependencia creatural lo sostiene en la existencia: «A esta dependencia de la criatura, en cuanto dice relación a la potencia divina de la que procede, le conviene la razón propia de acción o creación activa»⁴⁶.

En suma, la dependencia del ente creado es acción «ad extra»⁴⁷. Para entenderlo así, la dificultad reside en el hecho de que se concibe físicamente la acción; entonces el agente debe ser movido para mover y la acción lo completa. Sin embargo, Dios no es causa física, luego su Potencia activa hace ser en acto a otro, no a sí misma. Esto es verdad para toda potencia activa, su ejercicio no la completa a ella misma, sino que otorga la existencia a otro⁴⁸. Ahora bien, Dios conoce y quiere, ambas operaciones inmanentes son imprescindibles, pero ninguna de ellas es la creación activa: quien crea es su Potencia Ejecutiva. Suárez permanece equidistante del voluntarismo y del intelectualismo⁴⁹.

Santo Tomás de Aquino sostuvo que la creación en la creatura no puede ser más que una relación al Creador, porque crear es producir el ser sin transformar algo anterior. En efecto, no habiendo un movimiento o transformación al que se reduzca la acción, ésta sólo puede ser relación⁵⁰. A ello responde Suárez concediendo que la creación no es una mutación; pero niega la consecuencia, que no sea una acción. ¿Por qué? He aquí su tesis: «Ya que la acción tiene mayor extensión que la mutación»⁵¹. Tocamos aquí una de las aplicaciones de la específica doctrina suareciana del acto y la potencia que, inspirada en la acción inmanente, rechaza el principio: *Todo lo que se mueve, es movido por otro*. La noción suarista de inmanencia es la espontaneidad de una potencia activa para emanar su acto. Por otra parte, el movimiento es «el acto del móvil», mientras que la acción, como tal, tiene un sentido más amplio: «por ello, aun cuando se elimine la razón de movimiento o de mutación, puede permanecer la sustancia del flujo o de la dependencia, que baste para la razón de acción»⁵². Ahora, si nos preguntamos cuál es la diferencia entre santo Tomás y Suárez, en este punto, la respuesta parece obvia: el primero entiende la acción como un predicamento,

46 Cf. *ibid.*, 20.

47 «Dicimus dependentiam creaturae, ut est quidam fluxus a Deo, habere veram rationem actionis transeuntis» (20, IV, 21).

48 «Quia nulla potentia activa ut sic recipit complementum seu actualitatem ex actione, sed solum exercet suam actualitatem; hoc autem exercere non est se actuare, sed aliud in actum reducere» (20, IV, 21).

49 «Quia potentia activa Dei ad extra, formaliter loquendo, non est intellectus neque voluntas, sed potentia executiva ratione ab eis distincta» (20, IV, 23).

50 «Substracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio» (*S. Th.*, I, q. 45, a. 3, c.).

51 Cf. *ibid.*, 24.

52 Cf. *ibid.*

el segundo la eleva a un rango trascendental; para Tomás, la acción se vincula inseparablemente con el cambio, y éste con el paso de la potencia al acto de un ente que no puede ser a la vez y en el mismo sentido en acto y potencia; para Suárez, la acción se vincula esencialmente con la eficiencia de la causa eficiente (ejecutiva), que se predica analógicamente de Dios y de las criaturas, por lo que promover un cambio físico es accidental, para la acción en cuanto tal. Por eso, la relación resultante de una acción, si es predicamental, no es concomitante al cambio, sino posterior; mientras que, si es relación trascendental, es la misma emanación del efecto a partir de su principio. En este caso —y sólo en este caso— es verdad que la relación pertenece a la razón de acción; ahora, no se sigue que, no habiendo cambio, sólo haya relación predicamental: al contrario, puesto que tal relación trascendental expresa la dependencia del efecto a su principio, puede existir sin sujeto (materia) y sin mutación. La posición es para Suárez tan importante (afecta al orden trascendental, a lo que deba entenderse por Metafísica y por Filosofía natural, afecta a las tesis centrales de la Filosofía primera) que declara «increíble» que santo Tomás no la viera como él: «Todas estas cosas parecen tan evidentes que apenas resulta creíble que santo Tomás emplease aquella razón para concluir que la creación es únicamente una relación predicamental resultante en la criatura hecha»⁵³.

«La creación es una acción formalmente transeúnte, no porque pase de un sujeto a otro..., sino porque efectivamente sale del agente y se encuentra en el término, por lo cual se dice que pasa a él»⁵⁴. ¿En qué predicamento se sitúa la creación? No es accidente, sino modo sustancial; en efecto, Aristóteles no colocaba el movimiento en ningún predicamento, sino que lo reduce al de su término; si esto se entiende del movimiento de forma precisiva, esto es, en cuanto que es vía hacia su término, entonces se compara a él como lo imperfecto a lo perfecto: «Consiguientemente, la creación pasiva, en cuanto es vía hacia el término sustancial, queda reducida al predicamento de la sustancia; pero no tiene razón de pasión, por no hallarse en un sujeto. Por eso, en la medida en que ese *fieri* se concibe como naturalmente anterior a su término, hay que conceder que no se da en un sujeto, sino que se concibe como en sí mismo, lo cual no es inconveniente, antes al contrario, más bien es una singular excelencia y modo de dependencia de la criatura. Pero en el mismo instante de tiempo en que es producida, se encuentra, por una unión íntima y cierta identidad, en el término mismo, no como en su sujeto, sino según la relación especial y propia por la que la vía se refiere al término; en ella no se requiere prioridad natural por parte del término, ya que no exige una verdadera causalidad, sino una simple terminación»⁵⁵.

53 Cf. *ibid.*

54 Cf. *ibid.*, 25.

55 Cf. *ibid.*, 27.

La dependencia creativa, como *fieri* es causa o inicio del ser, y como conservación es la duración o existencia del ente creado. Pues bien, ese existir creado es acción:

«Por eso puede decirse consecuentemente que dicha dependencia creativa, en cuanto tiene razón de acción, no es una acción accidental, cual es la que necesita de sujeto, sino que es una acción sustancial [sed esse actionem substantialem] y, por tanto, no se coloca en el predicamento acción, sino que se reduce al predicamento sustancia»⁵⁶.

Suárez pone la creación pasiva como modo sustancial. Pero la creación en sentido activo —la acción creativa—, es o modo de la sustancia, o acción propiamente dicha, que se parece al accidente en no tener ser absoluto, pero difiere de él porque no inhiere en un sujeto. En ambos casos, la acción «procede de Dios», pero no es «algo en Dios».

Si la acción es la causalidad en acto, y la creatura es acción divina *ad extra*, entonces la entidad creada en acto es acción. Hay identidad de causación en acto (acción) y ente existente. Por lo mismo que las creaturas no son Dios, sino externas a Él, la acción creadora no se añade a Dios ni sale de Él, sino que está en la creatura: «La acción en cuanto tal no es un verdadero complemento de la potencia activa, o si esto se atribuye a algunas en sentido amplio, no pertenece, sin embargo, a la razón de acción en cuanto tal»⁵⁷.

No obstante, Suárez se opone con no menor firmeza a la tesis nominalista, que la esencia de la criatura «es» la dependencia de Dios. Es absurdo que la dependencia sea el ser creado, porque *no se da acción para la acción*, ni cabe acción sin término: «a la razón de acción en cuanto tal le corresponde poseer un término»⁵⁸. No hay acción sin término, «en consecuencia, en el concepto esencial y completo de acción se incluye la referencia trascendental a dicho término»⁵⁹; pues la acción es la causalidad eficiente, y no hay producción sin término. Si la hubiera debería ser acción inmanente, pero serían operaciones inmutables⁶⁰. Además, la acción como tal no significa forma, sino dependencia⁶¹. Ahora, ¿no será el caso que la dependencia, al depender por sí misma, no necesite de un término dependiente? La respuesta es negativa: no hay una entidad, ni siquiera un modo,

56 Cf. *ibid.*, 28.

57 Cf. *ibid.*, 30.

58 48, II, 8.

59 48, II, 16.

60 «Tertio, si quae essent actiones sine termino, maxime immanentes: sed hae non... Tum etiam quia si actus immanens esset pura actio, esset immutabilis et invariabilis nec posset fieri nisi a tale agente, quod ostendimus non esse verum de toto actu immanente» (48, II, 17).

61 «nam actio ut actio non dicit formam quae habeat propriam entitatem, sed modum alicuius formae vel entitatis, nimirum dependentiam eius ab agente...» (48, II, 18).

por simple que sea, capaz de existir sólo «propter seipsam tantum aut primario, id est, ut aliquo modo participet suum quasi effectum vel denominationem». Con otras palabras: una dependencia que no fuera «de algo», sino dependencia por sí misma (acción y sólo acción), sería un ser «a se». Tenemos aquí pensada, *ante litteram*, la sustancia espinozista y la voluntad nietzscheana. Lo que Suárez rechaza explícitamente es el «quod per se concipitur», y en esto sigue a Tomás de Aquino. Una «sospecha» del immanentismo, en sentido moderno, está presente aquí. La acción como tal y de suyo, puede ser pura⁶²; pues Dios es acto puro, como Incausado y *Esse subsistens*; y lo ilustra con el ejemplo de la inmanencia del pensar humano: lo primero inteligible o lo primero amable no pueden ser el mismo entender o el querer humanos, sino algún objeto. Si no fueran esencialmente referidos a un objeto, serían «a se», el acto puro⁶³.

Así sucede con la cantidad que, aunque sea cuanta por sí misma, no subsiste por sí, sino que se ordena a algo, a lo que cuantifica, es decir, la sustancia. Y una relación no se refiere a otra por una nueva relación, sino por sí; pero no por ello existe para referirse por sí a otra, sino que ha de haber algo que refiera a su término. Concluye que no hay ni puede haber acción sustantiva⁶⁴; toda acción tiene término, lo que equivale a: *toda acción es finita*⁶⁵. El infinito no se avista desde la acción, sino desde la potestad autosuficiente.

Acto puro e infinitud divina

Paradójicamente, sustantivar la acción, es decir, la dependencia, sería hacerla independiente en términos de aseidad: literalmente *Causa sui*. A la inversa, la razón por la que toda acción debe tener un término es que, no siendo Dios mismo, o acto *a se*, es vía a un término y modo suyo de dependencia⁶⁶; en cambio, el Acto puro es aseidad o Independencia.

62 «non esse verum de toto actu immanente, etiamsi de actione ut sic verificari possit» (48, II, 17).

63 «Nam intellectio et volitio, quia est actus per se tendens in obiectum, non potest sistere (ut ita dicam) in se, quomodo dixit *D. Thom.*, I-II, q. 1, a. 1, ad 2, impossibile esse ut primum amabile sit ipse amor aut primum visibile ipsa visio, quia omnis visio est alicuius obiecti visibilis; unde, licet unus actus immanens possit versari circa alium ut obiectum, non tamen circa se; et licet fortasse idem actus intellectus et voluntatis aliquo modo reflectatur in sese, non tamen potest ita in se sistere, quin in aliquod obiectum directe tendat» (48, II, 18).

64 «Sic ergo, licet dependentia seipsa tendat et actio seipsa fiat, non potest dari dependentia quae in hoc tantum sistat, ut ipsa pendeat, neque actio quae in hoc tantum sistat, ut actio ipsa fiat, quia tota necessitas actionis et productionis est ut per eam aliud fiat» (48, II, 18).

65 Prolonguemos a Suárez. Si toda acción es finita, el Infinito no es acción. Pero «acción» es trascendental como equivalente de «causa» y «ente creado»; luego Dios no es causa ni efecto, sino el Incausado (*a se*).

Referido a la vieja polémica de esencia y existencia, es obvio que se halla en Suárez «otra» manera de pensar la finitud del ente creado, en razón de su esencial dependencia de la Causa primera. Y, como su manera de pensar la doctrina aristotélica del acto y la potencia no es neoplatónica, no puede aceptar la «composición real» en toda la latitud del ente, basada en la distinción de ente en potencia y ente en acto: eso sería, para él, conceder una exagerada realidad a la esencia ideal o «posible», una suerte de platonismo. Sin embargo, será bueno notar que Suárez entendía la prioridad del acto de una forma muy semejante a sus contemporáneos tomistas: prioridad de la acción. Ahora ¿significa eso que el acto puro que es Dios sea acción sin límite? Pero una «acción pura» no es causa ni efecto. Es algo totalmente diverso. Acto puro solamente puede significar «actualidad sin dependencia» (aseidad). Y es una noción negativa⁶⁷. La infinita perfección divina se expresa en las nociones de «aseidad», Acto puro o Ser Incausado, aclara Suárez, con una negación: «mediante la cual explicamos la perfección positiva y simple de un ente que de tal manera implica en Sí y en su propia Esencia la existencia misma que no la recibe de ningún otro, perfección que no posee el ente que no tiene el ser si no es recibiendo de otro» (28, I, 7).

