

## El acto y la potencia en la metafísica suareciana

P. JOSÉ HELLÍN, S.J.  
JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ–LÓPEZ\*

Fecha de recepción: diciembre 2024.

Fecha de aceptación: enero 2025.

### Sumario:

El Doctor Eximio acepta y defiende la división del ente en acto y potencia, concibiéndola como una característica fundamental de la creatura y su devenir. Sin embargo, oponiéndose al cayetanismo, rechaza su vinculación con la distinción real entre esencia y existencia, haciéndola depender del primer predicado de todo ente creado: *ser por participación*. A su vez, y pese a lo expuesto por algunos intérpretes, Suárez no vincula la potencia y el acto con la nada y la existencia, ni siquiera con lo posible y lo real, sino con lo contingente y lo perfecto. Esta división muestra nuestra distancia del Ser por esencia y justifica *a priori* algunos puntos cruciales: la mutabilidad de lo creado, su progresivo perfeccionamiento y su absoluta dependencia. Así, podemos asegurar que el par acto-potencia posee un lugar privilegiado en la metafísica suareciana, pues ejerce como explicación de la naturaleza creatural y de todos sus cambios.

### Palabras clave:

Participación, Ente creado, Dependencia, Cambio, Potencialidad.

### Act and potency in suarezian metaphysics

#### Abstract:

Doctor Eximius accepts and defends the division of the being into act and potency, taking it as a crucial element of the creature and its development. However, opposing Cajetanism, Suárez rejects linking this division with the real distinction between essence and existence, highlighting its dependence on the first predicate of all created entities: *being by participation*. Also, despite the opinion of many scholars, Suárez does not identify potency and act with nothingness and existence, nor with possible and real, but with contingent and perfect. This division shows our distance from the Being by essence and justifies *a priori* some fundamental concepts, such as the mutability of the created being, its progressive perfection and its absolute dependence. Thus, we can assert that act and potency are privileged in Suarezian metaphysics, as they explain the nature of creatures and their changes.

#### Keywords:

Participation, Created Being, Dependence, Change, Potentiality.

\* Introducción y transcripción José Carlos Sánchez–López, Universidad de Sevilla, <https://orcid.org/0000-0001-6613-8836>, [josecarlos.sanchez4@um.es](mailto:josecarlos.sanchez4@um.es)

## 1. Introducción

El lector tiene en sus manos el segundo inédito del padre José Hellín Lasheras, S.J. (1883–1973) sobre las nociones de potencia y acto según Francisco Suárez. Este texto constituye la tercera y última parte<sup>i</sup> de las reflexiones sistemáticas del autor sobre la cuestión, siendo las anteriores los artículos titulados: “Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez”<sup>ii</sup> y “Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia”<sup>iii</sup>. Todos ellos, pese a representar un único estudio con intención unitaria, pueden leerse y comprenderse íntegramente de forma individual. Buena prueba de la independencia estructural de dichos artículos es la patente diferencia estilística entre el presente trabajo y su predecesor (“Axiomas suarecianos...”): mientras que este último evidencia un total apego por la clásica (y escolástica) inferencia deductiva partiendo de premisas extraídas de la autoridad para alcanzar una verdad axiomática, en esta ocasión se presenta un estilo similar al empleado en la filosofía contemporánea, una mixtura entre la prosa ensayística y la logicista. Obviamente, esto no conlleva una pérdida del rigor en la exposición de las ideas ni el desprecio a los conceptos escolásticos, más bien representa el uso de un esquema expositivo laxo que permite al lector una comprensión ágil y al autor expresarse sin cortapisas (lo que en este caso incluye dejar traslucir ciertos tintes irónicos cuando refuta algunos puntos de vista).

Tal y como sucedía en el anterior inédito de Hellín, el texto que presentamos se focaliza en el par acto–potencia, clásica división del ente que ocupa un lugar destacado en la disciplina metafísica pero que no llega a ser su principal preocupación, poseyendo este título el *ser por participación*<sup>iv</sup>, “primera fuerza”<sup>v</sup> de la que ambos dependen directamente. Así, este artículo no sólo posee una clara línea de continuidad con su predecesor, también ejerce como una muestra de los principales objetos de reflexión e investigación del padre Hellín, es decir, de su constante preocupación por atender “al doble predicado supremo del ser por esencia y del *ser por participación dinámica*”<sup>vi</sup>.

Siguiendo un clásico estilo académico, esta obra se inicia con una larga exposición y discusión de la principal corriente de interpretación del acto y la

---

<sup>i</sup> Esto no significa que no existan más documentos (sean inéditos o publicados) del padre Hellín que traten directa o indirectamente la cuestión. Nuestra intención es indicar que, a la luz del elenco de sus obras disponibles en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, los textos monográficos dedicados a la interpretación suareciana del acto y la potencia han terminado.

<sup>ii</sup> *Razón y fe* 138 (1948): 353–407.

<sup>iii</sup> *Archivo teológico granadino* 87 (2024): 141–200.

<sup>iv</sup> *Vide infra*: conclusión.

<sup>v</sup> *Ibid.*

<sup>vi</sup> José Hellín, “Mi pensamiento”, *Pensamiento* 32, n.º 125 (1976): 105. El subrayado es nuestro.

potencia de la metafísica del siglo XX (pre–heideggeriana): el *tomismo cayetanista*. Explicados y rebatidos sus argumentos a la luz del pensamiento del Doctor Eximio, Hellín aborda las críticas que el pensador granadino recibió de ínclitos profesores de la época. *Grosso modo*, estos achacan a Suárez el no abordar la cuestión del acto y la potencia o identificarlos, respectivamente, con el ser y el no–ser. A todos ellos responde nuestro autor indicando que realizan una lectura parcial y precipitada del Eximio<sup>vii</sup>, y lo hace siempre con total imparcialidad y rigor, independientemente de la fama o posición de su rival, patentizando así su total entrega a la búsqueda de la verdad<sup>viii</sup> y la independencia de esta de las pasiones y creaciones humanas. Asimismo, y sin ánimo de explicitar cada uno de los temas tratados en el texto, el padre Hellín presenta el archiconocido debate sobre la identificación suareciana entre esencia y existencia. Según nuestro autor, el Doctor Eximio sólo rechaza la distinción entre *esencia actual* y *existencia*, mas no así entre esencia y existencia consideradas absoluta y conceptualmente.

Hablar de una *esencia actual* es hacerlo sobre una *esencia existente*, presentándose en un único individuo y de forma indistinguible y concomitante los dos predicados que se desean aislar. Sin embargo, al tomar a ambos de manera absoluta sí es posible separarlos, pudiéndose fundamentar esta perspectiva incluso en la realidad (*in re*): la desaparición de la existencia (actualidad) de un ente no implica la desaparición de la posibilidad (e inteligibilidad) de su esencia, por lo que una y otra pueden ser tomadas como distintas e independientes<sup>ix</sup>. Al enfrentarse a esta cuestión Hellín busca hacer justicia a la figura de Suárez y eliminar los difundidos malentendidos sobre su pensamiento<sup>x</sup>, así como subrayar dos hechos fundamentales: por un lado, que la total identificación entre esencia y existencia supone la desaparición del par acto–potencia (cosa que no ocurre en Suárez); por otro, que el negar la distinción entre esencia actual y existencia responde al propósito del Doctor Eximio por “depurar a la filosofía de [los] presupuestos [del] platonismo, [del] aristotelismo antriciacionista y de todo peligro de panteísmo”<sup>xi</sup>.

Las pocas líneas presentadas hasta el momento son suficientes para hacer ver el enorme valor del texto que sigue, aunque aquel se acrecienta aún más al señalar un punto clave que, pese a estar a la vista de todos, puede quedar oculto. En estas páginas no sólo se encontrarán las interpretaciones sobre el acto y

<sup>vii</sup> Vide infra: §4.1

<sup>viii</sup> Cf. Gabriel María Verd, “El P. José Hellín. Completando una bibliografía”, *Pensamiento* 32, n.º 125 (1976): 86.

<sup>ix</sup> Vide infra: §3.7

<sup>x</sup> Cf. Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: EUNSA, 1996), 134–146.

<sup>xi</sup> Vide infra: §4.5

la potencia del mayor estudioso de Francisco Suárez, sino, además, algo quizá más valioso: las reflexiones de uno de los más destacados metafísicos españoles sobre las características de los sistemas metafísicos bien fundados<sup>xii</sup>. En otras palabras, esta obra aúna las dos temáticas centrales de la filosofía del padre Hellín: el pensamiento del Doctor Eximio y su propia preocupación por “[atender] a la sistematización fundada y coherente de la metafísica”<sup>xiii</sup>. De esta forma, nuestro autor realiza una inigualable (y magistral) lección sobre el fin, la materia y la forma de la metafísica que sirve de guía para todos aquellos que se adentran en la disciplina, dejando indicados no sólo su método e historia propios, sino también su fin último, *alcanzar la verdad*, y su recompensa, *la verdad misma*.

## 2. Esta edición

Esta obra, disponible en el Fondo José Hellín del Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares), se halla en dos copias mecanografiadas de veintitrés páginas con muy pocas correcciones del autor. Tras el fallecimiento del padre Hellín el padre Gabriel M. Verd, S.J. fundió en un único documento todos los cambios y notas de los originales, dando lugar a un texto pulido que constituye la fuente de nuestra transcripción.

Gracias al trabajo de nuestros predecesores la tarea editorial ha resultado fácil y poco intrusiva; en algunos momentos (y por descuidos del padre Hellín) hemos tenido que alterar la numeración de algunas aserciones. Buscando la mayor claridad posible, en diversos momentos hemos tenido que cambiar la puntuación original de varias oraciones y párrafos. Nuestro objetivo siempre ha sido conservar tanto el sentido original como la literalidad del texto y cuando ello no ha sido posible hemos sacrificado lo segundo por lo primero, intentando que cualquier persona que se acerque a este documento (siempre y cuando posea algún conocimiento filosófico) pueda entender lo que se expone en él.

En el texto se encuentran dos tipos de notas: por un lado, marcadas con números arábigos (1, 2, 3...), las realizadas por el padre Hellín, casi todas referencias a las *Disputaciones metafísicas* (citadas siempre por la edición de L. Vivès)<sup>xiv</sup>. El segundo tipo de notas está marcado con letras minúsculas (a, b, c...) y son de nuestra autoría; con ellas pretendemos aclarar lagunas, aportar

---

<sup>xii</sup> Vide *infra*: §2.4

<sup>xiii</sup> Hellín, “Mi pensamiento”, 105.

