

Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista

Una Metafísica del ser como «acción»

1. *El metafísico de la teología molinista*

Es demasiado elocuente el hecho de que sólo recientemente se haya aclarado (¡por fin!) el auténtico sentido de la Metafísica suarista. Tan significativo que, a mi parecer, es lo más sospechoso. ¿Cómo no se extraña nadie de que el «núcleo» original del suarismo esté, precisamente, en su concepción gnoseológica o en su determinación de lo que deba aceptar la ciencia metafísica como «esencia real»?

Tal vez ese rostro enjuto y severo que nos muestran los retratos de la época y, más todavía, el rigor de sus páginas prietas de erudición, donde «se oye hablar a toda la escolástica» en su lenguaje técnico, aparentemente «duro» y altamente preciso, tal vez estas apariencias tengan algo que ver con una involuntaria desviación de la mirada.

¿Qué hemos ido a buscar en Suárez? Lo celebramos, eso sí, como un «gran filósofo». Pero en seguida lo «reducimos» a un papel en la cadena de la historia del pensamiento. Cada vez se hace más común la opinión según la cual cabría otorgarle la importancia de un «precedente». Lógicamente, lo que cabe ir a buscar en él, entonces, resulta algo decidido de antemano, en función de aquello «de lo que» se ha supuesto que es precedente.

Así, entre el tecnicismo, y la mera condición de eslabón hacia las filosofías de la inmanencia, hemos perdido el verdadero rostro de Suárez. En cierto modo, todo esto equivale a un orillamiento; como aquél que se practica, legal y despiadadamente, con los caídos en desgracia o los jubilados por la ley.

El «estado de la cuestión» de las investigaciones acerca de Francisco Suárez, Doctor Eximio y Piadoso, está afectado por esta apreciación, injusta casi en su totalidad. Lo que equivale a decir –y es fuerte– que la cuestión está en «punto muerto», a mi parecer, desde hace muchos años.

Los estudiosos, y particularmente quienes tienen ejercicio docente, saben que en la filosofía no se entra gracias a su lenguaje técnico, sino «a pesar» de él. La filosofía nos gana para sí –como las estrellas sedujeron a Tales de Mileto– desde el momento que nos importa como hombres. Hombres no sólo capaces de discurrir, sino también de *advertir* (o *intuir*, dirían otros), y capaces de inventar (de «hallar lo inesperado») y de poner mente y corazón, inteligencia y una secreta pasión, en el objeto de nuestra búsqueda.

Y lo mismo cabe decir de «una» filosofía cualquiera: ese filósofo no era –con seguridad– un técnico, perito en distinciones y lógica proposicional. Sólo comprendemos a un filósofo cuando sabemos algo de su amor fundamental; no cabe reconocerlo como filósofo si no hablaba de la plenitud del corazón. El rigor y la precisión que le exigimos, en suma, ¿por qué tenemos derecho a esperarlos, sino porque se debe saber si lo que en su mente concibió puede llenar algo del inmenso anhelo del corazón humano? Sólo por eso le pedimos que dé razón de sus asertos. Una prueba «a contrario» de lo mismo es el rechazo aristotélico del sofista: es frívolo –«no dice nada»–, luego no vamos a perder el tiempo con él. Cualquier filósofo se impacienta con un tiempo que no tenga sabor de eternidad; el tiempo que es *sólo tiempo* es pérdida, y el discurrir como «pasatiempo» carece de interés, basta con mostrar que es tal, para abandonarlo: no nos detenemos a refutarlo, sus razones «no dicen nada».

Lo que pretendo asentar, con respecto a Suárez, es que él es un filósofo, en ese sentido cálidamente humano, y que la clave para leerlo es su altísima percepción de la dignidad humana y de la grandeza del Creador. Dios era, para él, la mejor garantía de la realidad, y de la realidad personal; y en pensar juntas la infinita trascendencia del Creador y la libertad del hombre halló un misterio que sobrepujaba a dos misterios.