Cuando Suárez diga que el ente finito se limita por su misma entidad, habrá que entenderlo de esta manera: que ente finito es un término de dependencia causal. Esencia y existencia sólo se distinguen por la razón, pero la entidad y su causa se distinguen *ex natura rei*.

Creaturidad como relación trascendental

La creatura podría ser mantenida en la existencia por una acción divina «ad extra» distinta de aquella que en efecto la está manteniendo; de ahí que se diga que el término podría subsistir sin la dependencia actual. No a la inversa: la acción o dependencia creativa no puede depender por otra acción, se iría al infinito estérilmente. Luego la acción creadora es un modo de la criatura: no podría darse separada de ella ni *de Potentia absoluta*.

66 «Actionem essentialiter includere transcendentalem ordinem ad suum terminum, quia natura sua non est ad aliud instituta nisi ut in illum tendat eumque in rerum natura constituat. Quod etiam probari potest ex generali ratione modi; nam omnis modus dicit transcendentalem habitudinem ad id cuius est modus; sed actio non est nisi quidam modus ipsius termini, illum constituens dependentem a sua causa; ergo intrinsece includit praedictam habitudinem ad illum» (48, II, 19).

67 Dios es Acto puro *porque* es Incausado: «cum ergo a Primo Ente, quod per sese et essentialiter tale est in actu secundum omnem perfectionem suam, longe absit omnis causalitas effectiva circa Ipsum, necesse est Ipsum etiam carere omni potentia passiva et consequenter esse purum actum» (28, I, 16).

La acción creadora no es, pues, un accidente de la sustancia creada, y esta es una corrección a Tomás de Aquino. Tampoco es acción inmanente del Creador, sino acción «ad extra»; lo cual es otra corrección a Tomás de Aquino. Ambas correcciones son importantes. En efecto, si la acción está «fuera» del Agente Increado, entonces es la misma criatura en tanto que depende de Dios y remite a Él. Esto es, y sobre todo esto, lo que llama Suárez *relatio transcendentalis*. El término se halla en muchos autores escolásticos pero, con este sentido, es un concepto suarista. Es, en realidad, el concepto suarista de creación y de causalidad: creación pasiva, acción o causalidad. Estos tres conceptos llevan en su seno esa relación esencial a Dios que es la creaturidad, o el «ser ab alio».

De todo lo anterior deduce Suárez la consecuencia implacable: «Toda acción transeúnte es acción del mismo Dios» porque o es la acción creadora o una acción creada; es decir, una sustancia o un accidente predicamental. Si la entidad creada es acción (dependencia) del Creador, se comprende que la acción creada dependa por sí misma del Creador tanto como de la criatura que la ejerce. Se trata ahora del Concurso simultáneo, tesis teológica específicamente suarista, y elemento germinal de su Filosofía primera. Porque, como concluye el mismo texto, «no se da acción para la acción»⁶⁸.

La acción no es término de acción, es sólo vía al término, sólo procedencia, llegar a ser del término y dependencia de su Origen. La acción sólo es sinónimo de causalidad, o causa en acto, y de dependencia en la existencia. No es el agente, no está en él ni es, de ninguna manera, algo del agente. La acción sólo es la dependencia del efecto con respecto al agente; luego es pura respectividad. Quien haya entendido lo que esto significa, cuando el Agente es Dios, se dará cuenta de que la existencia creada es incompatible con cualquier manera de poner a Dios como estricta «causa de» la criatura. La criatura no preexiste en Dios como idea, ni como acción inmanente, ni de ninguna manera: la criatura existe en sí misma y es causación causada u originada por Dios. La exigencia de que el efecto sea algo a la vez *nuevo* y *exterior* a la causa, pero que *sale de ella*, hace imposible concebir la creación como efectuación o efecto. Ninguna criatura, ningún aspecto de ninguna de ellas, «sale de» Dios. Son puestas por Él, como novedad y exterioridad, ante Él —si se quiere decir así—, pero no «de Él»: no hay salir, ni provenir, ni degradación del Ser divino en el ente creado. El ente creado aparece como novedad radical en su existencia y él

68 «Toda acción transeúnte es acción del mismo Dios; porque si procede de la criatura, proviene de Dios por el concurso general, de suerte que una idéntica acción indivisible es de la criatura y de Dios. De ahí resulta que no sólo toda acción transeúnte del agente creado es asimismo transeúnte con respecto al Increado, ya que fluye fuera de ambos, sino también que toda acción inmanente del agente creado es transeúnte con respecto a Dios, puesto que, en cuanto procede de Dios, sale fuera de Él (...) Finalmente, porque no se da acción para la acción» (20, IV, 29).

mismo es la causalidad divina «ad extra», la creación, porque remite a Dios, esto es, porque el ser real lleva una evidente similitud a Dios.

La condición existencial de la creatura es depender, pero con dependencia esencial o «per se»⁶⁹, porque el ser creado es lo más distinto de Dios⁷⁰; ahora bien, Dios es conocido por nosotros primera y formalísimamente por el atributo de la Independencia⁷¹; luego, correlativamente, lo específico de la creaturidad como existencia es el existir dependiendo, y estas dos maneras de existir equivalen a la primera y básica división del ente en finito e Infinito, o bien en dependiente y Absoluto⁷². En suma, el existir de la creatura es propio de ella, distinto del divino y totalmente dependiente de Él; de ahí que el existir creatural, el ente creado actual, deba ser conservado en la existencia, mientras dura, y en el obrar mientras obra. De ahí, también, que Suárez ponga el Concurso y la Conservación como aspectos de la creación, no como acciones distintas o añadidas a aquella⁷³. Todavía más, el durar sucesivo o el perdurar es la manera de existir de la creatura, la duración y la existencia creadas son lo mismo; y en el fondo es por eso por lo que Suárez se opone a la hipótesis de una creación desde la eternidad: supondría el individuo producido y durando, a la vez, desde la eternidad. Y eso no tiene sentido. El primer individuo producido engendra, pues la especie se produce sólo con el individuo y en él; además, un individuo creado es sucesivo y, por lo tanto, no puede ser eterno⁷⁴.

La existencia creada es dependiente y sucesiva, perdura, pues, como conservada; y el mismo razonamiento se aplica a su obrar. En suma, la dependencia esencial no se dice del ente creado (abstracción hecha del existir actual) sino del ente actual, existente, el cual depende como existente y en cuanto tal, en su duración, conservación y operaciones.

69 «Et quidem... distinguendi sunt illi duo termini, 'dependere per se' vel 'essentialiter'; non enim sunt aequivalentes, sed magis est dependere essentialiter quam per se; ut enim effectus per se pendeat a causa, satis est quod vere ac proprie ab illa suum esse recipiat, quia RECIPERE ESSE ET DEPENDERE FERRE IDEM SUNT. At vero pendere essentialiter addit quod EFFECTUS EX INTRINSECA SUA NATURA ET ESSENTIA POSTULET INFLUXUM TALIS CAUSAE, ITA UT SINE ILLO ESSE NON POSSIT; quod satis probatur ex significatione illius vocis, 'essentialis dependentia'» (26, V, 6).

70 «Dependere autem efficienter est recipere ab alio suum esse distinctum ab eo quod est in causa; ...» (29, I, 27).

71 «PRIMUM AUTEM EX ILLIS ATTRIBUTIS ET MAXIME ESSENTIALE EST illud quod hactenus demonstravimus, scilicet ESSE A SE ET SINE EFFICIENTIA AB ALIO, et caetera omnia in tantum fere demonstrari possunt, in quantum cum hoc connexionem habent, ut videbimus» (29, I, 41).

72 «Poseer el ser por sí mismo o únicamente por otro son diferencias o modos del ente con distinción mayor que la genérica; ...» (29, I, 33).

73 «Trataremos, por tanto de la eficiencia de este primer ente sobre los demás y de la dependencia de éstos con respecto a Él. Esa dependencia puede ser o considerarse de tres modos, a saber, en la producción, en la conservación y en la operación; ...» (Disp. 20, *Prooemium*).

74 Cf. 29, I, 35 ss.

2. LA PARTICIPACIÓN Y EL ENTE POR PARTICIPACIÓN

Por abstracción o precisión mental (cf. 31, VI, 15), podemos formarnos una idea de esencia, prescindida del existir actual⁷⁵, como si la consideráramos antes de ser creada por Dios; hablamos entonces de la esencia real en cuanto es una esencia posible, por oposición a los imposibles, que son sólo entes de razón, como las ficciones lógicas o las quimeras (cf. 31, II, 2 y 10). Pues bien, si la esencia es «eso» y solamente eso, cabe dos maneras de considerarla. Será un ente en potencia objetiva o en potencia pasiva (o subjetiva).

Si es en potencia objetiva, quiere decir que, de suyo, lo único que le compete es la «objetividad»: una condición lógica que rige tanto para Dios Creador como para una inteligencia creada, esto es, la incontradictoriedad de todo lo creado o creable. Incontradictoriedad lógica y nada más. Por tanto, de suyo, nada (cf. 31, I, 13; y otros lugares). La insistencia con que Suárez repite que la potencia objetiva, de suyo, no es nada, se debe al hecho de que la esencia «creable», posible en la Ciencia divina de visión, no es posible como negación formal de lo imposible; la esencia posible es más que la potencia objetiva.

En verdad, la esencia real debe ser posible, como objetividad y no repugnancia formal; pero esta incontradictoriedad es una condición negativa, insuficiente para explicar la «realidad»⁷⁶. La esencia creable o posible es real por la Potencia activa —el sentido más intenso de ser como acto—, esto es, por la Potencia Ejecutiva del Creador. No se trata de algo más o menos posible, o posible en atención a otros composites (*secundum quid*), sino posible en lo absoluto. En absoluto, algo es posible por la potencia activa, pero no por la sola potencia pasiva (cf. 20, I, 11). En la *Metafísica* de Suárez, hablar de posibles supone la previa demostración de la existencia de Dios, único e infinito en Poder, Creador de todas las cosas, que otorga el ser con conocimiento y libertad. Para hablar con tino del ente posible (*creabilis*) es imprescindible referirse a la causalidad ejemplar o, lo que es lo mismo, a las *ideas* y a la Ciencia divina. Esto es así porque la real posibilidad de la creatura está en el Querer divino

75 «Quia natura existens et possibilis non sunt alia et alia; sed eadem in diversis statibus considerata» (6, IX, 10). «Probatur, quia haec est vis intellectus, ut praescindat et abstrahat ea quae in re non sunt actu distincta aut praecisa... Et confirmari hoc potest ex his quae supra diximus de conceptu obiectivo entis, quomodo praecisus sit per intellectum et secundum rem indistinctus ab omnibus inferioribus entibus...» (*ibid.*, 11).

76 «conviene establecer una distinción en el vocablo o denominación 'posible'; porque en un sentido se toma negativamente, en cuanto es lo mismo que no contradictorio; en otro sentido se considera positivamente, como aquello que puede ser o hacerse, y en este sentido expresa denominación de alguna potencia, ya sea activa, ya pasiva» (20, I, 9). Añade que la creación requiere ambas: incontradictoriedad y Potencia activa.

y en su libérrimo decreto instituyente —pero de ninguna manera en condiciones lógico-formales de objetos ideales, que tendrían una entidad menor, pero anterior. Si hubiera posibles anteriores al decreto creador, la división del ente en Creador y creado sería una subdivisión del ente en común. Lo cual es repetidamente negado por Suárez e incompatible con su doctrina de la analogía; sencillamente porque el ente en cuanto ente no es más real que los géneros y las especies, en calidad de entidades lógicas.

La segunda opinión toma la esencia como potencia pasiva o receptiva del acto de ser (*esse*). Es la opinión tomista. La creatura es ente por participación, y eso significa que no es ser, de suyo, sino porque participa de Dios, único que es el Ser por esencia⁷⁷. Sólo Dios es el Ser, los demás tienen el ser; de modo que, hablando propiamente, las criaturas no son, sino que tienen un ser por el cual (*quo*) son tal ente. Luego el ser o existencia (*esse*) se compara con la esencia como el acto con la potencia; la esencia sería así potencia pasiva o receptiva del acto de ser (*actus essendi*). Ahora bien, el acto de ser, de suyo, es *Perfectio Separata*, lo cual implica su unicidad⁷⁸ (el *Ipsum Esse* es único y todo el ser), es Dios, y tiene carácter separado o abstracto⁷⁹. De ahí que, si las criaturas no son Dios, entonces no son el ser, sino que participan del mismo. Y el ente o creatura viene entendido, por eso, como una «caída» o venida a menos del Ser que está limitado, «deprimido»⁸⁰, en la esencia.