<sup>xiv</sup> Para referirnos a dicha obra utilizaremos en lo que sigue las siglas “*Disp. met.*” seguidas de la disputa (en romanos), la sección y el número (en arábigos).

contexto cultural o señalar determinadas características del manuscrito que permitan su completa intelección. Por último, a lo largo de las páginas aparecerán entre corchetes algunas palabras, lo que significa que son añadidos nuestros.

Deseamos agradecer al Archivo de España de la Compañía de Jesús, a su director y trabajadores, su permanente amabilidad y disponibilidad, así como el haber permitido y apoyado la edición y publicación de este texto. También agradecemos al padre G. M. Verd, S.J. sus constantes ánimos para el estudio del pensamiento del padre Hellín, estos han servido como acicate para afrontar nuevos textos e investigaciones. Especial mención merece la profesora Pilar Pena Búa, quien nos encargó con toda bondad y confianza esta tarea que felizmente alcanza su término; nuevamente deseamos dedicar nuestro trabajo a su memoria.

El objetivo último de esta edición no es otro que el de reavivar el interés por la *genuina metafísica suareciana*, ajena a los caminos heideggerianos. A su vez, es nuestro deseo que las magistrales páginas que siguen muevan al lector a revisar los numerosos volúmenes que los insignes estudiosos del Doctor Eximio le dedicaron durante el pasado siglo XX, textos destinados a hacer ver la riqueza y profundidad del pensamiento de un teólogo y filósofo que iluminó la Europa de la Modernidad y que aún hoy nos puede ayudar en nuestro camino hacia la Verdad.

## El acto y la potencia en la metafísica suareciana\*

JOSÉ HELLÍN, SJ (†)

### Parte III: Lugar que ocupa la composición de potencia y de acto en la metafísica suareciana<sup>a</sup>

#### Introducción<sup>b</sup>

Sabido es que en la sistematización cayetanista el punto de partida y el principio que explica *a priori* el ser y los atributos del ser son las nociones de acto y de potencia y los principios fundados en esas nociones. El padre Suárez da también mucha importancia a la composición de potencia y de acto, mas como esa composición la entiende de manera muy diferente que el cayetanismo y no le da el primer lugar en la sistematización, será necesario exponer primero la sistematización tomista con toda brevedad y, después, la posición suarista con respecto a esta materia. Cinco párrafos contendrá este estudio: en el primero se expondrá el sistema cayetanista; en el segundo la posición suarista frente a esa sistematización; en el tercero se explicará brevemente la sistematización suareciana fundada en los predicados ser por esencia y ser por participación; en el cuarto se expondrá la potencialidad que admite Suárez como ley esencial del ser en cuanto es creado; en el quinto se expondrá con cuánta propiedad divide el ser por los términos de potencia y de acto, y, por fin, se explicará el lugar que la potencialidad y la composición de potencia y de acto tiene con relación a los demás atributos del ser creado en el sistema suarista.

---

\* El texto original de esta obra se encuentra en el fondo José Hellín, Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares), caja 9, varia 6, 23 folios mecanografiados con unas pocas notas a lápiz. Lo reproducimos aquí con el permiso del Archivo de España de la Compañía de Jesús, a cuyo director y trabajadores agradecemos su amabilidad.

<sup>a</sup> Esta tercera parte, está precedida por otra titulada “Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia”. *Vide supra*.

<sup>b</sup> En el manuscrito original esta introducción se encuentra precedida por un sumario que recoge todos los apartados del texto. Teniendo en cuenta las pequeñas dimensiones de la obra hemos decidido prescindir de él en esta edición.

## §1. Sistema metafísico cayetanista fundado en el acto y la potencia

### 1. *Realidad de la potencia y del acto y nociones de ambas cosas.*

El incesante cambio que experimentamos cada día nos convence de que hay un sujeto permanente de las transformaciones y una realidad nueva que es la razón última e intrínseca de esas transformaciones. El sujeto permanente, capaz de las diversas transformaciones, se llama “potencia pasiva”, y la realidad que es la razón última e intrínseca de las transformaciones se llama “acto”, “forma informante” o “realización intrínseca de lo que antes podía haber en el sujeto”. Potencia pasiva es, pues, una realidad que puede recibir alguna perfección intrínseca que por sí misma no tiene, y acto es la realidad actual que realiza intrínsecamente esa perfección. Además de la potencia pasiva y de su acto correspondiente que acabamos de describir, hallamos en el hecho del movimiento la realidad de la potencia activa y de su acto operativo, y la verdad de la potencia objetiva y de su acto correspondiente, que es la existencia. Pero, ante todo, se ha de retener la noción de potencia pasiva y de acto informativo o formal.

### 2. *Principios que sobre estas nociones se formulan.*

Adquiridas ya por la experiencia las nociones de potencia y de acto y conocida por una deducción inmediata la realidad de ellas, se formulan enseguida algunos pocos principios que son la base de todo el sistema tomista moderno.

(a) *El primer principio* es que el acto de suyo es infinito o ilimitado. El acto dice perfección y la limitación dice carencia de esa misma perfección, y como es imposible que una misma realidad diga perfección y carencia de perfección, se sigue que el acto por sí mismo nunca dice carencia de perfección y, por tanto, por sí mismo es infinito en la línea en que es acto.

(b) *El segundo principio* es que el acto solamente se puede limitar por ser recibido en una potencia o por ser receptivo potencial de algún otro acto, porque el acto por sí mismo es infinito e ilimitado; luego para que sea finito es necesario que tenga alguna potencialidad, que es carencia de alguna perfección de que es capaz. Mas el acto por sí mismo no tiene potencialidad, luego, si la tiene, la ha de tener por orden a algo realmente distinto del acto y de donde le pueda venir la potencialidad, y esa cosa realmente distinta es o una potencia en que se reciba u otro acto que él pueda recibir.

*Corolarios.* De aquí se sigue que si lo limitado es el ser en cuanto tal entonces su acto, que es la existencia, se ha recibido en la esencia realmente distinta. Si el acto limitado es la esencia en cuanto esencia es señal de que esa esencia es receptiva de una existencia realmente distinta y, así, la esencia del ángel es limitada porque es receptiva de una existencia realmente distinta. Si

el acto limitado es una esencia no en cuanto esencia sino en cuanto a ser este individuo y no otro enteramente igual a él, es señal de que su acto especificativo se ha recibido en una potencia realmente distinta, no especificativa sino divisible en partes homogéneas, y esta es la materia en cuanto sellada por la cantidad.

[(c)] El *tercer principio* es que el acto es inmultiplicable en su especie y no se puede multiplicar sino por la materia sellada por la cantidad. El acto específico es *de suyo inmultiplicable* porque el acto es lo mismo que forma, y toda distinción entre formas es distinción formal o esencial. Por tanto, si toda distinción de actos es esencial, dentro de una esencia no puede haber sino un solo individuo. Además, todo acto es de suyo infinito en su línea, como ya hemos visto, luego no puede haber más que uno en cada especie, porque si hubiera varios individuos en una sola especie cada individuo carecería de la perfección de la misma especie que hay en los demás y, así, el acto de suyo no sería infinito.

El acto no se puede multiplicar dentro de la misma especie sino por la materia *sellada por la cantidad*, porque cada individuo distinto de otro en la misma especie es la esencia limitada dentro de la misma especie, ya que carece de la perfección de la misma especie que hay en los demás individuos. Mas una esencia específica no se ha podido limitar de esa manera sino porque su acto específico se ha recibido en una potencia distinta y divisible en partes homogéneas, la cual es la materia sellada por la cantidad. Luego la multiplicación de individuos dentro de la misma especie no se hace sino por la materia en cuanto sellada por la cantidad.

Declaramos la menor: una limitación de la esencia en cuanto a la individuación no se ha podido hacer sino por una potencia realmente distinta, porque el acto nunca se limita sino por una potencia realmente distinta. Y esa potencia realmente distinta ha de ser divisible en partes homogéneas, porque si la potencia en que se recibe el acto no fuera homogénea los individuos no serían homogéneos e iguales, como se supone. Y esa potencia es la materia sellada por la cantidad, porque no hay potencia alguna divisible si no es la materia, mas ella no es susceptible inmediatamente por sí misma de la división sino que, para ello, ha de ser sellada por la cantidad.

(d) *El cuarto principio* es que ninguna cosa puede estar en acto y en potencia de la misma perfección, porque si está en acto formal o virtual ya la tiene, y si está en potencia todavía no la tiene; y ya se ve que tener una perfección y carecer de ella es contradictorio.

*Corolarios.* De este principio se derivan algunos corolarios evidentes: el primero es que todo lo que se mueve es movido por otro y no por sí mismo, porque si lo que se mueve se moviese a sí mismo estaría en acto de esa per-

fección, ya que es causa de ella y la causa contiene la perfección de su efecto, y estaría en potencia de la misma, porque tendría que adquirirla por el movimiento, como se supone.

El segundo corolario es que la potencia activa en cuanto activa se ha de mover por otro y sólo por otro, porque la potencia activa al pasar de la potencia al acto tiene una actuación que antes no tenía, y lo que tiene una actuación que antes no tenía se muda intrínsecamente o se mueve, y lo que se mueve es movido por otro y sólo por otro. Luego la potencia activa en cuanto activa es movida por otro y sólo por otro, lo cual es afirmar la necesidad de la predeterminación física.

El tercer corolario es que la potencia activo-pasiva, como es la vital de entendimiento y de voluntad, en cuanto activa es movida por otro y sólo por otro por medio de la predeterminación física, y en cuanto pasiva es movida por el predeterminante y, además, por sí misma, pero sólo en cuanto es movida por el predeterminante.

Una vez que hemos visto los principios del sistema, deducidos según se pretende de la experiencia y del análisis de la experiencia, veamos las deducciones metafísicas que de ellos se derivan en todo el ámbito de la filosofía.