El espíritu que anima toda la obra filosófica suarista es hondamente cristiano y existencial. Quien no se haga cargo de él, perderá un tiempo considerable en la bibliografía al uso. Tiene poco sentido abordarlo por cuestiones técnicas de ontología o teoría del conocimiento. Suárez era un teólogo postridentino, apasionado defensor de la eficacia de la gracia y de la libertad humana.¹

1. Esta es la tesis que he sustentado en el libro *La génesis de la Metafísica de F. Suárez*, Ediciones TAT, Granada 1988. Obra que, sin repeticiones, pretendo proseguir en este estudio y los que, Dios mediante, le seguirán. Si el trabajo llegara a término, tendríamos, en mi opinión, además del verdadero rostro de Suárez, el acceso «inter-

Francisco Suárez es el teólogo molinista que ha repensado a Aristóteles al servicio de la Teología. La sagrada Teología preside de tal manera su obra filosófica, es tan fundamental en su pensamiento vivo, que nos condenamos a no entenderlo en absoluto, si perdemos este punto de vista. No incorporó a la Teología una filosofía por hallarla verdadera, sino al contrario: en un principio, pensó desde una doctrina teológica (que el Magisterio de la Iglesia admite como «probable» o dejada a la libre opinión de los fieles) cuál debía ser la verdad filosófica.

Lo que Suárez ha querido «comprender» es la plena y autónoma operatividad del ente creado, del *sujeto libre* creado, *junto con* su absoluta dependencia ontológica del Creador. La exigencia de pensar el ente finito como «apto de suyo» para obrar, sin necesidad de ser movido a ello «ab extrinseco», conllevaba la respectiva exigencia de pensar al Creador como dador del ser y del obrar. Pero un Dador que da un «ser operativo autónomo», en la medida en que eso cabe. Para Suárez, la criatura, en cuanto es verdadera causa, es causa principal de sus actos, por más que sea segunda: la *causa instrumental* del tomismo es, en realidad, *causa principal*, aunque ello no signifique independiente.² Y a esta exigencia se añadiría la enorme dificultad de pensar la Providencia divina, que tiene efectivo cuidado de las cosas y especialmente de los hombres, influyendo en sus actos, pero sin *promoverlos*, al modo en que Báñez y la escuela tomista entienden la «promoción física», es decir, la causalidad trascendental de la entidad del querer humano.

Así, se comprende que la Metafísica suarista no podía ser una Metafísica del ser como acto del ente, sino una Metafísica del ser como *acción*.

no» a toda su filosofía; por otra parte, la comprensión intrínseca buscada vale por sí misma, ya que comprender así a un gran filósofo es profundizar en la filosofía como tal, a todos los efectos. Uno de esos efectos será, espero, el reconocimiento de Suárez como filósofo no tomista, ni aristotélico, en sentido estricto, pero tampoco reducible al escotismo ni al nominalismo, sino autor de una *síntesis* original de filosofía cristiana.

2. La noción de «causa instrumental» proviene de Aristóteles, en cuanto significa *motor movido*. Conservando la expresión, Suárez rechaza el significado: si bien eso es cierto en algunos casos, dice él, no lo es del «instrumento» como tal, que se identifica con la «causa segunda» («tamen hoc non est proprium instrumenti stricte sumpti, prout nunc de illo agimus et a principal causa illud distinguimus»), ya que las causas segundas son también principales, en su orden causa segunda e instrumentalidad, que es lo propio del aristotelismo tomista, sería negar operatividad de la causa creada, es decir, que es causa por sí misma («per formam propriam et intrinsecam») y no en virtud del Otro. Según Suárez, se puede afirmar que la causa segunda es principal en su orden —que no es «instrumento» en el sentido tomista del término—, sin que ello signifique declararla «independiente»: «ut ergo causa sit principalis, non oportet ut sit omnino independens. Et e converso, quod causa sit dependens et indigens auxilio alterius superioris, non satis est ut sit causa instrumentalis» (*Disp. Metaphys.*, XVII, sect. II, n. 15).