77 «L'ens è il concreto, l'esse l'astratto. L'ens è id quod est o meglio id quod 'habet' esse e meglio ancora id quod finite participat esse (*In De Causis*, lect. 6, 47). 'Ente' in senso proprio dice la prima e fondamentale 'caduta' dell'esse, ... L'ente è ciò che è, il reale...: ma paga la sua affermazione di realtà al duro prezzo di non essere l'esse, e quindi pone l'istanza di rapportarsi all'esse per fondare di volta in volta la propria verità di essere» (Cornelio Fabro, *Partecipazione e Causalità*, pp. 214-5).

78 «L'istanza di Parmenide per l'unità dell'essere come unica garanzia della verità di essere, quasi obliata da Aristotele, ritorna in primo piano nella speculazione tomistica ed è entro questo richiamo dell'atto trascendente di esse che San Tommaso chiarifica il problema della causalità» (C. Fabro, *Partecipazione e Causalità*, p. 204).

79 «Ciò ch'esiste è il quod, l'ens, il soggetto attuale nella situazione dell'ultima individuazione, mentre l'esse è l'atto considerato in astratto il quale non esiste come tale ma in quanto è partecipato nei soggetti. Il midollo della metafisica di San Tommaso (come —in modi diversi— per Parmenide, Proclo, Spinoza, Hegel, Heidegger...) è precisamente il contrario che cioè solo l'esse (per essenza) propriamente è, mentre tutte le altre cose (entia per participationem) sono mediati dal non-essere e perciò derivati e dipendenti...» (C. Fabro, *Partecipazione e Causalità*, p. 205).

80 «Et quamvis IPSUM ESSE RECEPTUM IN ESSENTIA composita ex principiis essentialibus specificetur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius DEPRIMITUR, et DESCENDIT ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, esse se angelum, non est perfectio simpliciter. Et hoc est quod saepissime D. Tho. clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, sicut in hoc art. et in ratione secunda dicit, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens, et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur:

La objeción de Suárez a la filosofía de Tomás de Aquino —y a su mejor representante, Domingo Báñez—, se seguirá formulando mientras quepa censurar a santo Tomás el hecho de poner el constitutivo de la creaturidad en la composición y el del Creador en la simplicidad. Es al revés: por ser Increado, «a se», Dios es Simple y por ser creados son los entes compuestos⁸¹. «En asumir esta doctrina de la participación formal consiste lo platónico de la filosofía tomista. Y cabe asociar la distinción de esencia y ser con la distinción entre un ente y su esencia, como si todos los seres participaran de una común 'esencia' que fuera el ser: 'quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi' (S. Th., I, 45, 5 ad 1). Propiamente a esta asociación se debe la afirmación de que las criaturas participan del ser: 'omnia alia a Deo participant esse' (S. Th., I, 44, 1), mientras que Dios sería el ser por esencia, el ente cuya esencia es el mismo ser: 'oportet igitur quod essentia divina sit ipsum esse' (Comp. Theol., I, 11; De malo, 16, 3)»⁸². Esta es una objeción aristotélica y creacionista al platonismo, por lo que retiene del Monismo. No comprendemos qué quiere decir que una cosa es, si su ser no es ella misma, o propio y exclusivo de ella. Pues, en efecto, «no es lo mismo distinguir una esencia de su ser y distinguirla de el ser. Lo primero es el adecuado sentido de la distinción real tomista, la comprensión de la creación; lo segundo es una confusión de la distinción real con la participación formal que, en último término, oculta la creación e impide su recta comprensión. Si lo primero, en Dios hay una identidad entre su esencia y su ser, 'sua essentia est suum esse' (S. Th., I, 3, 4; I, 61, 1; I, 104, 1; etc.), y eso le distingue como Creador de todo lo creado. Si lo segundo, en Dios hay una identidad entre su esencia y el ser, o también, su esencia es ser: 'Deus est ipsum esse, per se subsistens' (S. Th., I, 44, 1; C.G., II, 52; Comp. Theol., I, 11; etc.). Pero es distinto que la esencia divina sea idéntica con su ser, y que sea el ser, el mismo ser pero subsistente. Esto segundo comporta un perjuicio para ambos extremos de la distinción real en las criaturas, porque conlleva una unidad del ser que no supera el monismo y porque supone una deficiente comprensión de la esencia»⁸³.

En suma, no se comprende qué significa participación, si el ser verdadero es separado de los entes. Si hablamos del ser de la criatura, dice Suárez, o es

ipsum tamen, eo ipso quod recipitur, DEPRIMITUR, et ut ita dixerim, IMPERFICITUR». Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria In Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, «De Deo Uno», F.E.D.A., Valencia 1934; a. 4; p. 141a.

81 Cf. 30, III, 6. Dios es Independiente, por ello es Simple y Acto puro; la composición conlleva dependencia.

82 Juan A. García González, «Sobre el ser y la creación», en *Anuario Filosófico*, Univ. de Navarra, 1996, p. 589.

83 Juan A. García González, «Sobre el ser y la creación», p. 592.

el de ella misma y no es otro (*aliud*), es decir, no hay distinción o, por el contrario, es el ser mismo (*Ipsum esse*) y es distinto, pero entonces no podemos saber cómo existe esta criatura por él. Y, todavía más, la pregunta sería pertinente de nuevo respecto del *ipsum esse*, y así siempre al infinito; en suma, ni siquiera el mismo ser separado (*ipsum esse, perfectio separata*), juzga Suárez, será más que una esencia ideal⁸⁴.

Como en otras ocasiones, Suárez conserva la terminología pero interpreta su sentido de acuerdo con lo que considera exigencias del realismo. Habla de *participación* y de *Ser por esencia*, pero excluyendo todo sentido platónico y acentuando el sentido eficiente de la universalidad. Además de la universalidad «in causando», ¿hay una auténtica universalidad «in essendo»? La respuesta del Dr. Eximio es negativa: «la universalidad no es una cosa que tenga verdadera existencia, sino que es únicamente un ente o relación de razón» —afirma—, «luego posee únicamente ser objetivo en el entendimiento; luego sólo existe cuando es actualmente producida por el entendimiento, ya que sólo entonces existe objetivamente en él; luego existe sólo en virtud del conocimiento comparativo...» (6, VI, 5). Nada es absoluto y universal, salvo la potestad activa; de modo que a mayor poder mayor eficacia; y la efectuación de todo lo que existe es obra de Quien lo puede todo. De ahí que la universalidad inteligible, aunque se puede pensar absoluta tanto «ante rem» como «in re», no exista de una ni de otra manera; entre *natura communis* e individuos no hay bastante distinción en la realidad como para fundar una relación real (cf. 6, VI, 8).

En suma, la doctrina del Eximio es que lo universal no tiene realidad «ante rem», ni «in re», sino solamente en la razón y por obra de ella: «post rem». Aunque tiene fundamento en la llamada unidad formal. Mas la unidad formal no es distinta, con distinción real, de la unidad singular o numérica y ambas son indiscernibles del ser. El ser real y la individualidad son lo mismo. Luego la universalidad es obra de la razón (*conceptio mentis*). Y pensar el ser concreto como una agregación de diferencias contrayentes a un universal transferido (de posibilidad a realidad), y puesto «extra causas», etc., es platonismo y Suárez lo rechaza en absoluto.

No hay universales separados de los entes singulares, ya que no hay entidad real más que en el existente concreto⁸⁵. En ocasiones se ha pensado en un influ-

84 «Scio quosdam thomistas [Bannes, I, q. 44, a. 1, ad 4] negare actum essendi, quo essentia creata existit, esse suum esse. Sed non video quo sensu possit esse verum, loquendo de suo esse, solum quoad identitatem seu indistinctionem; nam, si non est suum esse, ergo habet esse a se distinctum, et tunc de illo oportebit inquirere an sit suum esse. Nam, si ita est, cur non idem dicitur de primo actu essendi? Si vero non est, procedetur ulterius in infinitum» (31, VI, 12).

85 «Quae ratio concludit etiam de potentia absoluta intelligi non posse ut realis entitas, prout in re ipsa existit, singularis et individua non sit, quia implicat contradictionem esse entitatem et

jo mayor o menor del Nominalismo en Suárez, porque identifica ente real y ente singular, ser y singularidad. Mas aunque los grandes doctores escolásticos hablen un lenguaje similar no por ello dicen lo mismo. El singular nominalista es una categoría lógica y voluntarista⁸⁶: el residuo empírico de una razón que tiene por objeto lo ideal, cuando ideal es algo que la mente urde con su inventiva (*ens fictum*). En cambio, el singular de la tradición aristotélica es actualidad de lo posible: lo actual por haber llegado a ser, por haber sido actualizado. Y por eso es siempre verdad que lo actual es posible: «Quia natura existens et possibilis non sunt alia et alia; sed eadem in diversis statibus considerata»⁸⁷. Así, pues, mientras el singular nominalista es empírico e irracional, el singular suarista es el ente real. Tanto si existe actualmente, como si es una esencia ordenada a la existencia, el ente creado es un singular. Esa singularidad (la *unitas* de las Disp. 4, 5 y 6) es la relación trascendental que une entidad y existencia, el término y la acción (cf. 48, II, 19); de modo que sólo es o existe lo singular⁸⁸. O, a la inversa, no hay esencia real que no sea singular y existente. Y esto no es una «decisión» que haya tomado en algún momento Suárez, para elaborar un «discurso» intermedio entre el hiperrealismo escotista y el empirismo nominalista; era poner en palabras una comprobación, una verdad primera: la creatura es ente por participación; porque es causada, existe⁸⁹. Es esencial para la criatura existir, arguye Suárez, igual que lo blanco exige la blancura, el ente creado exige la existencia: hay mismidad⁹⁰. Si la esencia no existe, no hay causalidad en acto. La negativa a la llamada distinción real de esencia y existencia, en Suárez, equivale a la evidencia que la creatura existe de suyo, de verdad, y no es una caída del Ser, sino un auténtico ser, en sentido pleno y, por lo tanto, primero⁹¹. Se dice

esse divisibilem in plures entitates, quae sint tales qualis ipsa est. (...) Et haec ratio etiam convincit universalia non posse esse a singularibus separata, ...» (5, I, 5).

86 «Para un nominalista la posibilidad es lo pensado, y la realidad lo no pensado. Lo pensado es lo posible, sin más. Correlativamente, no hay posibilidad real; lo real es empírico, no posible. La *dynamis katà physin* de Aristóteles es excluida» (L. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Pamplona 1993, p. 24).

87 6, IX, 10. Es el tema de las Disp. 18, 19 y 22, sobre las causas eficientes y libres y su concurrencia.

88 «Quia omnis entitas in rebus existens necessario esse debet seipsa singularis et individua: primo, quia ut sic intelligitur esse extra causas suas et habere actualitatem realem et existentiam; ergo ut sic intelligitur singularis, quia nihil potest terminare actionem causarum vel capax esse existentiae, nisi quod singulare sit» (5, II, 12).

89 «Quia res producitur, est» (48, II, 19).

90 «...revera creatura essentialiter petit actu existere, ut sit creatura. Atque in hoc sensu, sicut albedo est de essentia albi ut album est, ita existentia est de essentia creaturae ut res actu creata est; nam aequae vel magis formaliter illam constituit quam albedo album. (...)» (31, VI, 24).

91 «Quamvis essentiae creaturarum abstrahi possint ab esse, non tamen ab ordine ad esse, sino quo intelligi non potest vera et realis essentia; ...» (1, IV, 22).

que es por analogía con Dios, pero no impropriamente: «in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens» (28, III, 11).

La analogía del ente, en la escuela tomista, se entiende de proporcionalidad, o mezcla de atribución y proporción; es lógico que así sea, dada la noción de ser, como una plenitud que sólo está entera en Dios e incompleta en las criaturas: «El fundamento puede estar en que entre Dios y la criatura se da verdaderamente en la razón de ser cierta proporción de dos relaciones; porque, igual que Dios se compara con su ser, del mismo modo a su manera se compara la criatura con el suyo» (28, III, 10). De ese modo, la relación entre Dios y Su Ser es de Identidad perfecta; en cambio, en la criatura de inidentidad. La llamada distinción real significa, entonces, no ya la complejidad entitativa que conlleva la creaturidad (cosa que también Suárez afirma como hemos explicado), sino el carácter impropio de ser del ente creado. Por creado, el ente finito casi no es. He aquí la huella platónica. En cambio, Suárez ve la creación como una plenitud y un cumplimiento, no como una disminución; por eso protesta: «la criatura es ente en absoluto por razón de su ser sin que intervenga la consideración de tal proporcionalidad» (28, III, 11). Es decir, la criatura existe por su ser, no por el de Dios: «puesto que, debido a él, existe fuera de la nada y posee algo de actualidad; el nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada; más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado» (*ibid.*).