### 3. *Acerca de Dios.*

De muchas maneras demuestran la existencia de Dios, pero el medio más característico es el del movimiento tomado en toda su amplitud. Es manifiesto que se da el movimiento y que todo lo que se mueve ha de ser movido por otro motor ajeno al móvil, mas es imposible que todos los motores sean movidos, porque esto sería admitir el proceso infinito y confesar la falta de explicación del movimiento. Luego necesariamente llegamos a un motor del todo inmóvil, y ese es Dios, porque como no tiene la fuerza de mover por movimiento la tiene congénita con su esencia y, por tanto, la tiene por su esencia y por independencia de todo otro ser<sup>c</sup>.

(b) De aquí se sigue que Dios es *acto puro* en el ser, porque si es motor inmóvil todo Él es acto sin sombra de potencialidad.

(c) De aquí se concluye que Dios es *infinito*, porque el acto de suyo es infinito, a no ser que se reciba en una potencia realmente distinta. Mas Dios es acto y solamente acto en la línea del ser y no se recibe en una potencia realmente distinta, porque de lo contrario no sería puro acto sino acto conmensurado a la potencia que lo recibe; luego Él es infinito.

---

<sup>c</sup> Así, podemos deducir que la afirmación (a) de este punto sostiene que *Dios es a se* y, por ende, que *su esencia es mover sin ser movido*. De este modo queda justificado que Hellín continúe su exposición con la aserción (b).

(d) Es también *único*, primeramente porque el principio de multiplicación, como se ha dicho, es la materia sellada por la cantidad. Mas Dios no tiene materia ninguna, de lo contrario no sería un acto puro sino un acto mezclado con la potencialidad de las potencias en que se recibe; luego Dios, en la razón de Dios, es inmultiplicable en muchos individuos, de lo contrario cada uno de ellos carecería de la perfección que los demás tienen con perfecta independencia de los demás.

(e) Dios es *espíritu*, porque si fuera cuerpo no sería acto puro, sino que tendría la potencialidad de la materia que es capaz de recibir nuevas perfecciones, la potencialidad de la forma que no adquiere su complemento y total connaturalidad sino en la materia, y la potencialidad de la divisibilidad.

(f) De aquí se sigue que Dios es *inteligente*, porque el principio de individuación y, por tanto, de restricción en virtud del cual una cosa es ella y no puede ser otra en cuanto otra es la materia. Mas Dios, como puro espíritu, no tiene materia, luego no tiene el principio de restricción para ser Él y sólo Él y, por consiguiente, puede ser otro en cuanto otro. Mas en esto consiste el ser inteligente, luego Dios es inteligente.

(g) Es, además, *Creador* de todas las cosas fuera de sí, porque Dios es acto puro no sólo como motor inmóvil sino también como ser increado, y como el acto puro e increado es único, se sigue que todo lo que hay fuera de Dios ha sido no sólo movido sino también creado por el único ser increado, que es Dios.

(h) Su virtud creativa no puede *comunicarse a otro* ni naturalmente ni por milagro, porque la creación versa sobre el ser en cuanto contingente, mas ninguna criatura puede tener ni natural ni sobrenaturalmente poder de producir el ser en cuanto ser contingente, de lo contrario podría producirse a sí misma y a cosas superiores a sí. Luego el poder creador no se puede comunicar a ninguna criatura ni natural ni sobrenaturalmente.

#### 4. Acerca de la criatura en general.

(a) Todo ser finito consta de *esencia y de existencia* realmente distintas, porque el acto de suyo es infinito en su línea y no se puede limitar sino por una potencia realmente distinta; luego si hay algo finito no es acto puro de existencia, sino una existencia recibida en una esencia.

(b) Todo ser finito es *contingente*, porque lo finito tiene una existencia realmente distinta de la esencia y, por consiguiente, no hay contradicción en que la existencia se separe de la esencia y, así, deje de existir, en lo cual consiste la contingencia.

(c) Todo ser finito ha sido *creado por Dios de la nada*, porque lo finito no tiene la existencia por su esencia sino por una forma o acto realmente distinto de la esencia. Mas lo que no tiene la existencia por su misma esencia la tiene

recibida de algo ajeno a ella; luego todos los seres finitos han sido creados por el único ser infinito que hay: Dios.

(d) Todo ser finito es *conservado* incesantemente por la acción positiva de Dios, porque el ser inteligente en ninguno de los instantes tiene la existencia por virtud de su esencia, luego en cada uno de ellos la tiene por virtud de otro, y eso es ser conservado incesantemente por otro.

(e) Toda potencia activa creada depende de Dios en *el obrar* y necesita un concurso inmediato que es la predeterminación física, porque todo ser finito pasa de la potencia al acto de obrar, ya que no es su propia operación. Y si pasa de la potencia al acto se mueve, y lo que se mueve es movido por otro y solamente por otro; luego la potencia activa creada es movida por otro y solamente por otro en el obrar, y ese otro ha de ser también Dios con la predeterminación física, porque si concurre además algún otro agente no concurre sino en cuanto movido finalmente por el último motor, cuya acción llega hasta el último móvil.

(f) La existencia de la criatura es su actualidad última, porque la primera actualidad es la esencia que ha de estar por sí misma fuera de la nada para poder recibir la existencia.

(g) *Dos seres existentes* no pueden formar un ser con unidad verdadera o *per se*, es decir, que si dos seres tienen cada uno su propia existencia no pueden unirse con unidad de esencia, porque la existencia es *la actualidad última*. Luego si cada uno ya tiene su existencia ya no es capaz de ulterior actualidad, cual sería la actuación de una parte por la otra.

(h) De aquí se sigue que la existencia del compuesto esencial es *única*, porque si cada una de las partes tuviera su propia existencia no se hubieran podido unir con unidad de esencia, y si la existencia fuera propia de una sola entonces la otra no se le podría unir con unidad de esencia porque la existencia es la última actualidad, y la última actualidad no permite recibir otra.

(i) Si dos cosas tienen su propia existencia, como son la substancia y el accidente, se pueden unir con unidad accidental o *per accidens*, porque si cada una tiene su propia existencia ya no se pueden actuar en el orden de la esencia.

Cuando la substancia recibe un accidente no lo recibe en la existencia, porque esa es la última actualidad, sino solamente en la esencia: la existencia del agua no se calienta, sino solamente la esencia.

(j) El ser finito se compone de *substancia* y de *accidente*, porque la esencia de la substancia siempre es potencia, aunque esté debajo de su existencia; luego siempre se puede actuar más por alguna perfección intrínseca, y esa perfección intrínseca que viene a la substancia es un accidente. Por consiguiente, esta composición de substancia y de accidente es imposible si la esencia no se distingue de la existencia.

(k) La criatura no es su propio acto u *operación*, porque entonces estaría ya en acto de todo lo que puede tener y sería acto puro, lo cual es contrario a la esencia creada que, esencialmente, es potencia.

(l) La criatura no es su *potencia* de obrar, porque la potencia y el acto son del mismo género, mas el acto es accidental, luego también la potencia es accidental.

(m) Las criaturas no son causas activas de sus acciones sino en cuanto movidas por la predeterminación física, porque al pasar al acto se mudan, y todo lo que se muda o mueve es movido por otro.

(n) Las criaturas no son causas proporcionadas de la existencia, sino solamente causas instrumentales, porque si produjeran la existencia como causas proporcionadas podrían hacer todo lo que es existencia, lo cual es absurdo.

(o) El ser es análogo entre la criatura y el Creador con analogía intrínseca de proporcionalidad, porque el ser se verifica intrínseca y propiamente en todos los inferiores, en Dios y en la criatura, pero solamente con semejanza de proporcionalidad, no con semejanza de forma a forma. La razón es porque el ente (*ens*) significa la habitud o respecto a la existencia, mas el respecto a la existencia dice confusamente muchedumbre de esencias que dicen respecto a la existencia, y en cada esencia el respecto es diversísimo y a su manera. Luego el ser dice respecto de muchos a muchos, el cual es semejante en el efecto formal de hacer existir, pero en cada uno a su manera. La última razón de esa diversidad de habitud es porque en Dios la existencia es idéntica con la esencia y en la criatura es realmente distinta, y, por tanto, en Dios es acto infinito y en la criatura es un acto finito.

(p) También la criatura es capaz de composición conceptual de *género* y de *diferencia* específica, porque en ella hay una parte potencial de la cual se toma el género y otra parte, que es acto, de donde se toma la diferencia específica. En los ángeles la parte potencial es la esencia, y en los cuerpos la parte potencial es la materia primera, de la cual se toma el género, y la parte formal o actual es la forma substancial, de la cual se toma la diferencia específica.

##### 5. Acerca del espíritu

(a) La criatura espiritual es *simple* esencialmente, o sea, no está compuesta de materia y forma, aunque estas se digan espirituales, porque el espíritu es inteligente y si constara de materia, aunque se diga espiritual, el espíritu no sería inteligente. No sería inteligente porque la materia es el principio de individuación, luego si los espíritus constan de materia reciben las especies o formas solamente individuadas y, por tanto, solamente conocerán los singulares y no los universales ni las esencias, lo cual es decir que no son inteligentes.

(b) El espíritu es necesariamente *inteligente*, porque la materia es el principio de restricción para que el ser sea solamente él y no otro en cuanto otro; mas

el espíritu no tiene materia, luego no tiene restricción para ser otro en cuanto otro. Mas en esto consiste el ser intelectual, a saber, en ser otro en cuanto otro sin dejar de ser él mismo, luego el espíritu necesariamente es inteligente<sup>1</sup>.

(c) El espíritu es *inmultiplicable* en su especie, porque el principio de multiplicación dentro de la misma especie es la materia sellada con la cantidad. Mas el espíritu no tiene materia sellada con la cantidad, luego no es multiplicable dentro de su especie.

(d) El espíritu conserva la doble composición propia de toda criatura, que es composición de esencia y existencia y la de substancia y accidente.

### 6. *Acerca de los cuerpos en general*

(a) Los cuerpos constan de materia primera y de forma substancial. Los cuerpos son seres limitados no solamente en cuanto seres sino también en su misma línea específica, porque como en cada especie son muchos individuos iguales, cada uno de ellos carece de la perfección de la misma especie que hay en los demás individuos iguales. Luego es señal de que en ellos su acto específico se ha recibido en una potencia con la cual compone quidditativamente y que sea divisible homogéneamente, porque de lo contrario los individuos no serían específicamente iguales. Mas una potencia divisible homogéneamente y que con el acto específico compone una esencia es la materia primera, y el acto específico es la forma substancial; luego los cuerpos constan de materia primera y de forma substancial.