Y a esto responde su audaz división del ente: finito e infinito, por esencia y por participación. Considérese, por ejemplo, la siguiente tesis: el Ser por esencia es Acto puro, *porque* no es causado, sino la Causa primera.³ Si se prestara atención a esta aserción –obvia, por lo demás, en Suárez–, se vería que su teoría del acto y la potencia debe ser abordada con una óptica diversa. Luego, para entender a Suárez en sí mismo, y no de modo extrínseco, se debe adoptar esa óptica: existe una teoría del acto y la potencia *irreductiblemente* suarista. En ella, la finitud de los entes es lo mismo que su condición de causados; más todavía: la entidad, es decir, el «ser» finito significa ser *causa causada*, una acción divina «ad extra» que no se termina en «mover», sino que se *suposita*, o se substantiva, como totalmente «de Dios» y plenamente «real»,⁴ dígase «autónoma», si se desea, pero apartando el sentido kantiano de esa expresión.

3. Suárez «demuestra» que Dios es el Acto puro a partir de su infinita perfección y simplicidad. La expresión «Acto puro» «sólo una negación a la actualidad del ente primero, por la que se explica la perfección de dicho ente, negación de la que nada nos queda por decir fuera de lo que trataremos acerca de la simplicidad» (*Disp. Metaphys.*, XXX, sect. III, n. 2). Con otras palabras: el sentido preciso de la *actualidad* divina se declara mediante la perfección, y ésta mediante la simplicidad. Ahora, la simplicidad le conviene por ser *a se*, esto es *incausado*, no dependiente, ya que la composición demostraría dependencia (cfr. *Ibidem*, ns. 3-7). En suma, Dios es Acto puro *porque* es independiente (*a se*). En Tomás de Aquino el razonamiento es a la inversa: porque Dios es el Primer motor, *por eso mismo* es el Acto puro y el creador, y *por eso mismo* es simple, etc.

4. El constitutivo formal de la finitud es el ser *ab alio*: «ut non sit neque esse possit illa entitas nisi ab alio fiat, quia per illam locutionem non significatur distinctio unius ab alio, sed solum conditio, limitatio et imperfectio talis entitatis, quae non habet ex se necessitatem ut sit id quod est, sed solum id habet ex influxu alterius» (*Disp. Metaphys.*, XXXI, sect. VI, n. 14). Ahora, si ser ente finito es ser «*ab alio factum*», la acción, a su vez, expresa dependencia: «actio nihil aliud est in re quam specialis illa dependentia quam effectis habet a sua causa efficienti» (*Disp. Metaphys.*, XLVIII, sect. I, n. 15). Y la acción es o accidental o substancial: «Secundum rem autem, si acti sit accidentalis, inhaeret illi subiecto cui inhaeret passio; si vero sit substantialis, non oportet ut semper habeat proprium subiectum, sed satis est si per identitatem coniungatur termino tanquam modus eius» (*Disp. Metaphys.*, XLIII, sect. V, n. 9). Finalmente, la creación pasiva es acción divina «ad extra»: «Sic ergo creatio passiva quatenus est via ad terminum substantialem, reducitur ad praesicamentum substantiae; non habet autem rationem passionis, quia non est in subiecto. Unde quatenus illud fieri concipitur ut prius natura suo termino, concedendum est non esse in subiecto, sed concipi quasi in se, quod non est inconueniens, immo potius haec est singularis excellentia et modus dependentiae creaturae» (*Disp. Metaphys.*, XX, sect. IV, n. 27). Ahora, la creaturidad «es» la dependencia; y «dependencia» significa siempre lo mismo que «acción», luego la creaturidad es acción divina «ad extra», pero no accidental, luego «substantivada»: «Unde consequenter dici potest illam dependentiam creativam, ut habet rationem actionis, non esse actionem accidentalem, cuiusmodi est illa quae indiget subiecto, sed esse actionem substantialem, ideoque non collocari in praedicamento actionis, sed reduci ad praedicamentum substantiae» (*Ibidem*, n. 28). Naturalmente, esta tesis debe ser matizada: esa dependencia –que pone en la creatura una «relación trascendental» a Dios– no se *identifica* con la creatura misma en su entidad, sino como un «modo» de ella. Aquí es oportuno

En suma: cuando penetramos en su mundo, entramos en uno distinto del de Tomás de Aquino y del de Duns Escoto y (ni debería tener que decirse) distinto, hasta el punto de incompatible, del mundo de Leibniz y de Ch. Wolff.