Dios es ente en concreto y las criaturas también. Ahora, el nombre de ente significa perfección absoluta, mientras que nuestro modo de concebir lo perfecto y simple es complejo, y se disocia así lo significado del modo de significarlo. El modo humano de significar la perfección de ser conjuga abstracto y concreto, trata el ser como un abstracto que se predica de un sujeto que, al concretarlo, lo limita; y así se dice «ente» como un concreto de sujeto y predicado: «et significat habens esse, ac si aliquo modo distinguatur habens ab ipso esse et per quamdam illius participationem sit ens» (28, III, 13). Ahora bien, esa manera de significar conviene más a la criatura que al Creador; por eso se usó decir que Dios más bien era el mismo Ser que un ente («Deum potius esse ipsum esse quam ens»).

Descartemos, antes de nada, una confusión: la forma de significar es lógica, lo significado no. Y el pensamiento se autotrasciende: conoce su limitación, que está en el conocer objetivo o conceptual, que no debe atribuirse a lo conocido. Cuando decimos que lo significado es perfecto en lo absoluto, aunque no lo sea nuestra manera de designarlo, estamos pensando más allá de nuestro límite conceptual u objetivador. Que pensamos así es un hecho, antes de que una Teoría del conocimiento lo explique; y el hecho está reflejado en la doctri-

na clásica de la analogía, a propósito de los Nombres de Dios, que santo Tomás tematiza a partir del Pseudo-Dionisio. Era una adquisición sapiencial consolidada, que Suárez recoge como tradición. En conclusión, si discernimos entre la perfección absoluta y la expresión inadecuada de ella; entonces no las refundiremos en una sola cosa, como haría el univocismo que pusiera un ser abstracto y real, a la vez, anterior a Dios y a las creaturas, y del cual Dios y los entes tomaran parte, como determinaciones de una generalidad: «nada puede idearse anterior a Dios y a la criatura, de tal suerte que Dios y la criatura sean llamados entes por relación con ello» (28, III, 12). Y, como el ser no se atribuye como una proporción, entonces el ser de la criatura se atribuye a Dios, y no al revés. Lo que significa que toda perfección está en Él con la máxima propiedad, y de Él dimana o procede por creación a las cosas.

Se da así la paradoja que la palabra «ente» conviene a la criatura antes que al Creador, si atendemos a la manera de significar, porque expresa algo absoluto y simple mediante nombres concretos y locuciones complejas (*habens esse; id quod finite participat esse*); por el contrario, si nos fijamos no ya en la manera de significar, sino en la realidad significada, que el ser es perfección en absoluto, entonces se debe decir en justicia lo contrario: el ser conviene a Dios con prioridad, sin ningún orden a la criatura. Eso significa la locución del Éxodo: Yo soy Quien soy, o bien, como expresa en griego la traducción de los LXX: «Ego sum ipsum ens». Hay que entenderlo como enseña Dionisio: Dios es Absoluto, sin término ni dependencia, detenta la perfección de ser en absoluto y no relativa ni dependientemente (cf. 28, III, 13).

Pero, si la perfección de ser está intrínsecamente tanto en la criatura como en Dios, aunque en Éste esté absoluta y en aquélla relativa o dependientemente, entonces la atribución del ser a las creaturas no conlleva metáfora, es propia y no impropia, o, lo que es igual, el ente creado no se define por el Ser divino, porque tiene su ser propio. Y si nuestra mente puede formar un concepto del ente, es porque con prioridad Dios es y las creaturas son; de ahí que podamos pensar el ser en un sólo concepto común: «por ser los analogados tales propia e intrínsecamente y por convenir realmente en tal razón concreta, la cual puede nuestra mente concebir de modo abstracto o preciso en un solo concepto común a todos» (28, III, 14). Ya se comprende que este concepto de ser no tiene ninguna prioridad, no es ni puede ser fundante de nada y que sólo se da como un medio del que nos valemos para razonar. El concepto de ser no es un ente, sino un *medio* de nuestro conocimiento de Dios a partir de las creaturas⁹².

92 «Denique iam supra ostensum est uno conceptu dici de omnibus sub illo contentis ideo posse esse medium demonstrationis, et rationem entis in creaturis inventam posse esse initium inveniendi similem rationem altiori modo in Creatore existentem» (28, III, 15).

Lo más importante de todo esto es, sin embargo, que las creaturas son entes por su ser intrínseco y no por el divino. Se excluye así la participación del ser, si ésta significa que el ente creado es una parte del Ser infinito degradada, caída en la finitud: «nam constat creaturam non denominari ens extrinsece ab entitate aut esse quod est in Deo, sed a proprio et intrinseco esse, ideoque non per tropum sed per veritatem et proprietatem ens appellari» (28, III, 15). Y que en presencia de Dios las creaturas no sean nada, en expresión de la Sagrada Escritura, no obsta contra la realidad del ente creado —dice Suárez—, pues esos textos no cuestionan su realidad, sólo subrayan su *diferencia*, la infinita distancia que media entre el Creador y la creatura, y la total dependencia del ente creado en el existir⁹³.

Como la doctrina suarista de la participación no admite el platonismo y se demuestra por eso incompatible con la tomista, hay que preguntarse, en seguida, cuál es la teoría suarista de la participación. Pero destaquemos el carácter más verbal que real de la cuestión: el Ser por esencia es el Independiente y el ente por participación es aquél que existe por otro⁹⁴. Suárez retoma la doctrina tomista en cuanto se propone demostrar que Dios es perfecto. «Perfecto es aquello a lo que no falta nada» (30, I, 1). Luego parece que Dios es Todo. El Ser Perfectísimo, cima de la jerarquía de los entes, los excede a todos porque contiene todas las perfecciones actuales y posibles: «Si el Primer Ente es el más perfecto en cuanto Principio de todos, no sólo es más perfecto que los otros, sino también contiene en sí con anterioridad las perfecciones de todos» (30, I, 5).

Dios contiene todas las perfecciones, he aquí por qué trasciende a todos. Como para Tomás de Aquino, para Suárez la trascendencia divina no es lejanía ni ausencia, sino proximidad. Dios está en todas las cosas porque las contiene: «Santo Tomás, I, q. 4, a. 2, lo prueba también por el principio antes demostrado de que el Ente Primero es el Ser mismo subsistente por esencia, debiendo, consecuentemente, encerrar en Sí toda la perfección del ser» (30, I, 6). Y «para que el Ente Primero sea más perfecto que cualquier posible, es preciso que incluya en Sí toda la perfección posible» (*ibidem*).

No sólo hace suya la expresión anselmiana del «Ente tal que no pueda pensarse otro mayor», sino que parece avistar el Ser Necesario como totalidad. ¿Es

93 «Haec (inquam) et similia non obstant, quia in eis non significatur quod creaturae non sint vere ac proprie entia, sed quod infinite distent a Deo, quodque Deus singulari et excellenti quodam modo sit id quod est, et fons totius esse, a quo habent caetera ut entia sint et nominentur, ut significavit Dionysius, ...» (28, III, 15).

94 «Ens per essentiam illud dicitur quod per sese et ex vi suae essentiae essentialiter habet esse non receptum nec participatum ab alio; ens autem per participationem e contrario dicitur illud quod non habet esse nisi communicatum et participatum ab alio» (28, I, 13).

la Perfección divina la Totalidad de lo posible? Si así fuera el Dios de Tomás de Aquino y de Suárez, sería el de Leibniz. Mas no lo es, porque no hay forma mejor de entender qué significa *contener* todo eminentemente —dice Suárez— que en términos de potestad activa. El Ser por esencia contiene, porque lo puede todo: no contiene formal sino eminentemente, esto es, no contiene el ser de las creaturas sino el Poder de hacer lo que quiera⁹⁵. De este criterio va a depender la doctrina suarista de la causalidad ejemplar, o de las *ideas*. El Principio de todo ser es la Libertad creadora, no el Ser comunísimo.

A su vez, ser un ente creado, o por participación, es una relación de dependencia real, «fundata in proprio et intrinseco esse habente essentialem habitudinem seu dependentiam a Deo» (28, III, 16).

Así, pues, nuestra forma razonada de describir la relación entre Dios y los entes es la analogía de atribución propia o intrínseca: la creatura es ente porque depende del Creador, es *ente por participación*, dice Suárez con las mismas palabras que santo Tomás de Aquino, pero cuando aclara lo que eso significa, o cómo debe interpretarse la participación, rechaza siempre (evitando la confrontación directa con el Aquinate) la idea de «tomar parte», incompleta o imperfectamente, del Ser, entendido éste como la Plenitud o Totalidad del ser.

Tan «plenamente» es ser, o realidad, la creatura como el Creador; la diferencia reside en la «habitud»: Dios es Origen y Fuente de toda otra entidad; la creatura es ente «per aliquam habitudinem ad Deum». He aquí pues que la dependencia, la causalidad en acto, constituye formalmente la entidad finita o creada, en su misma condición de entidad real: «et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo multo magis quam pendeat accidens a substantia» (28, III, 16). Mas el texto continúa aclarando que ser creatura no significa relación a Dios en el plano abstracto del ente en cuanto ente; en ese plano sólo tendríamos una noción confusa del ser. No basta con hablar de parte y todo, en referencia al ente en común, porque entonces tan indeterminado es lo uno como lo otro: sólo se concibe confusamente. Si ser creatura fuera ser parte del ente en común, no sabríamos todavía qué era. Luego se determina por la originación y dependencia: «Est ergo ita intelligendum, ut in re ipsa creatura non participet rationem entis nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum, quod est

95 «Quid autem sit continere unam rem eminenter aliam seu perfectionem eius, disputant theologi cum *D. Thom.*, I, q. 4. Breviter tamen dicendum est continere eminenter esse habere talem perfectionem superioris rationis quae virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis quam in ordine ad causalitatem vel effectum. Unde perfectiones omnes creaturarum, quatenus sunt eminenter in Deo, nihil aliud sunt quam ipsamet Creatrix Essentia Dei, ut dixit August...; dicitur autem Creatrix Essentia esse eminenter omnia, quatenus se sola et sua eminenti virtute rebus omnibus potest illas perfectiones communicare» (30, I, 10).

per se evidentissimum, cum essentialiter sit ens ab alio, ut in superioribus etiam declaratum est» (28, III, 16).

Distingue nítidamente el Dr. Eximio entre participar de la entidad absoluta (que es algo abstractísimo, separado y de lo que se tomaría parte y jamás el todo), y participar de la entidad en concreto, la cual no es absoluta sino subordinación esencial que es constitutiva del ser «ab alio», o causa-causada.

Finalmente, ¿cómo se dice la entidad de la creatura? Se dice por relación, o atribución, a Dios. Ahora, ¿significa eso que algo del Ser infinito está recibido limitada o 'coartadamente' en su esencia? No, significa que su entidad finita es tal porque es efecto, es decir, acción «ad extra», del Ser divino. De ahí que en toda creatura sea constitutiva la dependencia; como referencia a Dios. Y de ahí el carácter *primero*, *trascendental*, de la causalidad.

3. LA EXISTENCIA DE DIOS, SER NECESARIO

El punto de partida

Si la causalidad es principio primero, es evidente que los entes existen por otro. De ahí que la existencia de Dios, como Ser «a se», implícita en la división del ente en «a se» y «ab alio», sea de por sí una evidencia mediata, que alcanzamos por el principio de causalidad.

El punto de partida es la experiencia. Pero debemos notar que la inmediatez de la experiencia no se refiere sólo ni principalmente a la sensibilidad, sino también a la inteligencia. La experiencia de lo real, su conocimiento inmediato es también intelectual. Y nada es más obvio que la existencia de entes que poseen una realidad comunicada por otro y que no existirían si no recibieran ese influjo. Y también es evidente que no todos los seres pueden ser por otro, y que eso obliga a pensar en el Primero. En efecto, si algunos individuos son causados, la especie es causada, pues sólo existe la especie en el individuo; y si éste no se causa a sí mismo la especie tampoco. Igual están las especies a los géneros; todo género de seres es causado. Y no se puede proceder al infinito. «Sistendum est ergo necessario in aliquo ente quod ex se habeat esse, a quo ducant originem omnia quae tantum habent esse receptum» (28, I, 6).