(b) La cantidad es un accidente realmente distinto de la materia, porque la materia de suyo es indivisible y común; luego para que sea divisible se necesita un acto realmente distinto de ella que la haga divisible, y este es la cantidad. Este acto es realmente distinto de la materia, porque la materia es indivisible de suyo y la cantidad es de suyo divisible; luego se distinguen real y esencialmente.

(c) Las partes del compuesto corpóreo que son materia y forma no tienen por sí existencia, porque de lo contrario no podrían formar una unidad esencial, ya que la existencia es el acto último, y si cada parte o una de ellas tuviera su existencia propia y exclusiva de ella ya tendría su acto último y no se podría unir con ninguna otra entidad con unidad esencial.

(d) La materia y la forma se crean o producen antes de que les sobrevenga la existencia, y se unen esencialmente antes de que sobrevenga la misma existencia porque esta no sobreviene sino a la esencia ya constituida, sólo enton-

---

<sup>1</sup> En la letra (a) se dice que el ser espiritual no puede tener materia porque consta que el espíritu es inteligente, lo cual no podría ser si constara de materia, mas ¿cómo consta que el espíritu necesariamente es inteligente? En la letra (b) se dice que la razón es porque el espíritu no consta de materia, que es la impeditiva de la intelección. El círculo es manifiesto: el espíritu no tiene materia espiritual porque es inteligente, y el espíritu es inteligente porque no tiene materia ni siquiera espiritual.

ces sobreviene la existencia. La unidad del ser es esencial porque la existencia es única para ambas partes.

(e) El principio de individuación o multiplicación dentro de la misma especie es la materia sellada con la cantidad, como ya se demostró.

### 7. Antropología. El conocimiento.

No trataremos sino los puntos más peculiares de esta parte, omitiendo las cosas que son comunes con la criatura en general, con los espíritus creados en particular o con el compuesto corpóreo.

(a) *Los conceptos universales son verdaderos.* Nuestros conceptos universales representan una esencia uniforme, y ella se da realmente porque el principio de distinción entre los individuos es la materia, y esta es homogénea y no diversifica la esencia sino solamente el número; por eso la esencia queda uniforme en todo menos en el número.

(b) Además, por la sola verdad de los universales conocida por otro título podemos demostrar la existencia de la *materia primera*, porque si los conceptos universales son verdaderos se sigue que las esencias específicas son absolutamente uniformes, de lo contrario serían disconformes con la realidad. Mas las esencias no pueden ser enteramente uniformes si no constan de materia primera, luego constan de materia primera. La menor es manifiesta: si los individuos no constaran de materia primera solamente tendrían elementos inteligibles, es decir, quidditativos; luego así como los individuos son diversos, también las esencias o quiddidades serían diversas y no habría esencias enteramente uniformes, sólo habría entre ellos semejanza genérica o cuasi genérica, y esa semejanza siempre es análoga y no unívoca, que es propia de los universales.

(c) Lo primero que se conoce es el *universal*, porque la materia primera es incognoscible por ser pura potencia; luego solamente es cognoscible la forma. Pero la forma de suyo es universal, luego lo primero que se conoce es al universal substancial y esencial de la esencia específica.

Y no sólo se conoce primeramente el *universal*, sino que únicamente se conoce con conocimiento propio el universal de las quiddidades sensibles, como dicen Capreolo<sup>d</sup>, Maréchal<sup>e</sup> y De Backer<sup>f</sup> con toda lógica. Porque si la materia

---

<sup>d</sup> Juan Capreolo, O.P. (c. 1380-1444), teólogo y filósofo francés, fue uno de los primeros miembros de la llamada “escuela tomista”. Famoso por sus comentarios al pensamiento del Doctor Angélico, le defendió de las críticas de autores como Duns Escoto, Guillermo de Ockham o Gregorio de Rímmini, entre otros.

<sup>e</sup> Joseph Maréchal, S.J. (1878-1944), filósofo y teólogo belga, profesor en la Universidad de Lovaina, intentó conectar el pensamiento de Tomás de Aquino con el de Immanuel Kant, lo que dio lugar al llamado “tomismo transcendental”.

<sup>f</sup> Stanislaus de Backer, S.J. (1851-1932), profesor de metafísica especial en el colegio jesuita de Lovaina, forma parte de los autores del siglo XX que intentaron abordar y superar las críticas de Kant a la metafísica recurriendo a la filosofía y teología del Aquinate.

es incognoscible por el entendimiento no se conocerá ni en el conocimiento directo ni en el reflejo por la conversión al fantasma.

(d) Para abstraer la forma de la materia se necesita el entendimiento agente, facultad espiritual, porque ha de ser del mismo orden que la forma del cuerpo y que la especie que ha de producir en el entendimiento posible. Mas la forma del cuerpo es de suyo inmaterial y la especie impresa es tan espiritual como el entendimiento posible en que se ha de recibir, luego el entendimiento agente es espiritual.

(e) El entendimiento agente se *distingue realmente* del entendimiento posible porque lo activo jamás puede coincidir con lo pasivo, luego si él es activo y el entendimiento posible pasivo se distinguen realmente.

#### 8. *Acerca de la ética.*

(a) El hombre depende de Dios absolutamente en todo, aunque se le considere como inteligente y como volitivo, porque el hombre está compuesto de esencia y de existencia. Luego es señal de que toda su realidad la tiene no por la esencia suya, sino por dependencia de Dios; luego se ha de someter incondicionalmente a su ley.

(b) La ley de Dios es su inteligencia infinita que se acomoda esencialmente a la índole de las cosas, y como la índole de la humanidad es tal que tiene relaciones esenciales a Dios, a otros hombres, a las cosas inferiores y a sí mismo, la ley de Dios formula desde la eternidad las acciones que son conformes a la naturaleza humana y que se han de hacer, y las que son disconformes con ellas y se han de evitar. Luego el hombre ha de hacer las cosas necesarias para acomodarse a la índole de la naturaleza humana y ha de evitar las opuestas.

(c) Esta ley eterna está impresa en la naturaleza humana, radicalmente en su facultad cognoscitiva y formalmente en el juicio que dictamine las acciones que ha de hacer o evitar.

Como se ha visto, toda la unidad sistemática del cayetanismo se funda en las nociones de acto y de potencia y en los pocos principios que se basan sobre ellas, que son: (1) el acto de suyo es infinito y no se puede limitar si no es por ser recibido en una potencia o por ser receptivo de otro acto. (2) El acto es único y no se puede multiplicar sino por la materia sellada por la cantidad. (3) Una misma cosa no puede estar en acto y en potencia respecto de una misma perfección, y de aquí se deduce que lo que se mueve se ha de mover por otro y solamente por otro, y como toda potencia se mueve al pasar al acto, toda potencia activa necesita ser movida por otro por medio de la predeterminación física. Estos poquísimos principios se deducen todos directamente de las nociones de potencia y acto, y por estos se rige todo el sistema.

Ante la amplitud, facilidad, elegancia, lisura y unidad de este sistema, no es de extrañar que muchos queden embelesados y como sugestionados, y el ánimo se inclina a abrazarlo con el mismo gozo con que se aceptan las creaciones poéticas que se imponen por su simplicidad, armonía y grandiosidad. Pero una cosa es la ilación y consecuencia aparente, bajo la cual se pueden ocultar ingentes equívocos y afirmaciones gratuitas, y otra cosa muy diferente es la verdad y firmeza de las posiciones. Si la sola ilación valiese para recomendar un sistema, tal vez Gentile, Hegel y otros tienen más unidad que el sistema cayetanista. Suárez ha advertido lo endeble de posiciones tan fáciles y lo artificioso de ciertos axiomas, y por eso lo ha sustituido por otro sistema tan uno, amplio y elegante como el sistema tomista, pero, al mismo tiempo, más verdadero y absolutamente depurado de todo resto platónico y aristotélico gentílico<sup>§</sup>.

## **§2. Sistema suareciano basado en los predicados ser por esencia y ser por participación**

1. Suárez, como es natural, admite innumerables conclusiones del sistema tomístico y cayetanístico, como la existencia de Dios y su prueba por los efectos. Admite que su esencia es el ser subsistente o el ser por esencia; admite los atributos característicos de Dios y de la criatura, pero no admite todas las vías por donde todas estas verdades se sistematizan en el cayetanismo. No admite la limitación del acto por una potencia realmente distinta porque advierte aquí la doctrina del platonismo que da realidad a las abstracciones de la mente; por la misma razón niega que la existencia se distinga realmente de la esencia actual, en la cual, además, no se depura suficientemente la doctrina de la creación de las infiltraciones antireacionistas. Niega que todo lo que se mueve se ha de mover por otro y sólo por otro, [además del] fundamento en que se apoya esa doctrina, que es el principio de que ninguna cosa puede estar nunca en acto y en potencia de la misma perfección, aunque sea bajo diverso respecto. Esto le parece a Suárez que es abolir toda libertad, toda vida y toda causa natural proporcionada a sus efectos, y, además, introducir una pieza (la predeterminación física) que no tiene cabida alguna en una metafísica bien fundada.

Mas no se crea que tal posición de Suárez es meramente negativa; es muy positiva, porque después de refutar ese sistema levanta otro mucho más fundado y tan amplio y unificado intrínsecamente como se puede desear. De él vamos a dar ahora una vista de conjunto para que se vea la verdad de lo que

---

<sup>§</sup> Entiéndase aquí que se refiere al aristotelismo de los gentiles y no al de Giovanni Gentile.

decimos, mirando más a la ilación lógica que a la amplificación y fundamentación de lo que diremos, porque esto necesitaría ingentes volúmenes.

### 2. *Idea del sistema y vías por las que se forma.*

En todo sistema metafísico se pretende dar la razón *a priori* de los atributos del ser y del mismo ser según la capacidad de la materia, porque Dios, por ejemplo, no es capaz de tener razón *a priori* de su ser, aunque bien puede tener una razón cuasi *a priori* de sus atributos.