2. «La cuestión más ardua y grave que existe»

Eso era, para Suárez la libertad de arbitrio.⁵ Lo cual, en la época postridentina, frente al luteranismo, lo colocaba en la línea de la tradición patristica y escolástica. La particular doctrina teológica que Suárez hizo suya se condensa en una definición del libre albedrío, que es la misma de Luis de Molina, y que para el doctor Eximio era la definición «recibida» (*receptam*), indiscutible: la facultad libre es aquella que, «una vez puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar y no obrar».⁶ Y explica esta definición por medio de dos notas esenciales: 1.^a Que sea una facultad esencialmente activa; y 2.^a Que sea una potencia próxima al acto, con proximidad de intermediación, lo que se entiende como potestad o *poder*, incluso en el ejercicio mismo del acto (*dum exercet actum*), de manera que, supuestos los requisitos previos (como ser facultad creada, conservada y auxiliada), todavía puede poner o suspender la acción.⁷

advertir que el «modo» es una distinción suarista que se corresponde con la separabilidad «de potentia absoluta»: Dios, con su potencia absoluta, *puede* separar una entidad del modo de dependencia que actualmente tiene, pero lo que no puede ser (ni «de potentia absoluta») es que la entidad creada no dependa, esto es, que no tenga «un» modo.

En fin, el ente finito actual postula un *modo*: subsistir inherir, y no cabe otro, ni se confunde con la existencia (*Ibidem*, sect. V, n. 4). Sin la relación «trascendental» de dependencia al Creador –que es constitutiva y no es otra cosa que ser una acción Suya «terminada» en supuesto–, la creatura carecería de «realidad», pues esa relación (o dependencia) es necesaria, para el ser creado, y de ella se desprenden su finitud y su «abalidad» (cfr. *Disp. Metaphys.*, I, sect. V, n. 40).

5. Cuando Suárez se plantea la pregunta por la existencia (*quaestio an est*) de la causa eficiente libre, antepone esta reflexión: «Haec quaestio est gravissima et latissima et magna ex parte pendet ex difficultatibus theologicis quae oriuntur ex supernaturalibus mysteriis gratiae et praedestinationis divinae; hoc vero loco solum est tractanda quantum ex naturalibus principiis definiri potest» (*Disp. Metaphys.*, XIX, sect. 2, n. 1).

6. «receptam descriptionem facultatis liberae, scilicet: *Quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere*» (*Disp. Metaphys.*, XIX, sect. IV, n. 5).

7. «Ut ergo difficultatibus propositis satisfaciamus, retinenda est imprimis et explicanda est illa descriptio facultatis liberae, in qua duo postulatur. Unum est quod illa sit potentia activa, ex se et ex sua interna facultate habens vim ad exercendam et suspendendam actionem suam. Aliud est quod illa facultas, dum exercet actum, ita sit disposita et proxime (ut ita dicam) praeparata ad opus ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere (...). Unde, claritatis gratia, possumus in potentia libera duas potentias praescindere, seu quasi duas partes unius potentiae. Una est ad volendum seu exercendum actum; alia ad nolendum seu suspendendam actionem (...).» *Ibidem*, n. 8. Luego es de la razón de la voluntad que no se determine a querer por el influjo de algo extrínseco: «Potentia passiva ut sic non est libera» (*Disp. Metaphys.*,

Los supuestos previos para el acto libre (*praerenquisita*) no lo constituyen formalmente como libre, solamente lo hacen posible. O, a la inversa, lo que de ningún modo tendría sentido sería que una condición analíticamente necesaria de la libertad humana, a saber, el concurso natural y el auxilio sobrenatural divinos, la destruyera en lugar de fundarla.