El rechazo de la noción tomista de participación, y la de ser como *perfectio separata*, hace para Suárez distinta la manera de demostrar que existe Dios, es decir, el Creador.

Causalidad y creación

Demostrar la existencia de Dios es demostrar que existe el Creador. Para Suárez lo mismo es demostrar que Dios existe y que los seres son creados⁹⁶. El peso de la prueba recae sobre el tránsito de la causalidad predicamental a la trascendental. Crear es causalidad trascendental, ninguna especie ni género la agota y su término es la entidad en absoluto. Ser creado es llegar a ser (*fieri*), pero «ex nihilo»; hacerse de la nada no es hacerse de sujeto alguno, la creación no transforma algo, sino que produce la entidad completa. De ahí que demostrar la creación sea demostrar una causalidad primera, tan *primera* como el ser. No basta con las causas predicamentales, que se reducen a una especie u otra, porque, al cabo, las especies sólo existen en los individuos y éstos se generan y corrompen, luego son causados. En suma, las causas predicamentales no son primeras; y la causa primera origina el ser íntegro, no sólo una forma a partir de una materia, sino la materia misma, la cual, por ser sustrato de generación y corrupción, y el ser infimo no puede existir por sí (cf. 20, I, nn. 16-20). Tratando de la creación, como condición existencial de las cosas, concluye que el conjunto de las sustancias materiales, así como el de las espirituales, postula una Causa eficiente única y primera: «En tercer lugar, debe afirmarse... que en el Universo resulta necesaria una primera Causa eficiente que haya producido por creación todas las demás realidades» (20, I, 22). En efecto, si debe haber una Causa primera, entonces no transforma, sino que crea «ex nihilo».

Pero el sólo examen de la causalidad, aun en sentido trascendental, no permite llegar en seguida a la existencia de Dios. Dos dificultades retienen nuestra atención: la primera, que no es evidente que para crear se requiera una potencia infinita; la segunda, que encierra paradoja o contradicción que el «ente en cuanto ente» sea producido.

Aristóteles y la creación

Si se demuestra que para crear es precisa una potencia infinita, de la necesidad de la creación se inferirá la de tal potencia. ¿Hay circularidad? Parece que no, pues la creaturidad es una condición del ente, tan universal como él mismo. Pero ni siquiera la creación es base suficiente para deducir que su causa debe

96 Cf. 20, I, 7. Una objeción a nuestra tesis: Si la causalidad es un primer principio y equivale a la creaturidad del ente, ¿qué necesidad hay de demostrar que existe el Creador? Respuesta: Los primeros principios y los argumentos no se equiparan. Están en distinto plano. Como el *intellectus principiorum* y la ciencia son hábitos diversos y ejercen actos diversos; con diversidad de nivel o «altura». La cuestión tiene interés por sí; parece claro que la demostración metafísica conjuga niveles intelectuales distintos y que su aspecto lógico proposicional es ostensivo y subordinado.

tener Poder infinito. Lo contrario no es imposible. Y con esta argumentación se mezcla la otra objeción. Según santo Tomás, causar el ser requiere y demuestra una Potencia infinita. Eso es cierto, observa Suárez, pero no evidente (cf. 20, II, 12).

De momento, la dificultad ya ha servido para evidenciar que la idea de potencia infinita no es física: «no hay ningún medio natural [físico] para demostrar una potencia infinita en el obrar; pues, si bien Aristóteles trató de demostrarlo por el movimiento, no lo consiguió...» (20, I, 4); ello pone las preguntas en el plano correcto.

La creación no es una causalidad física, sino superior. Eso explicaría que Aristóteles no la llegara a concebir. Y si la conoció no fue por sus principios físicos, sino por encima de ellos. La opinión de que el Estagirita no tuvo idea de la Causa primera de toda entidad —dice Suárez— encuentra bastante apoyo en sus principios: el primordial sentido físico (fisicista) de la doctrina del acto y la potencia, por el que la potencia y la materia siempre presentan prioridad (cf. 20, I, 24). Es decir, define la acción por la potencia pasiva, y parece pensar que toda acción comporta pasión (o mutación física); y nunca extiende, al parecer, la doctrina de la acción más allá: en el lib. V de la *Metafísica*, c. 12, «define la potencia activa en orden a la pasiva, afirmando que es la potencia de transmutar a otro en cuanto otro; y en el c. 2 define igualmente la causa eficiente en orden al movimiento; por tanto, no conoció otro modo de eficiencia» (20, I, 24).

Pero la pregunta sobre la idea de creación en Aristóteles es muy interesante. Seguramente debido al carácter evidente del principio de causalidad, como primer principio, del conocer y del ser. Suárez se la planteaba, como los doctores escolásticos que le precedieron y como se la replantea cualquier pensador realista. Entre la negativa rotunda y la afirmación plena, a la manera de Brentano, ha prevalecido la opinión de un conocimiento imperfecto, ya sea, como destaca Suárez, por el énfasis con que remarca la total dependencia del Cielo y la Naturaleza entera del Acto puro, en el libro XII de la *Metafísica*, o por el hecho de que conectó causalidad y Principio: «Además, en el lib. II de la *Metafísica*, cap. 2, prueba el principio por el que sobre todo llegamos al conocimiento de la causa primera, a saber, que no puede darse un proceso al infinito en las causas eficientes» (20, I, 25). En fin, está también la irreductibilidad del alma intelectual a la materia, sea cual sea la interpretación de los pasajes más oscuros: «porque él mismo, en el lib. *De generat. animal.*, c. 3, dice que el alma racional viene de fuera, o sea, que no es educida de la potencia de la materia y, consecuentemente, que es producida por creación»⁹⁷.

97 «Otros se valen de una distinción afirmando que Aristóteles no conoció la creación con novedad del ser, pero sí conoció la creación por modo de dimanación natural y eterna a partir

Platonismo y creación

Crear no es una causalidad física, pero tampoco lógica. La participación platónica no es mucho mejor que la causalidad predicamental aristotélica. El problema de mostrar una Potencia infinita desde el mundo, así como el de demostrar la creación y la existencia de Dios, se resolverían simultáneamente si valiera decir que crear es *producir el ser en cuanto ser*, en lo absoluto, para lo que se requiere una potencia sin límite. En efecto, si los entes participan del Ser, la creación no otorga ser específico a un sujeto, sino el ser en absoluto, luego el poder creador se extiende a todo lo que es. «Mediante cualquier creación —refiere Suárez— se produce esencial y primariamente el ser, no sólo en cuanto es tal ser, sino también en cuanto es ser; luego toda potencia de la que procede tal acción está ordenada, como a su objeto adecuado, al ser mismo, no sólo en cuanto es tal ser, sino absolutamente en cuanto es ser; luego tal potencia debe ser necesariamente universal y abarcadora de todo ente participable. (...) Así, pues, en toda creación se produce de manera esencial el ente o el ser, no sólo en cuanto tal, sino absolutamente en cuanto ser, ya que ninguna razón de ente o de ser se presupone a la creación, puesto que es de la nada» (20, II, 28) ⁹⁸.

del primer ente, y en este sentido afirmó que las realidades incorruptibles dimanaron de Dios desde la eternidad. Mas, aunque pueda sostenerse esto acerca de las demás cosas, con todo, no se puede mantener a propósito del alma racional; porque él mismo, en el lib. *De generat. animal.*, c. 3, dice que el alma racional viene de fuera, o sea, que no es educida de la potencia de la materia y, consecuentemente, que es producida por creación. (...) Tampoco cabe decir que él mismo pensó que todas las almas eran eternas y después, en el tiempo, se unían a los cuerpos; porque el mismo Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 3, texto 16, afirma con sentido general que la forma no preexiste antes de unirse a la materia, y es claro que incluye al alma racional; porque añade que en ella se da la particularidad de que permanece posteriormente, esto es, después de la disolución del compuesto; ... Es, por tanto, más verosímil esta parte, aunque no puede negarse que Aristóteles tuvo escaso conocimiento de la cuestión, por lo cual trató de esta eficiencia brevemente, si bien en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 1, insinuó suficientemente que conocía una potencia activa que no necesita del movimiento o mutación para obrar» (XX, 1, 26).

98 Añade todavía el siguiente razonamiento de santo Tomás: «todo lo que crea algo, crea absolutamente el ente, y no sólo aplicando el ser o la naturaleza del ente a este ente; luego, en lo que de él depende, puede crear cualquier ente creable. Se explica el antecedente, porque no es posible que quien participa de alguna naturaleza la produzca absolutamente, sino aplicándola a algo, de igual modo que Pedro no puede ser la causa de la naturaleza humana en absoluto, pues de lo contrario podría ser causa de sí mismo. (...) Por consiguiente, (...) de igual manera, en general, el ente por participación no puede comunicar la naturaleza del ente sino presuponiendo algo por lo que la naturaleza del ente quede determinada a este ente, lo cual repugna a la creación. Luego, inversamente, toda potencia que puede producir absolutamente el ente, sin presuponer nada, produce absolutamente la naturaleza del ente, y no sólo aplicándola a este ente; luego toda potencia que puede producir de ese modo es una potencia universal; no puede, por tanto, ser un ente participado, sino el ente por esencia» (20, II, 30).

Éste es el argumento tomista: si lo causado es el ser, la Causa debe ser omnipotente y única, el *Ser por esencia*. Pero el Eximio considera que en esa razón se confunde concepto y realidad. Su propia línea argumentativa es esta otra: distingase entre el «concepto de ser» y «este ser», primero y, luego, pregúntese qué es lo efectuado por la creación. Con otras palabras: ¿cómo debe entenderse que «mediante la creación se hace el ente en cuanto ente»? Esa expresión significará el ente reduplicativa o especificativamente. En sentido reduplicativo, producir el ente en cuanto ente sería hacer lo común a todos los existentes: el concepto comunísimo de ente, una objetivación que significa la perfección fundamental que, por ser análoga, no es idéntica a nuestro modo de significarla. Así, cuando afirmamos que la creación produce el ente en absoluto, «ente» significa el objeto más universal y abstracto. En cambio, en sentido especificativo, crear es hacer ser esta o aquella realidad; así, por ejemplo, hacer el ente en cuanto que creatura.

Si admitimos que crear es «producir el ente en cuanto ente», se debe sobreentender: «en cuanto ente finito, creable». El ser objeto del acto creador ya no es una perfección absoluta y universalísima, sino la propia del ser finito: «si se hace el ente considerando reduplicada únicamente la razón de ente finito o factible, ello bastará para la razón de creación, pues es suficiente que la cosa se haga totalmente de la nada. Y éste puede ser el segundo sentido de dicha expresión..., y de él sólo se sigue que todo ente finito es creable, cosa que también es verdad». (20, I, 29). Y continúa matizando el sentido de ese «en cuanto ente», cuando se trata del ente finito: la clave de todo está en el sentido especificativo. Es decir, se especifica que «ser un ente» y «ser hecho» son sinónimos; y es eso lo que significa, «en cuanto ente» la cosa es «hecha». La expresión entonces es óptima; pues toda la entidad creada es lo propia y esencialmente producido por el acto creador. La idea de novedad total, que acompaña a la entidad finita, se conserva, a la vez que se desecha la sugestión de una contracción lógica del *esse commune* a este ente concreto⁹⁹.

Suárez no admite que el *esse commune* sea una perfección que esté respecto a Dios y las criaturas en la relación del todo a las partes, es decir, rechaza la participación en sentido etimológico y literal. Sus argumentos son notables y dignos de reflexión. En primer lugar, ha aislado la razón básica de Tomás de Aquino para pasar de la dependencia en el ser de los entes al ser Increado

99 «Ultimus autem et proprius sensus est ut illud in quantum specificative tantum sumatur. Et hoc modo est verissima propositio, quia per creationem per se primo fit res secundum totam rationem entis, eo quod creatio nullam rationem entis in ea supponat. Nam, iuxta doctrinam Aristotelis, illud dicitur per se primo fieri quod nullo modo supponitur in re quae fit; fieri ergo ens in quantum ens nihil aliud est quam quod ipsamet ratio entis per se primo fiat in tali effectu per talem actionem» (20, I, 29).

como Potencia infinita y Única. La conclusión tomista es verdadera, pero el método de su obtención no es legítimo. Ese método supone que conocemos en los entes una perfección de ser tal que, significando de suyo la infinitud y totalidad, plantea por sí sola la pregunta: ¿cómo es que este ente es y no es *todo el ser*? Luego si este ente tiene ser y no lo «es» lo ha recibido del Ser por esencia. De ahí que producir un ser sea, siempre, producir el ser en lo absoluto, debido a que el significado primordial y único de «ser» es el de una perfección infinita. Lo problemático, para el tomismo, es explicar cómo es que ésta se encuentra limitadamente en este o aquel ente.