El procedimiento que se ha de seguir es la vía de ascenso para adquirir los principios que han de regir todo el sistema y, después, la vía de descenso para explicar *a priori* los diversos atributos del ser y de las clases de seres que pertenezcan al ámbito de la metafísica. Si encontramos algunos predicados reales y principios verdaderos que expliquen *a priori* todo el ser, como acabamos de describir, y estos se reducen a la máxima unidad, habremos encontrado un sistema estrictamente unificado. Si, además, los principios son verdaderos y bien fundados, tendremos un sistema verdadero y bien fundado que se habrá de aceptar con exclusión de todo sistema que le sea contrario, porque lo contrario a la verdad no puede ser verdad.

### 3. *Experiencia y principios demostrativos o de razón.*

Por la experiencia adquirimos nuestras primeras ideas: lo primero que el entendimiento percibe con ayuda del sentido es el singular experimental, y la primera abstracción que hace es la del ser en cuanto tal. Con esto tiene ya lo suficiente para pronunciar los primeros principios, que son: los de identidad, contradicción, medio excluido, causalidad y razón suficiente.

### 4. *Noción del sistema metafísico en general.*

Sistema es el conjunto de verdades demostradas sobre alguna materia que están ligadas por algún principio que explique *a priori* la verdad de las proposiciones y su conexión por la luz natural. Según esto, el sistema metafísico en particular tiene un fin, una materia y una forma.

El fin es explicar *a priori* los atributos del ser y el mismo ser cuanto lo sufra la condición de la materia. La *materia* es el ser comunísimo en cuanto inmaterial y las divisiones que se contienen bajo el ser en cuanto inmaterial. Adviértase que aquí el término “inmaterial” significa todo aquello que se puede verificar en el espíritu, ya se pueda verificar también en la materia, como la substancia, el accidente, etc., ya se pueda verificar solamente en el espíritu, como lo increado [o] el ángel. La *forma* son los principios que constituyen la derivación *a priori* de las verdades y su conexión, y que podríamos llamar “principios derivativos del sistema” o “sistemáticos”.

Hay muchas clases de principios, como los principios incomplejos y complejos, y estos son: gnoseológicos, demostrativos, metodológicos y derivativos del sistema o sistemáticos. Los principios incomplejos son las cosas que están causando a otras en la realidad; esas causas no son principios científicos o sistemáticos sino, a lo más, objeto de los principios científicos. Los principios complejos son proposiciones que enuncian leyes universalísimas del ser o del proceder.

Así, los principios *gnoseológicos* enuncian la veracidad de las facultades cognoscitivas, la verdad de los conceptos universales, la de los juicios y la de los raciocinios fundados en la experiencia, en los juicios universales y en el testimonio.

Los principios *demostrativos* enuncian las leyes más universales del ser, y estas son las que se contienen en los principios de contradicción, de medio excluido, de razón suficiente y de causalidad. Estos principios se obtienen por mero análisis y comparación de los términos de que constan, y los términos de que constan se han obtenido por abstracción de los datos de la experiencia.

Los principios *metodológicos* se incluyen en la lógica general pero, ante todo, en el sistema se ha de observar rigurosamente la doble vía de ascenso y de descenso. Antes de englobar en el sistema una verdad es necesario demostrar la realidad de las entidades que se pretende admitir y la verdad del principio que ha de regir el sistema.

Los principios *derivativos* del sistema son los que enuncian la realidad de algún predicado ontológico y primitivo del ser, y enuncian que ese predicado es la raíz de todos sus atributos y de imitaciones o irradiaciones suyas al exterior.

Entre estos principios hay unos que son constitutivos del sistema metafísico, como elemento común a todo sistema científico, y otros son los constitutivos del sistema metafísico científico, diferenciativos de un sistema metafísico de otro sistema metafísico.

Los constitutivos como elementos comunes son los principios gnoseológicos, los demostrativos y los metodológicos. Los principios constitutivos del sistema metafísico como diferenciales de todo otro sistema científico y de un sistema metafísico de otro son los principios derivativos o sistemáticos. Una vez obtenidos estos principios derivativos o sistemáticos sólo queda aplicarlos a la práctica para hacer ver que tales principios son la razón *a priori* de los atributos del ser y aun del mismo ser, según la capacidad de la materia.

5. *Predicados primitivos del ser y principios derivativos en el sistema suareciano.*

Por la vía de ascenso, apoyados en los efectos mundanos y en el principio de causalidad, hallamos fácilmente la existencia real del ser necesario; además, un facilísimo análisis de lo que es el ser necesario nos lleva a saber que este es el ser por esencia o el existir subsistente. Del mismo modo, el examen de lo que es el ser creado nos lleva a ver fácilmente que el primer predicado diferencial y constitutivo de la criatura es el ser por participación, es decir, depende esencialmente de Dios en cuanto a la posibilidad de su esencia y en cuanto a la existencia (si llega a existir).

Puestos en posesión de la verdad de estos predicados ontológicos y primitivos del ser, se formulan los principios derivativos del sistema, que son los siguientes: (1) el predicado ser por esencia es (a nuestra manera de concebir) razón *a priori* de todos sus predicados y de la posibilidad del ser por participación en su inmensa variedad. (2) El predicado ser por participación es la razón *a priori* de todos los predicados exclusivos de la criatura. Estos dos principios se reducen a la unidad, porque el ser por participación se deriva *a priori* del ser por esencia.

Una vez formulados estos principios sólo queda aplicarlos al ser y a las divisiones del ser para ver si realmente responden a la expectación que en ellos se ha puesto de haber encontrado la llave con que explicar *a priori* los atributos del ser y aun el mismo ser, según la capacidad de la materia.

Para comprobar su valor hemos de proceder con orden: hemos de considerar el ser en cuanto tal, las divisiones del ser en increado y creado, las subdivisiones del ser creado en substancia y accidente, las subdivisiones de las substancias en espirituales y corporales, y, así mismo, las subdivisiones del accidente en materiales e inmatrimales.

6. *Ser comunísimo absolutamente considerado.*

El ser comunísimo es conocido por la vía de ascenso por abstracción de los datos experimentales; su naturaleza consiste en lo que es apto para existir actualmente, prescindiendo de si la existencia es real o conceptualmente distinta de la esencia, o si no es ni real ni conceptualmente distinta de ella. Por la naturaleza así determinada se explican *a priori* sus atributos transcendentales. En tercer lugar, habrá que buscar la razón *a priori* de su posibilidad, mas esto es imposible, porque el ser comunísimo abarca en su extensión y aun en su comprensión, aunque sólo bajo la razón confusísima de ser, al ser increado, el cual no tiene razón ninguna *a priori*. Mas no por eso falla aquí el sistema suareciano. En su estado de abstracción el ser prescinde de si es creado o increado y, por tanto, no se le puede señalar razón alguna *a*

*priori*; mas, en cuanto es verificable en los diversos inferiores es análogo y, por tanto, dentro de sí mismo contiene la exigencia esencial de estar en uno de una manera principal y en los demás de una manera secundaria y derivada del principal. Contiene la subordinación jerárquica no porque incluya actual y determinadamente esas diferencias y exigencias, sino porque las incluye en sí de manera indeterminada bajo la razón confusa de ser. Contiene en sí el ser por esencia y el ser por participación, y el uno es la razón *a priori* del otro; de este modo, el ser comunísimo no queda fuera de la sistematización suareziana. Sin embargo, el ser comunísimo no se trata en metafísica para deducir *a priori* su posibilidad en general, porque esto es imposible, como se ha dicho, sino para deducir de él los principios y las leyes que han de regir a todo ser, así creado como increado.

#### 7. *Ser increado.*

Por la vía de ascenso llegamos a establecer la realidad del ser necesario. Un fácil análisis nos hace ver que el ser necesario es actualidad pura, y que este es su predicado diferencial y constitutivo.

#### 8. *Atributos divinos.*

Los atributos divinos no tienen, propiamente hablando, razón alguna *a priori*, sino solamente según la manera nuestra de concebir un predicado que concebimos como posterior. En este sentido, el ser por esencia es razón *a priori* de la infinidad divina, de la unicidad del ser divino, de su simplicidad, de su inmutabilidad, de su eternidad, de su inmensidad, de su inteligencia, de su voluntad y de su poder. Es también la razón *a priori* porque es comunicativo al exterior e imitable por otros seres que, por fuerza, han de ser seres por participación total de esencia y existencia, como imitaciones de la divina esencia y como meras indigencias que son de la acción divina para existir. Todas estas deducciones las hemos justificado en otra ocasión<sup>h</sup>.

#### 9. *Ser por participación.*

Por la vía de ascenso vemos la variedad e índole de las cosas que están bajo nuestra experiencia y, ayudados del principio de causalidad, establecemos que ellas son creadas de la nada por Dios, que dependen esencialmente de Dios en cuanto a la esencia y la existencia, y que esta dependencia es la diferencia primera y constitutiva de la criatura como distinta del Creador.

---

<sup>h</sup> En su *Theologia naturalis* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950) José Hellín dedica toda la tercera parte a los atributos de Dios. Sobre el vínculo entre la esencia divina y sus atributos véanse las páginas 307–311 (especialmente los números 348 y 353).

*10. Atributos del ser creado en general.*

Del predicado ontológico primitivo del ser creado en general se explican *a priori* todos los demás predicados característicos de la criatura.

La criatura es contingente porque, como no existe por sí o por dependencia esencial de otro, no hay contradicción en que exista o deje de existir, y en eso consiste la contingencia. Y si la criatura es contingente es dependiente también de Dios en el conservarse y en el obrar: el ser contingente depende de otro, y ya se ve que lo otro del ser contingente es Dios. Y si la criatura es dependiente esencialmente de Dios es finita, porque carece de la perfección de la independencia y absoluta necesidad del ser y tiene la inmensa miseria de poder volver a la nada sin contradicción.

Y de aquí se entiende que hay varias raíces de la limitación del ser: la razón intrínseca y formal es la índole del ser que llega a tanta y no a mayor perfección. La razón intrínseca y *a priori* de la limitación, o sea, el predicado intrínseco de donde se deduzca *a priori* la limitación, es la dependencia esencial de Dios, como se ha visto. La razón extrínseca eficiente y ejemplar formal es Dios, mas esa razón extrínseca no es raíz de la limitación sino que, presupuesta la limitación de la criatura en el orden de la posibilidad, la causa eficiente produce lo que tiene por bien bajo la dirección de la idea ejemplar. La razón extrínseca y fundamental y el ejemplar análogo es la divina esencia, la cual es imitable al exterior con realidades que serán puras imitaciones causales de su esencia y, por tanto, finitas.