La libertad constituye a la potencia como tal en formalmente libre, pero sólo lo es, a su vez, por el acto; y no por un acto que podría ejercer, sino por el acto que ejerce: lo esencialmente libre es la acción, y por ella lo es también la facultad. Así, puesto que el poder de obrar o abstenerse es constitutivo de la acción libre, esta debe pensarse como una acción que se posee a sí misma, incluso mientras se ejerce, de modo que el «dominio» de la acción y la acción misma se han de concebir como una misma cosa.

Ahora, esto exigía pensar la acción de una manera nueva, «difícil» para las inteligencias educadas en la escuela tomista, y así lo reconoce Suárez. Esta segunda nota esencial, que la libertad esté en un acto «quasi-inmediato», es decir, en un acto primero capaz de actuarse por sí solo e inmediatamente, es lo específico de su concepción de la acción libre. Si no fuera así, piensa Suárez, la acción ya no sería «mi» acción, sino como quiere Lutero, una acción sólo de Dios.

El error luterano parecía justificado, en parte, por la doctrina tomista que, al exigir la moción divina como elemento constitutivo del acto, daba pie a un malentendido: como si el tomismo y la filosofía católica hubieran quedado descalificados por las críticas de Lutero en el *De servo arbitrio*. Suárez pensó que la influencia divina en el mismo acto libre, para «promoverlo», destruiría en su raíz la libertad humana, puesto que su eficacia desaparecería ante la infinita eficacia de la Voluntad de Dios. Por lo tanto, la intervención divina en el acto libre debía quedar con los prerequisites; y este es el quicio sobre el que descansa todo el problema filosófico-teológico de comprender la libertad creada.⁸

3. *Hay causas que mueven sin ser movidas*

Ahora, que la potencia libre lo sea por su potestad de pasar al acto por sí sola, sin recibir en sí moción alguna, ni de Dios (determinismo), ni

XIX, sect. II, n. 19). Y no sólo es así de la Voluntad divina, sino de «toda» voluntad: «In quo est magna differentia inter voluntatem et similia agentia; nam voluntas actione sua interna vult non solum obiectum, sed ipsammet actionem, et ideo potest per illam se determinare» (*Disp. Metaphys.*, XXX, sect. IX, n. 6).

8. «Altera pars de libertate proxima in actu primo, et quasi immediato est difficilior, est tamen verissima, et valde necessaria, et fortasse est quasi cardo totius concordiae gratiae cum libero arbitrio, ...» (cfr. *Ibidem*).

del intelecto,⁹ ni del apetito natural que nos inclina al bien,¹⁰ significa todo un programa filosófico.

En adelante, toda la filosofía de la causalidad debe ser repensada: puesto que una facultad espiritual puede pasar al acto por sí sola, el axioma según el cual todo lo que se mueve es movido por otro resultará inaplicable al orden espiritual, aunque sea evidente para el caso de los cuerpos.¹¹ Y ya tenemos esbozada la distinción suareciana entre la Metafísica (que se ocupa del ente trascendental) y la Física (que se ocupa del ente *qua* corpóreo).

Todavía más, el principio sobre el que se asienta ese axioma, a saber, que nada puede ser en acto y en potencia a la vez, deberá ser congruentemente retocado.¹² Sólo se le reconocerá un restringido alcance físico.

9. El juicio de la razón práctica goza de «indiferencia objetiva», dice Suárez, pero no «formal» (*Disp. Metaphys.*, XIX, sect. V, n. 22); es decir, precisamente porque origina el acto libre posibilitándolo, no es libre él mismo (*De gratia*, Prolegomenon I, cap. 4, n. 15). Luego el acto de la voluntad es *per se*, espontáneo; atiende a la razón, pero no es *movido* por ella (cfr. *op. cit.*, cap. 4, II).

10. Si el fin último nos moviera, con su atractivo, esa inclinación sería natural y la facultad no sería constitutivamente libre; luego, el bien absoluto sólo mueve en el orden de la especificación, pero no en el del ejercicio. Además, si nos moviera eficazmente, seríamos causa instrumental, como quiere el tomismo. Por lo mismo, si la razón es la facultad que vehicula la causalidad del bien sobre la voluntad, esa causalidad es meramente «moral», es decir, como objeto «circa quod», en atención al cual, la voluntad se autodetermina y pasa, por sí sola, de la potencia al acto. El texto más importante al aspecto véase en: *Disp. Metaphys.*, XVIII, sect. VII, ns. 50-51. Y para esta cuestión consúltese: *op. cit.*, ps. 227 y ss.