Pues bien, si fuera ciertamente así nuestro conocimiento y la realidad de las cosas, arguye Suárez, eso significaría que Dios es *Causa sui*: «pues cuando se crea algún ente, en él se realiza esencialmente no sólo la razón de ente creable, sino también la razón de ente abstractísimo...; por tanto, si la consecuencia indicada es universal, el objeto adecuado de la potencia creadora será no sólo el ente creable, sino el ente absoluta y precisivamente; luego comprenderá bajo sí absolutamente a todo ente, incluso al mismo Dios» (20, II, 31). Pero esa conclusión es completamente absurda, ya que incluir en el ámbito de la causalidad al mismo Incausado enerva todo el vigor de los principios de identidad y de causalidad. Eso no es así, no puede ser. Ciertamente no es así —asiente el Dr. Eximio—, pero entonces la creación no produce el ente en cuanto ente en absoluto, sino el ente en cuanto creable, en su finitud¹⁰⁰. Por eso mismo, que la creación sea una acción inmediatamente ejercida por una criatura de rango superior es una tesis falsa, pero no absurda. No se ve *a priori* que el poder de crear no pueda ser él mismo conferido por creación a algún ángel superior. Y la conclusión, que el Incausado es Único y Omnipotente, que es Dios, queda aplazada de momento.

Además, la composición de «este» y «ente», propia del «habens esse», es necesaria si *esse* significa, de por sí, la Perfección sin límite y lo absoluto; de ese modo, tener el ser es tener «limitadamente» lo perfectísimo, es tener y no tener. Pero el ser así entendido se asimila a un universal, y la participación trascendental se asimila a la predicamental, y la estructura entitativa a la predicativa

100 «Y si alguien responde que no se sigue eso, puesto que la potencia creadora no alcanza aquella razón abstractísima de ente, considerada precisivamente como tal por la mente, sino en cuanto está incluida en la razón de ente creable, cosa que arriba expresamos en términos dialécticos diciendo que no la alcanzaba de manera reduplicativa, sino especificativa, la respuesta es, en verdad, excelente, pero con ella se quebranta toda la fuerza de la razón y del argumento de santo Tomás. (...) Así, pues, mediante la creación se produce esencialmente el ente en cuanto ente creable, pero por la razón de creación no puede demostrarse la necesidad de que se produzca esencial y primariamente según aquella razón trascendental, porque puede ser creado por alguna potencia esencial y primariamente en cuanto tal ente» (20, II, 32).

de sujeto y forma. Ahora bien, Suárez ha dicho que no admite tal estructura, desde el momento que afirma que la singularidad pertenece al ente real sin añadido ni determinación extraña al mismo ser. Por lo tanto, lo que es realmente un ente, es «este ente»; sin que ello signifique que es obvia la «limitación» de la perfección infinita o absoluta. En suma: Suárez no admite que haya una participación del ser, o en el ser. Lo gradual no es el ser, sino la causalidad, la potencia activa.

De lo anterior se sigue que no es evidente todavía que la potencia creativa deba extenderse a todo lo creable (Omnipotencia). Y, por lo mismo, rechaza el argumento de la infinitud de la potencia activa en base a la infinita distancia entre el ser y la nada. Encontramos, de nuevo, la idea inicial: la Distancia absolutamente desproporcionada, infinita, es la que media entre el ser Increado y la criatura, no entre el ser y la nada; ésta es más metafórica que real, dice Suárez, y sólo es desproporcionada para la potencia de una materia (*edución*), no lo sería, sin embargo, para la potencia activa de un ángel, es decir, no sería desproporcionada en referencia a una «infinitud relativa», luego no se corresponde con el Absoluto absolutamente ¹⁰¹.

La causalidad como medio metafísico

Demostrar la creación y la existencia de Dios es una sola y misma cosa (cf. 20, I, 7). Al inicio de la disputación sobre la existencia de Dios afirma que ésta es la del ser Increado ¹⁰². De igual modo que la inteligencia va a trascender el orden del ente finito, así también el medio, la causalidad, deberá abandonar la dimensión física en beneficio de la metafísica.

La causalidad física se vincula con la mutabilidad, propia de las criaturas. Es causa física la criatura, en cuanto que causa y es causada, esto es, como compuesta de acto y potencia, porque sólo es capaz de obrar mediante alguna clase de movimiento o mutación, lo cual supone una potencia pasiva en la que se ejerce ¹⁰³. De ahí que el movimiento se identifique entitativamente con la pasión. En cambio, la creación o causalidad trascendental es productiva de nove-

101 Cf. 20, II, nn. 36-39.

102 «Et in re idem est quaerere ens increatum et Deum» (29, I, 1).

103 «Finalmente, no me desagrada del todo (aunque Escoto la desprecie) otra conjetura de Egidio, a saber, que, siendo toda criatura mudable y de algún modo compuesta de acto y potencia, es verosímil que, por su naturaleza, sólo sea capaz de una facultad que obre mediante el movimiento o la mutación e induciendo el acto en la potencia. La consecuencia es manifiesta por el principio de que el modo de obrar imita al modo de ser. Y de ahí resulta, inversamente, que el poder crear conviene a Dios en cuanto es acto puro y el mismo ser por esencia, y, por último, en cuanto posee virtud infinita» (20, II, 44).

dad de ser sin mutación y sin sujeto, «ex nihilo». Se comprende, por tanto, que el medio para demostrar la existencia de Dios, habiendo de trascender el mundo y la causalidad física, no podrá ser simplemente la causalidad, sino el *principio* de causalidad.

El movimiento no es medio adecuado para demostrar la existencia de un Ser Incausado, ni la de su Poder infinito. En primer lugar, haría falta remontarse a una noción de movimiento que incluya tanto al físico como al espiritual; ambos son manifestaciones de finitud entitativa, por cuanto *lo que se mueve* no puede ser autosuficiente en el ser. El movimiento de los cielos evidencia que éstos tienen un ser imperfecto¹⁰⁴. Y las operaciones del alma evidencian un ser espiritual y finito. Todo eso es verdad, observa el Eximio, pero «ser imperfecto» o «ser finito» no son nociones físicas, sino metafísicas. El punto de partida es innegablemente la experiencia, pero el medio para inferir legítimamente la existencia de Dios sólo puede ser metafísico.

La causalidad del ser no está en el orden del cambio físico, aunque deba estar en el orden del *fieri*. No es igual decir «lo que se mueve» que decir «lo que se hace»; en el primer caso, se supone ser, y cabe que pase por sí mismo de potencia a acto, como en las operaciones inmanentes; en el segundo caso, se supone que no es y, si llega a ser, es por otro. Pues bien, en la actualidad de todo ente finito se advierte esta novedad del ser, este ser que es también *fieri*, luego el punto de partida y el principio de causalidad es la actualidad de ser finito.

«Así, pues, primeramente en lugar del principio físico: *todo lo que se mueve, es movido por otro*, hay que adoptar aquel otro principio metafísico mucho más evidente: *todo lo que se hace, es hecho por otro*, ya sea por creación, ya por generación, ya por cualquier otro medio de producción. Este principio está demostrado por el hecho de que nada puede hacerse a sí mismo. En efecto, la realidad que es hecha adquiere el ser mediante una producción; ahora bien, la realidad que la hace o la produce se supone que posee el ser y, por ello, implica una contradicción palmaria el que una cosa se haga a sí misma, pues, antes de que exista, una realidad no puede estar en acto formal o virtual para hacerse a sí misma; por eso, es mucho más evidente este principio: *todo lo que se produce, es producido por otro*, que aquél: *todo lo que se mueve, es movido por otro*. Porque todo lo que se mueve se supone dotado de ser, pudiendo considerarse incluido en ese ‘ser’ el acto virtual para moverse a sí

104 «¿Cómo, pues, va a ser creíble que exista por sí lo que necesita de movimiento y no puede poseerlo por sí mismo? Por consiguiente, perfección tan grande como ser un Ente independiente y necesario sin estar en potencia objetiva está en contradicción manifiesta con un ente que posee tantas imperfecciones...» (29, II, 17).

mismo; en cambio, lo que es producido no se da por supuesto que existe, sino que más bien se supone que no existe antes de ser hecho, no pudiendo darse en el no-ser capacidad para hacerse a sí mismo, siendo, por tanto, evidente ese principio, si se interpreta debidamente de la producción que sea primera y verdadera...» (29, I, 20).

Todo el razonamiento se mueve en el ámbito de la que hemos llamado máxima distinción real, la infinita distancia entre el ser dependiente y el Incausado. O, lo que es igual, en la equivalencia del ser y la causa, como principios. Sería puro malentendido reprocharle al Eximio no haber justificado el uso del principio de causalidad; los principios fundan, no son fundados.

«Admitido, pues, este principio, la demostración llega a esta conclusión: todo ente o es hecho, o es no hecho o Increado; mas no pueden ser hechos todos los entes que hay en el Universo; luego es necesario que exista un ente no hecho o Increado» (29, I, 21). La menor se prueba por la imposibilidad de la serie infinita; y la mayor es evidente, por ser una disyunción completa.

Desde ahora, la argumentación de Suárez se vuelve contra las diversas caras del Mito, o del naturalismo, es decir, contra lo esencial del paganismo, que es considerar el mundo como un todo autosuficiente; lo cual contradice al principio de causalidad. Más insidiosa resulta la hipótesis politeísta; consiste en tomar en serio la posibilidad de una pluralidad de entes improducidos, y lleva al Nihilismo. Suárez empujará la argumentación hasta este extremo: o rige el principio de causalidad y, no cabiendo proceso *ad infinitum*, la reducción al Fundamento es de por sí necesaria o, al contrario, no hay Causa primera ni Fundamento, porque no rige principio¹⁰⁵. Todo va a quedar referido a la demostración de la Omnipotencia divina y, para nosotros, lo más interesante será averiguar si el

105 Si la Metafísica suarista dijera que la verdad está en los objetos de la razón, en la «objetividad» pura, sería justo denegarle el derecho a la vigencia de los principios primeros del ser y el conocer; se la debería citar ante la Crítica y obligarle a reconocer que era ilegítima la pretensión de evidencia en los principios. Por eso, en la obra citada de J. F. Courtine, *Suárez et le système...*, hay algo que aprender, pues el autor deriva sus injustos asertos sobre la Metafísica de Suárez del capítulo «Problèmes de noétique» (pp. 157-194). En Suárez, el ser es aprehendido *mediatamente*, afirma Courtine, en un «ser objetivo», o entidad media entre el ser extramental y el mismo *intuitus mentis*, a modo de *ens diminutum*, luego el objeto de la Metafísica queda condenado a ser siempre y sólo una objetualidad (*objectité*), con la que se relaciona la visión intelectual intencionalmente, «mais nous savons déjà que cette intentionalité n'a rien qui permette à la pensée de sortir d'elle-même pour s'ouvrir réceptivement au don d'un présent» (*loc. cit.*, p. 179). Pero nada de eso es verdad. Courtine, hizo mal en ignorar a los suaristas españoles, y ha visto anacrónicamente al Dr. Eximio, con anteojeras de especialista en filosofía fenomenológica; equi-para el objeto de la Ciencia divina y el de la humana, como si Suárez no supiera qué es la analogía. El asunto merece estudio aparte. Acéptese, de momento, que el realismo suarista no es «mediato» ni problemático, y que derivar el Racionalismo de la Escolástica fue la invención intere-

Eximio ha caído en la trampa de extraerla de una concepción ideal: que el Ser necesario, o su Poder infinito sea la *totalidad de lo posible*. ¿Es legítimo decir que Dios es Omnipotente, tomando la idea de Potencia activa a partir de la *posibilidad pura*, como totalidad? Este es el último punto que se debe aclarar; pues, supuesta la vigencia del principio de causalidad, en el mismo orden de principialidad que el de no-contradicción, sólo cabría afirmar que la Metafísica suarista reducía el ser real a la *objetividad pensable*, a lo *posible*, si fuera cierto (no lo es) que el Ser divino, de Quien pende toda entidad, también como posible, se afirmaba conjugando las modalidades de *totalidad* y *posibilidad*. Pero consideremos todavía las razones, nada desdeñables, a favor de la existencia del Creador.