De la finitud y la contingencia se deriva la potencialidad de la criatura. Por ser finita todas sus propiedades y actuaciones serán finitas y podrán aumentarse o disminuirse. Por ser contingente no es la actualidad pura y, por tanto, siempre tendrá capacidades para otras actuaciones. De la potencialidad se deriva la mutabilidad de la criatura, o sea, su capacidad para recibir o perder algunas actuaciones. De aquí se deriva la composición de potencia y acto, por lo menos accidental, porque el sujeto potencial y la actuación de esa potencialidad necesariamente forman un compuesto de sujeto y forma recibida, de potencia y de acto.

La criatura es también multiplicable en muchas especies, porque la criatura no es sino mera imitación de la divina esencia, y como la divina esencia no es agotable por la imitación de un grado de perfección limitado, es imitable de infinitas maneras de perfecciones diversas, que son otras tantas especies.

Asimismo, la criatura es multiplicable en muchos individuos dentro de la misma especie, ya que no incluye contradicción el que la esencia no sea su propia individuación. La esencia creada es finita, y no repugna que lo finito no contenga como constitutivo de su esencia todas las determinaciones de que es capaz, así como tampoco el género contiene entre sus constitutivos todas las

diferencias accidentales que es capaz, ni la especie contiene todas las determinaciones accidentales que es capaz de recibir. A su vez, la criatura es contingente y, por consiguiente, puede prescindir de toda existencia ejercitada o próximamente ejercitable, y, por tanto, de todas las condiciones de existencia, cual es la individuación.

De aquí se sigue que la criatura ha de tener semejanzas unívocas de género y de diferencia, pero solamente conceptual, para no admitir el realismo de las especies y géneros. Además, el género no se tomará de la materia y la diferencia de la forma, sino que ambas cosas se toman de toda la realidad considerada inadecuadamente dos veces, una según aquello en que conviene con todos los demás seres semejantes y otra según aquello en que se diversifica de ellos.

De la potencialidad se sigue que las criaturas han de tener entre sí semejanzas análogas, porque necesariamente habrá substancias, pues si solamente hubiera accidentes estos habrían de ser accidentes de Dios, y como las substancias necesariamente son potenciales necesariamente habrán de tener accidentes. Ahora bien, la substancia y el accidente convienen análogamente en la razón de ser, luego la potencialidad hace que haya semejanzas análogas entre las criaturas.

Además, habrá semejanzas formales análogas entre Dios y las criaturas, porque si Dios es la fuente del ser creado necesariamente habrá de tener algunas semejanzas con las perfecciones creadas, como son: el ser, la sabiduría, etc. Estas razones son análogas porque convienen formalmente a Dios y a las criaturas, pero con desemejanza en la misma razón común y con orden de prioridad y de posterioridad.

Finalmente, se habrá solucionado la aporía del uno y del múltiple que ha atormentado a todos los siglos. De la suma unidad real que es Dios se deriva la inmensa variedad y multiplicidad de las criaturas por imitación y eficiencia, y la inmensa variedad y multiplicidad nos lleva a la suma unidad y simplicidad como a último fin con cuya participación cada ser es lo que es y tiene todo su bien. Además, la unidad lógica del ser no impide la multiplicidad real de los mismos, porque, si bien las diferencias son también ser como la razón común, sin embargo, son el ser más determinado. Así, los seres pueden convenir en el ser y diferir también en el ser. La dependencia esencial de la criatura con respecto al Creador funda la variedad de las cosas y la semejanza de estas entre sí y con el Creador y, por tanto, la analogía metafísica; esta explica y resuelve el conflicto de la unidad lógica con la multiplicidad real.

## *II. Espíritus puros.*

Partiendo de la imitabilidad divina y del predicado esencial de la criatura, que es ser por imitación y dependencia esencial de Dios, concluiremos que

son posibles los ángeles, porque Dios es imitable en todas sus perfecciones que no incluyen explícitamente la aseidad o infinidad. Mas Dios tiene en sí la perfección de ser espíritu puro como substancia completa, y esta perfección no incluye explícitamente la aseidad ni la infinidad, luego es imitable en ella y, por consiguiente, son posibles los espíritus puros creados.

La *naturaleza* de los ángeles se determinaría (como suele hacerse) por el principio de contradicción y por el de razón suficiente.

El espíritu puro creado ha de ser inteligente, porque la operación específica siempre es de la forma y no de la materia, que es principio puramente pasivo. Luego, cuanto una cosa sea más forma o más alejada de la materia tanto más noble operación específica tendrá, y el espíritu que está totalmente alejado de toda materia tendrá la operación vital no orgánica sino espiritual, y una vida espiritual es la vida intelectual.

El espíritu ha de ser también simple esencial e integralmente. Esencialmente será simple porque carece de materia, aunque se diga espiritual, y será solamente forma. La materia no tendría finalidad alguna, no es necesaria para que el espíritu sea ser, ni para ser substancial, ni para ser viviente o inteligente, de lo contrario también Dios habría de constar de materia. Ni [es necesaria] para ser creado, porque este predicado solamente dice dependencia de la causa eficiente, y tal dependencia solamente exige la acción con la que dependa del agente, pero no una materia de la cual dependa como de sujeto sustentante. Ni se necesita para que el ángel sea potencial y compuesto de potencia y de acto como todo ser creado, porque la potencialidad física y la composición de potencia y de acto se tiene suficientemente si es capaz de tener accidentes naturales y sobrenaturales, lo cual tiene sin necesidad de composición de materia primera y de forma substancial.

Íntegramente será simple el espíritu porque es inteligente, y el acto de entender no se puede hacer por el ser que no sea simple integralmente<sup>1</sup>, como hemos explicado en otros sitios<sup>1</sup>. Además, esta doble nota de la naturaleza del ángel, a saber, su índole intelectual y simple, se colige de la misma raíz de donde hemos deducido la posibilidad de los ángeles, que es la imitabilidad de la divina esencia, la cual es espíritu, inteligente y simple.

---

<sup>1</sup> En el manuscrito encontramos en esta oración una partícula adversativa (“sino”) introducida por el padre Verd tomando como referencia uno de los originales de Hellín. El texto queda como sigue: “y el acto de entender no se puede hacer *sino* por el ser que no sea simple integralmente”. Expuesta así, esta línea contradice todo lo dicho hasta el momento (*i. e.* sólo un espíritu íntegramente simple es inteligente) y lo que se sostiene a continuación. Por todo ello la eliminamos en el cuerpo del texto.

<sup>1</sup> José Hellín, “Crítica de un principio de psicología”, *Estudios Eclesiásticos* 7, n.º 26 (1928): 176; José Hellín, “La inmaterialidad, ¿es raíz del conocer?”, *Estudios Eclesiásticos* 8, n.º 30 (1929): 252–253. Cf. *Disp. met.*, XXXV, 3, 19–21. Agradecemos profundamente a la revista *Estudios Eclesiásticos* el facilitarnos una copia de los artículos citados.

[12.] *Operaciones y facultades de los ángeles.*

Apoyados en la teoría de la potencialidad de la criatura y en la composición de potencia y de acto podemos explicar el problema de las operaciones angélicas y de sus facultades. La substancia del ángel no es su propia operación, de lo contrario no sería potencial en cuanto inteligente sino acto puro. Esta operación se ha de hacer con la cooperación del objeto del cual depende para su especificación, y, si bien en sí mismo tiene su propia esencia y por eso a sí mismos se entienden por cooperación de su propia esencia, sin embargo, los otros objetos no los tienen en sí ni formalmente, ni eminentemente, ni por presencia física y, por tanto, para su conocimiento necesitan de especies impresas infundidas por el mismo Dios connaturalmente. Y para hacer estas operaciones necesitan de potencias accidentales porque las potencias son del mismo género que los actos a los cuales se destinan primariamente, mas los actos de entender y de querer son cualidades accidentales; luego también serán cualidades accidentales las potencias de entender y de querer.

Como se ve, el problema de los ángeles se explica *a priori* en cuanto al ser y en cuanto a las operaciones por el predicado esencial de la criatura, que es ser imitación y dependencia esencial de Dios, y por la teoría de la potencia y del acto, la cual se deriva *a priori* de ese primer predicado.

Fácil nos sería recorrer las otras divisiones y subdivisiones del ser y en todas hallaríamos explicaciones *a priori* semejantes a las expuestas en la materia de los ángeles, y veríamos cómo la razón *a priori* de la posibilidad del ser es la imitabilidad de la divina esencia, y cómo la esencia se determinaría con ayuda de los principios de contradicción y de razón suficiente (que no son peculiares de ningún sistema), y cómo las operaciones y facultades se explican *a priori* por la teoría de la potencialidad y de la composición de potencia y de acto que deriva del primer predicado de la criatura, que es el ser por participación total y por dependencia esencial de Dios. Mas los ejemplos aducidos bastan para explicar cuáles son los principios sistemáticos de Suárez, que son los predicados del ser por esencia y ser por participación o por dependencia esencial de Dios. El primer predicado da razón *a priori* de todos los predicados peculiares de Dios y el segundo da razón *a priori* de todos los predicados particulares de la criatura en cuanto tal. Ambos principios se reducen a uno, porque el ser por participación se deriva *a priori* del ser por esencia, y de esta forma se han explicado *a priori* los atributos del ser por el ser mismo y la posibilidad del ser mismo por ser por esencia la imitabilidad de la divina esencia.

### §3. Qué potencialidad y qué composición de acto y de potencia admite Suárez

1. Suárez admite las nociones de potencia y de acto, la realidad de estas nociones y la composición de ambas cosas en un ser que tenga unidad esencial o accidental, según los casos. El hecho de las mutaciones le hace afirmar que hay algo permanente bajo las diversas fases de la mutación y alguna realidad nueva que aparece en el sujeto en fuerza del cambio operado; con esto se tiene ya la potencia, el acto y la composición de ambos. Pero aquí no se trata de ver si Suárez admite alguna potencialidad y alguna composición de potencia y de acto, se investiga si la potencialidad y la composición de potencia y de acto la admite como nota característica de toda criatura, y cuál es esa potencialidad y composición que para toda criatura admite.