11. Cuando Suárez rechaza el principio aristotélico-tomista: «Todo lo que se mueve, es movido por otro», como punto de apoyo para la demostración de la existencia de Dios, está sobreentendiendo *ya* que ese principio es meramente «físico» y carece de alcance trascendente, pues se refiere, según él, al movimiento del cielo («primum medium sumitur ex motu caeli»); en todo caso, no sirve para demostrar la existencia de una realidad inmaterial, luego mucho menos servirá para la existencia de Dios. Por lo demás, está lejos de ser evidente que se trate de un *principio*, ni siquiera en el orden físico. ¿Por qué razón? Porque hay cosas, como el apetito, que pasan por sí solas de la potencia (acto virtual) al acto (acto formal). Cfr. *Disp. Metaphys.*, XXIX, sect. I, n. 7. Un poco más adelante, insiste: «Todo lo que se mueve» se supone que ya «es», y en el ser ya está incluida la potestad (acto virtual) para pasar por sí al acto. Por esta razón, el principio de la demostración será otro: «Omne quod fit, ab alio fit», o bien: «Omne quod producitur, ab alio producitur» (Cfr. *Ibidem*, n. 20). El principio aristotélico sólo explica ciertos cambios físicos (no todos); esto es lo *supuesto* en el razonamiento suarista. Y la razón por la que se supone es esta: que *ser* ya implica, de suyo, la potestad de obrar, pasando por sí de la potencia al acto, en muchos casos.

12. Se puede admitir el principio: «Non ptest esse idem simul in potentia et in actu», pero con esta reserva: «ut sit sermo de actu qui est principium motus physici et mere naturalis, ut exclumadus actines immateriales et vitales, de quibus nunc non est sermo» (*Disp. Metaphys.*, XVIII, sect. VII, n. 19). Pero tratándose de las acciones apetitivas y voluntarias, la dificultad es especial, pues si bien las cognoscitivas necesitan de especies recibidas (aunque el conocer sólo *supone* tal recepción, y es tan espontáneo como el querer), la voluntad libre no es movida ni por el fin ni por el

Igualmente, la doctrina según la cual las causas son causas entre sí, de la que la concausalidad del intelecto y la voluntad es una aplicación, también debe ser sustituida por otra explicación de la unidad del obrar humano: será la teoría suarista de la «simpatía de potencias». ¹³ Y, en suma, la causalidad propiamente dicha queda de tal modo atraída por la causa eficiente que, en cierto modo, en ella se agota, ¹⁴ pues la final «propone» mas no «mueve», ¹⁵ y la materia y la forma significarán respectivamente el paciente de una acción y lo nuevo constituido por esa misma acción. ¹⁶ Y, al no poderse ya entender la composición de acto y potencia como constitutiva del ser (alcance trascendental), tampoco cabrá pensarlo como coprincipios: la materia posee algún ser, por pobre que sea.

Sin necesidad de mayor aparato crítico, cualquier lector avisado reconoce aquí el suarismo. Lo interesante, a mi entender, es que lo reconoce, quizá por primera vez, como sugeríamos al principio, ahora los temas pierden su aridez formal: tratar de la causalidad en general, como tratar de la causalidad instrumental, es algo que compromete la dignidad humana, nuestra capacidad para merecer, para responder a la

intelecto, y ya no tiene ningún sentido, como quieren los tomistas, invocar aquel principio: «nam eadem facultatem esse in actu primo et in potentia ad actum secundum immanentem nulla est repugnantia, quia actus primus non includit formaliter secundum, sed virtutem ad eliciendum illum, quam potest habere eadem facultas quae est potentia receptiva eiusdem actus» (*Ibidem*, n. 51; lo mismo en: *Disp. Metaphys.*, XLIII, sect. II, n. 14).