La causalidad contra el Mito

Toda idea de autosuficiencia de la Naturaleza tiene que hacer del curso de los procesos un retorno sobre sí, una repetición de «lo mismo». La circularidad del tiempo, del proceso, es necesaria para no salir de ellos sin inquietud intelectual. Lo único absoluto, entonces, sería el mismo devenir, el *fieri*, o hacerse de todas las cosas, que no remitiría a nada fuera de él mismo. Es la contradicción de la tesis antes formulada: «No pueden ser hechos todos los entes que hay en el Universo». Pues bien, el Mito asegura eso: que todo se hace, de modo que, al final, lo mismo es hacer y ser hecho. El ser se pierde en el fluir. Suárez observa que esa idea movilista y naturalista es, en el fondo, un círculo vicioso que atenta contra la vigencia del principio de causalidad: «De este círculo, pues, a firmamos que es imposible y que tiene con el principio de que 'todo lo que se produce es producido por otro' el mismo grado de repugnancia que el que una misma realidad se produzca a sí misma...»¹⁰⁶.

sada de Wolff. Ya lo puso de relieve Josef Pieper: «Ante todo hay que decir que Suárez, con cuya doctrina de la verdad busca identificarse Wolff..., se encuentra en la línea de Tomás de Aquino en el punto que aquí se trata» («La verdad de las cosas», cap. 1, p. 127, en *El descubrimiento de la realidad*, Madrid 1974). Pieper desautoriza la opinión de Wolff, demostrando que cita selectivamente a Suárez y no leyó la Disp. 8, pero cita un buen número de publicaciones sobre filosofía medieval y *Schulmetaphysik* alemana del siglo xvii, basadas en el prejuicio de Wolff: cf. o. c., pp. 186-194. Max Wundt supo distinguir entre filosofía Escolástica y moderna; pero cayeron en el *prejuicio de Wolff* autores de historias como Eschweiler, Willmann, Stöckl y Schulemann. La enmienda de Pieper es delicada en las formas más implacable en el fondo, se atiende a los textos y subraya que, «con relación a la doctrina de la verdad de las cosas, no existe ninguna diferencia esencial entre Tomás de Aquino y Suárez» (*loc. cit.*, p. 187, nota 25).

106 «Entiendo por incurrir en círculo vicioso cuando alguien dice que una realidad es producida por otra y que ésta, a su vez, es producida por aquella que ella misma había producido, ya inmediata, ya mediatamente y después de muchas generaciones; pues de esta suerte podría alguien

Toma en cuenta el argumento de las reencarnaciones de las almas —como podrían razonar los pitagóricos, dice—, ya que, en aquel caso la causa pierde la existencia y la recobra (de su efecto) al cabo de mucho tiempo, como cuando el abuelo es engendrado por un nieto, al cabo de varias generaciones (29, I, 23).

De este modo atiende Suárez al tema del Eterno Retorno de lo mismo; en efecto, la Rueda de las reencarnaciones no sería sino un ejemplo del que llama círculo vicioso, pero agravado, observa, con la iteración hasta el infinito, lo que lo hace todavía más absurdo. En suma, la disyuntiva es: se llega a un primer ente Improducido y eso pretendíamos, o no se llega nunca, sino que la serie de las generaciones se prolonga al infinito, en la forma de retornar sobre ella misma, esto es, haciendo de la primera causa el primer efecto (29, I, 24). Como se ve, *el principio de causalidad y el Mito son una disyuntiva completa*.

El proceso al infinito y la causalidad son incompatibles. Tanto es así, que Suárez mantuvo siempre la imposibilidad de la serie infinita, aunque fuera en el orden de las causas accidentalmente subordinadas en el tiempo; si se opina, como Aristóteles, que se da la serie infinita temporal, entonces no se da Causa primera en acto, y el Estagirita «parece incurrir en una petición de principio» (cf. 29, I, 25).

La razón de causa: subordinación e independencia

«Es imposible que una colección total de entes o de causas eficientes sea dependiente en su ser y en su obrar» —argumenta—, y también es imposible el proceso al infinito, luego sabemos que necesariamente existe algún ente improducido, el cual será Independiente en el ser y causar.

Está claro que para Suárez causalidad eficiente es dependencia y abaliedad del ser, porque consiste en dar y recibir existencia, y todo esto es así por definición, de modo que no sólo se pone el principio de causalidad y la argumentación entera tiene el vigor de lo primero, sino que además todo se afirma con necesidad y lo contrario se reduce al absurdo. No cabe otra ni mejor demostración, porque estamos ante el principio primero de causalidad y la noción de causa, de acción, de acto, son primitivas, *principios*; de manera que aquí tanto el concepto como el juicio se ponen en lo absoluto.

llegar a pensar que cualquier realidad ha sido producida por otra distinta de ella sin que ninguna sea improducida. De este círculo, pues, a firmamos que es imposible y que tiene con el principio de que 'todo lo que se produce es producido por otro' el mismo grado de repugnancia que el que una misma realidad se produzca a sí misma; puesto que, si una cosa es producida por otra que ha sido hecha por ella, se produce a sí misma, al menos mediatamente y de un modo cuasi virtual» (29, I, 22).

Atendamos a la idea de subordinación y dependencia. Los entes dependen de sus causas intrínsecas, materia y forma, como el todo depende de sus partes. Pero depender de otro significa *novedad* existencial¹⁰⁷: «Es recibir de otro el ser, distinto del que hay en la causa». Si la multitud de los entes depende eficientemente, el Ser del que dependen es externo a la multitud. La multitud de los entes finitos o dependientes no es la totalidad; si lo fuera, no sería dependiente. La totalidad del ser significa que existe, fuera de la multitud completa de los entes finitos, un Ser Absoluto o Independiente¹⁰⁸. Y, como quiera que consideramos la dependencia propia del ser, del poder y del obrar, la Causa primera opera con todas las segundas a la vez. Nuevamente, la idea del Mito o del retorno de lo mismo se desecha: todos actúan en dependencia actual de Dios. Está aquí la Metafísica del Concurso simultáneo, que el Eximio trata con detalle en la Disputación 22.

Que no haya *medio* físico, sino solamente metafísico, para demostrar la existencia de Dios, significa que el principio de causalidad se puede y debe tomar como esencialmente trascendental. Además, la connaturalidad del principio para el intelecto humano permitió a santo Tomás, observa el Dr. Eximio, salvar al menos la intención o la raíz del argumento de Anselmo; pues al hombre le ha sido infundido «naturalmente» algo a partir de lo cual puede llegar al conocimiento de Dios (cf. 29, II, 3). Y por eso se debe reservar la demostración de la existencia divina para la Metafísica, no cabe separarla de la demostración de Su Esencia, puesto que se toma como inicio un atributo esencial, y el más esencial es la aseidad. Pero la noción del Ser *a se*, Independiente o existente sin eficiencia *ab alio*, es evidentemente la noción metafísica por excelencia. Ahora bien, demostrar la existencia de Dios, observa Suárez, es lo mismo que demostrar que existe un Ser Increado¹⁰⁹.

4. EL SER INFINITO Y LA POTENCIA ACTIVA INFINITA

Pero la demostración de la existencia de Dios no cesa conociendo que hay un Ser necesario e increado, es preciso deducir de ello que Él debe ser el Crea-

107 «*Dependere autem efficienter est recipere ab alio suum esse distinctum ab eo quod est in causa; ...*» (29, I, 27).

108 Cf. 29, I, 27.

109 «*Primum autem ex illis attributis et maxime essentielle est illud quod hactenus demonstravimus, scilicet esse a se et sine efficientia ab alio, et caetera omnia in tantum fere demonstrari possunt, in quantum cum hoc connexionem habent, ut videbimus. Unde ad eum maxime pertinet demonstrare quid sit Deus ad quem pertinet demonstrare esse Ens a se seu per essentiam et non ab alio, et e converso ille proprie demonstrat Deum esse qui demonstrat esse in rerum natura aliquod Ens Increatum; non enim possunt haec munera inter se partiri physica et metaphysica, sed totum hoc negotium metaphysicae est*» (29, I, 41).

dor, Único e Infinito en Poder, que da la existencia a todos y ninguno existe sin Él, porque incluye todas las perfecciones, aunque no formal sino eminente o causalmente.

El Nombre de Dios

La Metafísica supone el nombre de Dios —no el Nombre Propio en sentido bíblico—, ya que supone alguna noticia de Su Esencia, un nombre que «todos» entienden como propio de Dios. Ahora ese nombre está en contradicción con el politeísmo o el dualismo; pero, mientras esas concepciones paganas no sean refutadas, no poseemos la demostración de la existencia de Dios. No nos basta con saber que existe algún ente increado, se necesita demostrar que es Único.

¿Qué entienden todos por el nombre «Dios»? No necesita incluir todos sus atributos, pues en tal caso jamás diría nada, y hay atributos más difíciles de conocer que la existencia; pero tampoco se debe caer en el extremo opuesto, no cualquier atributo es igualmente propio. No basta con decir que Dios es el Ser perfectísimo; ni que es el Ente necesario o *a se*. Con esos nombres no se llena de sentido el nombre de «Dios», porque si hubiera muchos entes que fueran así, ninguno de ellos respondería a lo que se significa con el Nombre.

¿Cuál es, pues, el sentido común del nombre de Dios? «Un Ente nobilísimo que, por una parte, supera a todos los demás y del que, por otra parte, dependen todas las demás cosas como de su Primer Autor, al cual, por tanto, hay que adorar y venerar como a divinidad suprema»¹¹⁰. El Origen primero de todo ser, es decir, el Creador: *fons totius esse, a quo pendent et illud recipiunt omnia quae ipsum esse quoquo modo participant*.

¿Cómo se demuestra la unicidad divina, envuelta en esa noción común del Creador? Hay dos caminos, uno a partir del orden y belleza del mundo, el otro es un argumento relativamente *a priori*, que parte de la existencia de un Ser necesario, ya demostrada antes y deduce su unicidad esencial.

110 «Significat ergo hoc nomen quoddam nobilissimum ens quod et reliqua omnia superat et ab eo tamquam a Primo Auctore reliqua omnia pendent, quod proinde ut supremum numen colendum est ac venerandum; hic enim est vulgaris et quasi primus conceptus quem omnes de Deo formamus, audito nomine Dei. Et ideo ad demonstrandum Deum esse non satis est ostendere dari in rerum natura ens quoddam necessarium et a se, nisi etiam probetur illud esse unicum et tale ut sit fons totius esse, a quo pendent et illud recipiunt omnia quae ipsum esse quoquo modo participant. Hoc autem demonstrato, sufficienter ostenditur Deum esse; ...» (29, II, 5).

El «pulchrum» trascendental

El tradicional argumento por el orden del mundo, hasta un Primer Artífice sapientísimo, cobra en la mente y la pluma de Francisco Suárez un sentido eminentemente cualitativo y estético. No hay sólo orden, hay coaptación de las partes en un todo armonioso, bello y útil y bueno para el hombre. Se diría que el antropocentrismo propio de la concepción creacionista del mundo, y tan coherente con la sensibilidad renacentista, saca de la Patrística todos los recursos imaginables: «porque, aunque cada uno de los efectos, tomados y considerados en sí, no demuestren que es Uno solo e idéntico el que ha producido todas las cosas, sin embargo la hermosura del Universo en su totalidad y la admirable conexión y orden de todas las cosas que en él existen manifiestan suficientemente que existe un solo Ente Primero por el cual son gobernadas todas las cosas y al que deben su origen» (29, II, 7).

Cita a continuación a Tomás de Aquino y a gran número de Padres de la Iglesia. La selección de las citas hace resaltar la erudición del Dr. Eximio y su aprecio de la belleza literaria y natural. Es el argumento del «humanista», la belleza del Universo proclama al Creador. Así razonó Dionisio, san Agustín y Justino, que «al ser interrogado en la q. 16 *Gentium*, ¿por dónde puede llegarse a conocer en absoluto si existe Dios?, respondió con elegancia y brevedad: *por la disposición, constitución y estabilidad de las cosas que existen*. Por eso dice magníficamente Eusebio de Cesarea...: *Igual que es imposible una casa sin arquitecto o una tela sin tejedor, del mismo modo también lo es este universo sin Autor*. Y Gregorio Nacianceno..., se vale del ejemplo de la cítara o de su armonía dotada de maravilloso concierto y hermosura. Porque igual que ésta no es comprensible sin un autor o artífice, tampoco lo es la disposición en sumo grado acomodada de este Universo sin Dios. Finalmente, sugirió este argumento el Filósofo, en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 2, con aquellas palabras: *pues ¿de qué modo va a existir el orden, si no existe algo eterno, separado e imperecedero?* Y lo desarrolla con más extensión en el c. 10, donde acude también al ejemplo de una casa y de una familia bien ordenada y al ejemplo de un ejército, que no puede estar ordenado, si le falta un caudillo» (29, II, 7).