2. Para Suárez toda criatura está compuesta primeramente de potencia y de acto, por lo menos accidental<sup>k</sup>. Esto lo deduce *a priori* de la dependencia esencial de la criatura con respecto a Dios, como ya vimos, porque si la criatura es dependiente es finita y no es la actualidad pura en ningún orden; ahora bien, si es finita puede perfeccionarse y deteriorarse en su orden, y si no es la actualidad pura, tiene siempre alguna capacidad receptiva o potencialidad de algún género.

Si se pregunta cuál es el accidente común a toda criatura en cuanto tal es difícilísimo determinarlo. Suárez se inclina a señalar como accidente común a todo ser creado la ubicación, porque la criatura ni es inmensa ni determinada a una ubicación peculiar, luego tiene algo positivo y mudable, que es la ubicación accidental<sup>l</sup>.

Más difícil es decir si todas las criaturas tienen accidentes absolutos o si algunas tal vez tendrían solamente accidentes modales. Claro es que lo seres inteligentes tienen capacidad de muchos accidentes absolutos, como los actos vitales o los hábitos, y, en el orden sobrenatural, son capaces de la gracia, pero no tratamos de ellos solos, sino del accidente que conviene al ser creado en cuanto tal. Se podría pensar que a toda criatura le conviene el tener algunas potencias activas, las cuales son accidentes absolutos; esto le parece muy aceptable pero, sin embargo, dice que de ello no consta certeza, pues no es cierta la distinción de las facultades y de la substancia creada en cuanto tal<sup>m</sup>.

3. También admite como universal para toda criatura la composición de naturaleza y de supositalidad. La deducción *a posteriori* por los datos de la fe le parece fácil, mas ahora buscamos la deducción *a priori* y dice que esta se deduce de la dependencia esencial de la criatura. Porque parece que si Dios es

<sup>k</sup> *Disp. met.*, II, 4, 12; XXXII, 1, 2.

<sup>l</sup> *Disp. met.*, XXXI, 13, 26; XXXIX, 2, 9.

<sup>m</sup> *Disp. met.*, XXXVII, 2, 17; XXXIX, 1, 18; XXXIX, 2, 31.

substantialmente simplicísimo la criatura ha de tener cierta composición, no solamente en el orden accidental sino también en el orden substancial, y como esa composición común a toda criatura no puede ser la de materia y de forma, que pertenece solamente a los cuerpos, ni la de esencia y de existencia, porque esa es infundada y contradictoria, se sigue que ha de ser la de naturaleza y de supositalidad<sup>n</sup>. Mas parece que esa deducción no vale por sí si no es apoyada por los datos de la fe.

4. En tercer lugar, admite como común a toda criatura, substancia o accidente la composición de naturaleza y la de acción con la cual se produce o se conserva<sup>o</sup>. Todo ser creado tiene [un] comienzo y es conservado por una acción distinta del término hecho o conservado, la cual adhiere y afecta al término, aunque no como a sujeto de inhesión sino como a término.

5. Pero no admite para todo ser creado la composición de materia primera y de forma substancial<sup>p</sup>, como pretende el agustinismo antiguo, quien enseñaba que todos los seres, aun los espirituales, tenían una materia y una forma substancial. Esta teoría la depuró Suárez por parecerle contradictoria, a causa de que no se puede señalar en los espíritus ninguna finalidad a la materia primera espiritual. Y, sobre todo, depuró la filosofía de esta opinión por parecerle que se fundaba en un platonismo exagerado. Este pone realidades distintas donde quiera que hay conceptos distintos, y como en la criatura se puede concebir distintamente alguna parte determinable, que es el género, y otra parte determinante, que es la diferencia, por eso en toda criatura pusieron parte determinante y determinable como realmente distintas y las convirtieron en materia primera y forma substancial espirituales.

6. Finalmente, tampoco admite Suárez la composición de esencia actual y de existencia en ningún ser creado<sup>q</sup>. También ha depurado definitivamente la filosofía de esta opinión porque se funda únicamente en un platonismo exagerado que distingue tantas realidades como conceptos, y como en la criatura se pueden distinguir los conceptos de esencia y de existencia, por eso las distinguieron también en la realidad. También le parece que en sus argumentaciones se encierra cierto lastre del anticreacionismo aristotélico y platónico, porque afirma que no puede haber una realidad participada si no hay una realidad participante distinta y, en este caso, se sigue que el participante, que es la esencia, no puede ser participado o recibido de nadie, y esto es admitir que hay algo increado fuera de Dios. Claro es que esto nadie lo enseña, pero se sigue de la manera de argumentar.

---

<sup>n</sup> *Disp. met.*, XXXIV, 3, 10–11; XXXI, 13, 25.

<sup>o</sup> *Disp. met.*, XXXI, 14, 4.

<sup>p</sup> *Disp. met.*, XIII, 14, 8–9; XIII, 14, 17.

<sup>q</sup> *Disp. met.*, XXXI, 12, 2; XXXI, 12, 5; XXXI, 12, 9.

7. Sin embargo, defiende Suárez que en las criaturas la existencia se distingue conceptualmente de la esencia actual con fundamento en la realidad. Este fundamento consiste en que puede desaparecer la existencia y, sin embargo, permanece la esencia en el estado de pura posibilidad en el que no ha perdido su inteligibilidad. En la realidad ha desaparecido la actualidad de la esencia y de la existencia, y ambas cosas han pasado al estado de pura posibilidad, pero tal paso del estado actual al estado de pura posibilidad nos da fundamento para esa distinción de conceptos.

Si se toma reduplicativamente la esencia como actual, entonces no se distingue la esencia de la existencia ni siquiera según la razón, porque la existencia y actualidad, aun según la razón, se identifican. Y decimos que, en este caso, la esencia en cuanto tal se identifica con la existencia, por lo menos inadecuadamente, porque la actualidad es lo mismo que la existencia. Sin embargo, jamás se dice que la esencia absolutamente considerada se identifique conceptualmente con la existencia o actualidad, antes siempre concebimos como cosas distintas las notas quidditativas y la actualidad o existencia de esas notas. La esencia en cuanto actual es lo mismo que la esencia en cuanto existente, pero la esencia absolutamente considerada no es conceptualmente lo mismo que la actualidad o que la existencia, sino que siempre se distinguen *ratione*. Y esta distinción como propia a la criatura, aunque no es su primer constitutivo.

8. Otra composición de acto y de potencia que admite Suárez es la de género y diferencia, pero de ninguna manera admite que esa composición sea real o que se funde en una distinción real de esencia y de existencia, o de materia y de forma. Algunos pretendieron que el género se toma de la materia en cuanto realmente distinta de la forma, y la diferencia de la forma substancial en los cuerpos, y que en los ángeles el género se tomaba de su esencia y la diferencia específica de la existencia. Ambas opiniones las refuta Suárez como platonismo exagerado: el género y la diferencia se toman de toda la esencia real, considerada inadecuadamente en cuanto semejante a otras o disemejante con ellas<sup>†</sup>.

9. No hay por qué decir que Suárez admite la potencialidad o potencia objetiva. Esta es la capacidad que tiene el mero posible para existir por la no repugnancia de sus notas y, a veces, se llama también así a la potencialidad que tiene lo existente para poder desaparecer según toda su realidad. Esta potencialidad es lo mismo que la contingencia y se deriva inmediatamente del predicado primero de la criatura, que es la dependencia esencial de otro.

Como se ve, Suárez admite toda suerte de potencialidad que admiten todos los filósofos sensatos, y solamente se resiste a admitir aquella poten-

---

<sup>†</sup> *Disp. met.*, XXXV, 3, 35–36.

cialidad física y aquella composición real de potencia y de acto que se funda en el platonismo exagerado o en el peligro de anticreacionismo, que es la de la esencia y existencia, todas las demás las admite y defiende con toda la filosofía perenne.

#### §4. División del ser por el acto y la potencia

1. Simonin, O.P.<sup>s</sup> ha afirmado que Suárez no hace mención siquiera de la división del ser por los términos de la potencia y del acto, y el padre Marc, S.J.<sup>†</sup> cita esta afirmación del padre Simonin sin corregirla y parece aceptarla. El padre Dezza<sup>u</sup> también atribuye a Suárez la doctrina de que el ser en potencia y el ser en acto se distinguen como el no ser del ser, con lo cual el ser potencial es nada y lo que es ser actual es acto puro. Atribuye, pues, a Suárez el negar el ser potencial con potencialidad pasiva física y real, y, por consiguiente, el padre Dezza le atribuye el no dividir el ser actual por los términos de acto y de potencia. ¿Qué hay de verdad en esta imputación? Que es del todo infundada. Para demostrarlo no será necesario usar de tantas argucias como se necesita usar para justificar a otros autores, sino que bastará exponer llanamente su doctrina, que basta leerla para entenderla.

2. En la disputa segunda de la Metafísica<sup>v</sup> [Suárez] trata de investigar la naturaleza o noción objetiva del ser en cuanto tal, y llega a la conclusión de que el ser comunísimo o tomado nominalmente se ha de describir como aquello que tiene una esencia real o apta para existir actual y físicamente en la realidad, sin determinar si la existencia a la cual dice aptitud la esencia es distinta de esta real o conceptualmente, o si no es distinta de ella ni real ni conceptualmente<sup>2</sup>. Mas el ser comunísimo se divide en ser actual y ser meramente

---

<sup>s</sup> Henri-Dominique Simonin, O.P. (1900-1974), filósofo y teólogo francés, profesor en Le Saulchoir y, más tarde, en el Angelicum de Roma. Gran conocedor del pensamiento de Tomás de Aquino, dedicó importantes estudios a su concepción del amor, la amistad y la voluntad, así como a sus tesis metafísicas.

<sup>†</sup> André Marc, S.J. (1892–1961), filósofo y teólogo francés, profesor en el Instituto Católico de París, su figura se vincula al desarrollo de la metafísica y teología neotomista durante el siglo XX. Algunos autores encuentran el influjo de sus escritos en el papa Francisco, *vide*: Massimo Borghesi, *The Mind of Pope Francis. Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey* (Collegeville (MN): Liturgical Press Academic, 2018).