El rechazo *formal* del principio aristotélico acaece en el tratamiento de la *causa eficiente libre*, sobre todo, y lo atribuye Suárez a la *inmanencia*. Allí donde hay verdadera operación inmanente, ese principio se cumple al revés: lo verdaderamente propio es que el mismo sujeto sea el agente y el paciente. En consecuencia, ese principio no puede ni debe acompañar al tratamiento de la causa eficiente *como tal*: «Non esse de ratione aut necessitate causae agentis, ut sic, quod distinguatur supposito a patiente» (*Disp. Metaphys.*, XVIII, sect. VII, ns. 52-54). Tal distinción sólo proviene de la *particular* imperfección de la sustancia material; y de que la acción no es inmanente, sino transeúnte. La acción inmanente, lo es más en la medida en que excluye tal principio (*Ibidem*); pero es la acción de los seres más perfectos, luego.

13. Si lo propio de la acción vital (inmanente) es que la facultad no sea movida, sino que pase por sí misma al acto, se plantea la pregunta por la efectiva coordinación de las facultades: no se comportan entre sí como acto y potencia, no son causas entre sí en diverso género, sino que obran en atención mutua –por «simpatía»–, como se ve en la experiencia de un esfuerzo de atención, que impide la percepción o el apetito sensible; esa «sympathia potentialium» se explica porque todas ellas radican en el mismo sujeto (Cfr. *Disp. Metaphys.*, XV, sect. X, n. 22; y sect. I, n. 15).

14. «ergo ita definitio causae propriissime convenit causae efficiente» (*Disp. Metaphys.*, XII, sect. III, n. 3; cfr. *etiam op. cit.*, p. 163).

15. La causa final es, en sí, «metafórica»: la acción es la causalidad del agente, en cuanto efluye de él; así, la voluntad y el fin causan la acción, pero aquella de modo «efectivo», y éste «metafórico», y la primera es la «acción real y propia», mientras que la segunda es una «moción metafórica» (Cfr. *Disp. Metaphys.*, XXIII, sect. IV, ns. 5 y 8).

16. Explícitas negaciones de la unión hylemórfica, tal como la entiende el tomismo, en: *Disp. Metaphys.*, V, sect. VI, n. 5; disp. XV, sect. VIII, n. 7. La educación de la forma a partir de la materia, reducida a «inducción» de una forma en un sujeto paciente, en: *Disp. Metaphys.*, XV, sect. II, ns. 14-15.

gracia, nuestro «valor» a los ojos de Dios. Se entrevé, desde ahora, por qué Suárez tendrá que reconocer a la criatura la condición de causa primera, en su orden, hasta el punto de no negarle participación en el acto creador.¹⁷

Se abre ante nosotros una perspectiva inédita, que sugiere un planteamiento «total», y nuevo, del estado de la cuestión acerca de la filosofía de Francisco Suárez, y su comprensión intrínseca.

Pero no basta con señalar una vía abierta; uno siente el imperioso impulso a recorrerla. Además, será lo más prudente, en adelante, no dar nada por sabido. Queda, así, este trabajo como un *programa*.

4. Un nuevo «estado de la cuestión»

Como conclusión, tratemos ahora de recapitular algunos de los principales asertos que hemos formulado, para dejar entrever la labor que nos aguarda:

1.º *Que Suárez no es ni tomista, ni aristotélico.*

En efecto, rechaza los dos grandes principios filosóficos que presiden la Metafísica aristotélico-tomista. En la Metafísica descendente, que estudia el vínculo de originación y dependencia esencial de la criatura con respecto al Creador, todo está presidido por esta tesis: *Todo lo que se mueve es movido por otro*. La misma noción de Dios, como Acto puro, e *Ipsium esse subsistens*, depende de ella. Mas Suárez no lo acepta. Y, en la Metafísica ascendente, que se ocupa de la dinámica de los seres en orden a su fin último, y en la que ocupa central la noción de Providencia, todo el pensamiento tomista se organiza entorno del principio aristotélico: *Todo agente obra por un fin*. La noción de *movimiento natural*, así como la misma de *naturaleza*, están comprometidas con él. Y Suárez tampoco lo admite sin reservas.