Otra vez tenemos que señalar: aquí hay un gran tema, nunca agotado y del mayor interés humano, cuya anchura no podemos explorar, para ceñirnos a lo propuesto. Pero notemos que Suárez toma en cuenta las *evasivas* modernas a este argumento de siempre: ¿Demuestra el Creador o el Gobernador? ¿No podrían ser muchos los artífices, puestos de acuerdo entre sí? O, en fin, ¿no cabe imaginar la existencia de «otro Universo», independiente de éste?

La acentuada finura de quien sabe mirar, contemplar el mundo y su belleza, lleva a nuestro filósofo a dar por evidente la identidad entre el Gobierno de

un mundo tal y su Creación. A su vez, el politeísmo es contrario al buen gobierno, y deja sin explicación la concertación de las operaciones.

Ninguna evasiva especulativa vale nada frente a la belleza de la armonía universal; pero cabe hacer algo distinto de proponer explicaciones alternativas; cabe inventar un mundo imaginario y pedir la demostración de su imposibilidad. Es la duda hiperbólica cartesiana *ante litteram*. Y otro tema para un gran debate, la cuestión de preguntarse si Descartes ha podido inspirarse aquí o, por el contrario, el hecho de que la argumentación ya hubiera sido planteada y discutida desautoriza la misma posibilidad de la duda cartesiana. Ya Suárez ha reducido todo voluntarismo hipercrítico a la Verdad divina. El supuesto es gratuito, temerario y carece de razones; pero insinúa una posibilidad crítica, que haya un mundo más allá de la totalidad de la experiencia posible humana. Si lo hay o no, sólo puede ser decidido *a priori*, demostrando la unicidad del Creador desde el atributo que ya conocemos con certeza.

¿Es Dios el ser por esencia?

Se probó que existe un Ser necesario; de ahí se sigue que sólo puede ser Uno.

He aquí la línea argumentativa tomista: Si es el Ser necesario, el ser le conviene esencial y primariamente, luego sólo a Él le conviene el ser por esencia, y es único. Le conviene el ser de tal modo que sólo a Él le conviene adecuadamente, y a ningún ente más; luego todos son creados por Él. Este argumento, que es el de santo Tomás, es válido en sí. Pero da por bueno un medio que Suárez repudia, a saber, que el ser sólo se dice de Dios principal y esencialmente (*primo et per se*), por eso critica ese matiz platónico —tendencialmente monista—; pero luego retoma y revalida el argumento mismo.

Que a Dios le conviene esencialmente ser es obvio, puesto que no es *per accidens*. Mas, que le convenga *primo*, primariamente, ¿qué significa? O que no le conviene a otro con prioridad, o que le conviene con primacía absoluta. Lo segundo es lo que pretendemos averiguar. Y lo primero elude la hipótesis politeísta, que supone «muchos» independientes.

Y es que el argumento es equívoco. «Porque, o nos referimos a un ser concreto determinado que hay en la realidad, o al ser en cuanto tal abstraído según la razón. Del primer modo es verdad que el ser particular que hay en Dios le conviene esencial y primariamente a Dios en cuanto es Dios, conviniéndole adecuadamente sin que se dé formalmente en nadie más que en Él mismo, o sea, en el supuesto constituido por Dios, *no estando por participación en nadie a no ser mediante Él*» (29, III, 6).

Ahora, si el politeísmo no es impensable ni inmediatamente absurdo, es porque el ser que sólo conviene a Dios, *primo et per se*, es el ser único de

Dios Creador. Pero éste es singularísimo, no el *ens commune*, ni un *esse commune*. Al contrario, cada ente tiene su propio ser o existir, luego ninguno posee el *ser en cuanto tal*, de forma propia y esencial. De ahí que «si se trata del ser en cuanto tal y abstraído según la razón, entonces habrá que negar que el sujeto o cuasi sujeto de él, con el que se compara adecuadamente y al que conviene esencial y primariamente de un modo *a posteriori*, sea este ente singular al que llamamos Dios, puesto que no es necesario que una razón común se predique esencial y primariamente de una realidad singular» (29, III, 6).

Lo que hay que probar es que nada posee el ser, sino con dependencia de Dios, luego no vale llegar a esa conclusión partiendo de la noción común de ser, universalísima y análoga, y declararla sólo propia de Dios. Habría circularidad, y el punto de apoyo no gozaría de evidencia. El ente abstracto es análogo al Ente Improducido y al producido; luego no se predica esencialmente sino del mismo *ente en cuanto tal*; mera tautología. Además, «la analogía misma del ente, debidamente explicada, supone la emanación y dependencia de todos los entes respecto de Dios, según es claro por lo que se dijo sobre la analogía del ente respecto de Dios y las criaturas; por consiguiente, si el argumento expuesto supone la analogía del ente respecto de Dios y de todas las otras realidades que poseen el ser, da por supuesto lo que hay que probar, a saber, que nada posee el ser, si no es por dependencia de Dios» (29, III, 7).

Ser Independiente y principio de identidad

El Doctor Eximio considera muy bueno el argumento tomista, pero debe tomar inicio de una perfección real y eminente, no de una universalísima y análoga, que supone la principalidad de aquélla y, por ende, no es el punto de apoyo absoluto que necesitamos, para desterrar hasta la mera posibilidad ficticia de seres independientes de Dios. ¿Cuál es esta noción absolutamente primera? La Independencia: «El ser Ente *a se* o necesario y formalmente Independiente, incluso según el concepto precisivo, es la mayor de todas las perfecciones. Más aún, incluye necesariamente en cierto modo cualquier otra perfección...» (29, III, 17).

Argumenta, pues, así: una razón perfectamente esencial a una naturaleza no se multiplica, no puede comunicarse, o estar fuera de la naturaleza singular de ese ente; «ahora bien, en un ente improducido es inconcebible que la singularidad esté fuera de la esencia de su propia naturaleza; luego es imposible que dicha naturaleza sea multiplicable» ¹¹¹.

111 29, III, 11.

La fuerza de este argumento —la mayor según Suárez— radica en la Identidad de esencia y existir, propia del Ser Improducido¹¹². Pero existir es siempre también idéntico a ser singular, «por consiguiente, el Ente esencialmente necesario no puede concebirse verdaderamente como común, o específico, o genérico, o análogo, sino únicamente como singular, no pudiendo, por tanto, multiplicarse en modo alguno» (29, III, 12). El Ser Improducido, por lo mismo que está fuera del ámbito absoluto de la causalidad, es la Identidad. Esencia, existencia y singularidad son en Él una sola realidad. Luego que Dios es Único no sólo se demuestra, sino que también se refiere a un principio tan *primero* como la incontradictoriedad y la causalidad, el *principio de identidad*.

En cambio, la participación tomista, en la misma medida en que es todavía «platónica», no es aceptable: no es lícito decir que Dios es una Plenitud de ser tal que, todos los entes fuera de Él, poseen un ser «caído», menor, coartado o que, por ser derivado, no es principio. Dios es la Identidad y las criaturas son incontradictorias. Nada hay de común entre la Entidad divina y la creada, salvo una razón abstracta de ente, la cual no es o existe; el *ente en cuanto tal* no es un existente. El ser real no es un universal. Recuértese que el universal «ante rem» y «post rem» son sólo lógicos; y lo universal, «in re», es lo mismo que lo singular, salva la «precisión» mental. Ahora bien, en el caso del Ser divino, como es *ser por esencia, es el Absoluto, la identidad*. Por lo mismo, toda causalidad o eficiencia en acto es dependencia de Él, luego su influjo es universal en lo absoluto. Y ya no cabe desear más, por lo que se refiere a demostración; ahora está claro que todos los entes, incontradictorios y causados, deben recibir activa y actualmente el existir de Él y ninguno puede ser, ni siquiera como *posible*, sino en virtud de esta absolutamente universal dependencia o referencia a la Identidad. Se comprende que la Omnipotencia no necesita la idea de *posibilidad abstracta* más la de *totalidad*, para quedar justificada. Al contrario, nada *puede* existir sino por el universal y absoluto principiar de la Identidad; llámese a eso, si se desea, con el lenguaje de los clásicos que es el de Suárez, *universalitas in causando*, o Causalidad primera y Omnipotencia, es lo mismo, las diferencias son verbales.

Dios es la Identidad. «Y si esta razón es sólida, como lo es en realidad, de ella recibe apoyo la primera demostración, la cual se funda precisamente en que el ser le conviene a Dios o al Ente necesario esencial y primariamente, o

112 «en un Ente Improducido es necesario que el ser mismo de la existencia pertenezca a su esencia; pues la necesidad intrínseca de existir consiste precisamente en que posee el ser en virtud de su propia esencia, de suerte que sea esencialmente su propio ser; mas la existencia sólo pertenece a la realidad singular en cuanto es singular; luego es necesario que la singularidad de dicha naturaleza pertenezca también a su esencia y, consecuentemente, que tal naturaleza no sea multiplicable. Y esto mismo es lo que afirma santo Tomás...» (29, III, 11).

en cuanto es Él mismo. Se entiende, pues, que le conviene esencial y primariamente, no bajo alguna razón común, sino en cuanto es éste singular concreto, de suerte que, cuando se dice que a este ente le conviene el ser no *per accidens* ni por otro, el sentido no es solamente que no le convenga por otro, a saber, no mediante una causa eficiente distinta, sino que es también que no le conviene mediante alguna razón común o que abstraiga de la singularidad»¹¹³. Ser por esencia es ser Único, y Aquel del que todos dependen para existir. Y se ve, de este modo, cómo el rechazo de la participación platónica, lejos de entorpecer la Metafísica del ser, la lleva a un grado más acabado.

Suárez todavía extrae un corolario: si el Ser de Dios es Único, toda esencia creada existe con un ser singular: «parece ciertamente claro por el concepto propio del ser mismo, puesto que conviene esencial y primariamente a la realidad singular, no a la común; por esto, incluso en los entes o naturalezas que poseen el ser recibido, ese ser no puede comunicarse esencial y primariamente a una naturaleza común, sino al singular» (*ibid.*). Para evitar cualquier forma de logicismo, Suárez rechaza también la llamada *participación predicamental*. Así como no es correcto decir que un ente es o existe, porque participa del Ser por esencia, ya que entonces se pensaría el Ser divino como un universal, y no el existente Incausado, tampoco puede decirse que el sujeto de esta o aquella esencia o naturaleza *participa* de ella, como si la esencia fuera un universal verdaderamente existente *ante rem* y *extra rem*. En verdad, la filosofía de Suárez está pensada de forma antiplatónica. Algo que debe sopearse, cuando inculca que la esencia, antes de recibir la existencia tiene una realidad meramente objetiva o lógica. Toda la Disputación sobre las Ideas o causalidad ejemplar, así como la famosa Disputación 31, sobre la entidad finita, dependen del rechazo general de la participación y, con ella, de cualquier clase de realidad que se quiera atribuir al objeto ideal, universal, con independencia del ejercicio actual de la causalidad.

No hay ideas ejemplares que oficien de «medio formal»; para explicar el ente finito desde el Ser Increado sólo cabe la referencia a la causalidad o creación, esto es, a la Potencia activa. No tiene la prioridad la formalidad posible por contradictoria o ideal, sino por la formalidad eficiente, esto es, el Poder activo del Ser primero e Incausado:

«De este principio así explicado se llega facilísimamente a la deducción de que el ser no puede convenir a ente alguno si no es mediante una efectiva dimanación de un Ente Primero Improducido. Porque, aunque aquella relación o predicación 'en cuanto es el mismo' no exija siempre esta relación de causalidad eficiente entre lo que es tal esencial y primariamente y las otras cosas que son

tales por su medio, sin embargo, cuando esa realidad primera es singular y completamente distinta de las otras y les es extrínseca, no puede concebirse otra razón de medio o participación. Por esto mismo no constituyen obstáculo alguno los ejemplos referentes a las razones comunes a las que algo conviene esencial y primariamente, como, por ejemplo, le conviene al hombre ser risible...; éstas, en efecto, son una especie de medio formal, ya que la naturaleza común se compara con la particular como una forma. En cambio, en el caso presente el Ente por esencia, al que esencial y primariamente le conviene el ser, es un ente singular, el cual no puede ser medio formal ni forma de los otros, no pudiendo, por tanto, convenir el ser a los demás mediante Él, si no es en cuanto medio eficiente» (29, III, 14).

SANTIAGO FERNÁNDEZ BURILLO