2.º *Que no es tomista porque es el metafísico de la teología molinista.*

Por tanto será conveniente estudiar *como* su noción de la libertad le obligaba a identificar aquellos principios (la Metafísica tomista) con las claves del determinismo.

Y, en consecuencia, se debe pensar «su» noción del acto libre: clave de una Metafísica de la causalidad, y del acto como acción, *distinta* irreductiblemente.

3.º *Que la suya es una Metafísica del ser como «acción».*

Para Suárez el ser es lo primero inteligible, sí, pero también –y, en cierto modo, *antes*– el ser es *causa*. Ahora, no hay causa sino para el acto, y es el acto lo que denomina a la causa como tal; pues bien, la causa en acto es la *acción*.

Y las causas más perfectas son las que actúan por sí mismas, sin recibir una moción transeúnte. Son capaces de pasar por sí solas de la

17. La criatura da el ser, y lo da como causa principal en su orden (*Disp. Metaphys.*, XXXI, sect. IX, ns. 6-20).

potencia al acto, recibéndolo en ellas mismas, como cualidad. La causa finita eminente es la que obra con operación inminente; cuando la inminencia es perfecta (en «la misma» facultad), se trata de causas espirituales: intelecto y voluntad.

Este programa debe ser recorrido en este orden: a) La noción de *acto libre*; b) La noción de *operación vital inmanente*; c) La noción de *causa eficiente*; d) La causa eficiente *causa de las causas*; e) Trascendentalidad de la acción: *acto y potencia*.

4.º *Y que el suarismo es una filosofía existencial y cristiana.*

Admitido que el suarismo es «esencialista» en comparación con el tomismo, ¿resistiría esa denominación una comparación con el agustinismo? O ¿tiene, en algún sentido, el mismo significado que el dogmatismo racionalista? ¿Hay en los «posibles», según Suárez, alguna realidad que preceda a la existencia? ¿Depende la densidad ontológica de la faz noética de las cosas? O, para decirlo más duramente: ¿es cierto –como se ha pretendido– que la «posibilidad lógica» es el constitutivo de la «essentia realis» suarista?

Respondemos anticipadamente: no. Mas, entonces, ¿en qué reside la diferencia del esencialismo suareciano con respecto al de Leibniz?

Las respuestas deberán irse a buscar no sólo a las primeras disputaciones, ni sólo a la *Disputatio XXXI*, sino también y principalmente a la Teología natural: a los atributos de Dios (disp. XXX), a la creación y conservación (disp. XX y XXI) y a la *Disputatio XXV*, sobre la causa ejemplar.

Hemos repetido en este escrito la expresión: «*METAFÍSICA DE LA ACCIÓN*». En la literalidad, es incorrecta. Suárez no la hubiera suscrito. Pero se trata de una enfatización muy útil. La Metafísica suareciana no es, ciertamente, una filosofía del ser como acto; pero eso no quiere decir que sea del ser como esencia. Lo correcto sería afirmar que se trata de una Metafísica del existente, en el sentido etimológico de la palabra *existentia*. Pero, aun así, la expresión requeriría matizaciones, por estar gastada. Y lo mejor de esas matizaciones está en la expresión: «*ser como acción*», luego resulta polémicamente útil conservarla.

El programa esbozado aquí es algo así como el plan de un rescate. De momento, es preciso acudir a la urgencia, pero la materia requiere –y permite– que se acuda a ella con seguridad, sin precipitación ni fáciles generalizaciones, sin sacar frases de contexto. ¡Lo que pide salvamento de urgencia es el contexto! Si no lo hubiera, si en Suárez no se hallara una *síntesis escolástica de filosofía*, iríamos al rescate de un mamut congelado en los fríos de Siberia.

Creemos, sin embargo, que la empresa tiene sentido. Sólo una convicción de este tipo hace posibles empresas tan poco rentables. Más tarde, cuando la «víctima» se halle en terreno seguro, será momento de entrar en cuestiones más sutiles, de tratar temas colaterales, de polemizar (será inevitable) con quien nos puso en situación de peligro.