<sup>u</sup> Paolo Dezza, S.J. (1901-1999), filósofo y teólogo italiano, fue profesor de metafísica en la Universidad Gregoriana, de la que más tarde fue rector. Su metafísica es estrictamente tomista y a sus clases asistieron personalidades como Karol Wojtyła. Como rector de la Gregoriana intentó evitar los enfrentamientos intelectuales entre tomistas y suaristas. Tras la enfermedad de Pedro Arrupe fue nombrado delegado pontificio para la Compañía de Jesús y en 1991 fue elevado al cardenalato.

<sup>v</sup> Aquí Hellín se refiere a las *Disputationes metaphysicae*.

<sup>2</sup> *Disp. met.*, II, 4, 5–6; II, 4, 11; II, 4, 14.

posible<sup>3</sup>, y, de nuevo, el ser actual se divide en ser que existe esencialmente y en ser potencial, por lo menos con potencia objetiva, porque puede dejar de existir<sup>4</sup>. Se ve, pues, cómo el padre Suárez divide el ser comunísimo por la potencia y el acto, de manera que en el primer miembro esté lo meramente posible y en el segundo miembro lo existente. Y en lo existente distingue dos miembros: uno que es existente por esencia y otro que es existente por potencialidad por lo menos lógica, porque existe con dependencia de otro y puede dejar de existir.

Es cierto que aquí no se hace mención todavía de la potencia real pasiva, porque no era ese el punto discutido, pero por lo menos admite en el ser existente un ser que sea actual por esencia y otro que sea actual con potencialidad lógica.

3. En la disputa XXXI trata *ex professo* de la división del ser por el acto y la potencia y, ante todo, supone que el ser comunísimo se divide en ser meramente posible con potencia meramente objetiva y en ser actual; después caracteriza estos dos miembros de la división.

Del ser meramente posible con potencia meramente objetiva dice que es no ser actualidad y que se distingue del ser actual como el no ser se distingue del ser. No hay, pues, medio entre la nada actual y el ser actual y existente<sup>5</sup>. ¿El ser existente admite alguna subdivisión? Evidentemente que sí, y esa es la división en acto puro y en ser potencial o compuesto de potencia y de acto, y [Suárez] determina en qué consiste esa composición de potencia y de acto en el existente que no es acto puro.

Responde primero negativamente, diciendo que esa composición no es composición real ni modal, ni como de partes *ut quibus* ni como de partes *ut quae sint entia*. Toda distinción real está fundada en el platonismo exagerado que da realidad a las distinciones conceptuales de la mente, en el aristotelismo que retiene para la creación algún substrato no creado y en la ilimitación del acto por la potencia, que supone que el acto es de suyo infinito, único e inmutable, y, por consiguiente, divino<sup>6</sup>. Después responde con su doctrina positiva, diciendo que el ser creado o potencial tiene una doble potencialidad: una lógica, en virtud de la cual el ser puede dejar de existir porque depende esencialmente de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, y esto nos da fundamento para la composición conceptual de esencia y de existencia como de potencia esencial y de acto existencial<sup>7</sup>. Otra potencialidad física, en virtud

<sup>3</sup> *Disp. met.*, II, 4, 12.

<sup>4</sup> *Disp. met.*, II, 4, 14.

<sup>5</sup> *Disp. met.*, XXXI, 3, 8.

<sup>6</sup> *Disp. met.*, XXXI, 4-6 (*in toto*).

<sup>7</sup> *Disp. met.*, XXXI, 13, 9-10; XXXI, 13, 25.

de la cual todo ser creado es un compuesto de potencia pasiva substancial y de acto, por lo menos accidental, o está destinado a este compuesto como sujeto o como acto físico.

Como se ve, también en la disputa XXXI, en la que *ex professo* trata del ser creado y de su esencia, expone con toda exactitud la división del ser por la potencia y el acto: todo ser, o es ser meramente posible (que no tiene realidad ninguna actual en sí mismo) o es un ser actual. Y el ser actual, o es acto puro en quien conceptualmente no se distingue la esencia de la existencia<sup>8</sup> o es un compuesto de potencia y de acto. Dicha composición es doble: una conceptual de esencia y de existencia, fundada en la dependencia esencial de la criatura, otra física y real de potencia física y de acto realmente distinto, por lo menos en el orden accidental<sup>9</sup>.

En esta disputa [XXXI] es donde está el párrafo<sup>10</sup> que desfiguró el padre Dezza. El padre Suárez dice que el ser en potencia con potencia objetiva y el ser en acto se distinguen como el no ser del ser, de donde dedujo el padre Dezza que para Suárez no había más ser potencial que la nada, y que todo lo actual sería, por consiguiente, acto puro y nunca una potencia pasiva. Mas lo que ha dicho Suárez es que el ser en potencia con pura potencia objetiva y de mera posibilidad y el ser actual se distinguen como el no ser y la nada; pero, ulteriormente, el ser en acto se divide en ser que es acto puro y ser que está compuesto de potencia y de acto, con doble composición: una conceptual de esencia y de existencia, y otra real de substancia y de accidente, por lo menos.

[4.]<sup>w</sup> En la disputa XXVIII de la Metafísica Suárez trata *ex professo* de la división del ser comunísimo que sea lo más técnica posible. Dice que una división del ser ha de ser adecuada a todo ser, inmediata y de miembros lo más opuestos. Adecuada, porque ha de abarcar todo el ser. Inmediata, porque la división ha de ser del ser mismo y no de una propiedad del ser, como sería la división en ser *per se* y por accidente, que es lo mismo que ser con unidad esencial y ser con unidad accidental. De miembros lo más opuestos, de manera que haya más distancia entre los miembros opuestos de una división que entre las partes de un solo miembro. Puestas estas nociones, el padre Suárez divide el ser en seis divisiones que llenan todas estas condiciones, que son: ser infinito y finito<sup>11</sup>, ser independiente y dependiente de otro<sup>12</sup>, ser absolutamente

<sup>8</sup> *Disp. met.*, XXXI, 13, 10.

<sup>9</sup> *Disp. met.*, XXXI, 13, 25; XXXI, 13, 29.

<sup>10</sup> *Disp. met.*, XXXI, 3, 8.

<sup>w</sup> En el manuscrito original no se encuentra el punto cuarto. El cambio de foco a la disputa XXVIII y sus diferencias con el punto quinto nos permiten aventurar que este párrafo corresponde a un nuevo punto que el padre Hellín olvidó señalar.

<sup>11</sup> *Disp. met.*, XXVIII, 1, 1.

<sup>12</sup> *Disp. met.*, XXVIII, 1, 6.

necesario y ser contingente<sup>13</sup>, ser por esencia y ser por participación<sup>14</sup>, ser increado y creado<sup>15</sup>, y, finalmente, ser enteramente actual y ser potencial<sup>16</sup>. He aquí la división que se decía omitida por Suárez: el ser se divide en ser enteramente actual y ser potencial; pero veamos ahora cómo entiende esa división.

El ser puede ser enteramente actual y ser potencial de dos maneras: una por orden a la existencia y otra por orden a la potencia pasiva.

El ser enteramente actual por orden a la existencia es el que existe de tal manera que repugna metafísicamente su no existencia, y el ser potencial es el que existe de tal manera que puede no existir sin contradicción alguna. El ser enteramente actual en orden a la potencia pasiva es el que es acto puro de suyo, porque carece de toda potencialidad no sólo objetiva sino también pasiva; el ser potencial es el ser compuesto de potencia y de acto realmente distintos, o el que es apto para constituir el compuesto como potencia o como acto. Esta segunda división, dice, se deriva de la primera, porque si el ser es absolutamente necesario en el existir es también acto puro, y si es potencial con potencia objetiva es también potencial con potencia pasiva y apto para constituir un compuesto de potencia y de acto<sup>17</sup>.

5. Habla, pues, Suárez de la división del ser por los términos de potencia y de acto, y la acepta y la defiende. Lo único que no admite es la composición de esencia y de existencia como de potencia y de acto realmente distintos, por los gravísimos inconvenientes que en ello hay. Pero negar una composición de potencia y de acto no es negar toda composición de potencia y de acto; también los cayetanistas niegan la composición de materia y de forma como característica de toda criatura (en contra de los agustinianos antiguos) y, sin embargo, no por eso niegan toda composición de potencia y de acto. Suárez niega las composiciones reales de potencia y de acto que son peligrosas o absurdas, como son la composición de materia y de forma en los espíritus, la composición real de género y de diferencia, o la composición real de esencia y de existencia, para depurar a la filosofía de estos restos de platonismo, de aristotelismo anticreacionista y de todo peligro de panteísmo. Sin embargo, no negó las composiciones de potencia y de acto que se deducen *a priori* como característica de toda criatura, como es, por lo menos, la composición de substancia y de accidente, de naturaleza y supositalidad, de naturaleza y de acción, etc.

---

<sup>13</sup> *Disp. met.*, XXVIII, 1, 8.

<sup>14</sup> *Disp. met.*, XXVIII, 1, 13.

<sup>15</sup> *Disp. met.*, XXVIII, 1, 14.

<sup>16</sup> *Disp. met.*, XXVIII, 1, 15–16.

<sup>17</sup> *Disp. met.*, XXVIII, 1, 16.

## §5. Lugar que ocupa la teoría del acto y de la potencia en la metafísica de Suárez

1. Atendiendo a la vía de ascenso, Suárez admite la realidad de las nociones de potencia y de acto, y en esas nociones funda innumerables axiomas que sirven para explicar innumerables puntos doctrinales.

2. Llegando ya a la vía de descenso, hemos de confesar que la potencialidad real y pasiva de la criatura y la composición de esta por la potencia y el acto no es el predicado primero y diferencial de la criatura con respecto al Creador, sino que es un predicado derivado del primer predicado que es el ser por participación, como lo hicimos en la deducción sistemática suareziana. De este predicado primero se concluye que la criatura es finita y no es actualidad pura, y a través de estos dos predicados derivados del primero se deriva la potencialidad real pasiva y la composición de potencia y de acto. La potencialidad pasiva es un predicado que necesita ser explicada por otro anterior y, además, explica otras muchas afecciones de la criatura en amplitud inmensa, aunque no las explique todas.

3. Primero hemos de ver para qué no sirve la teoría de la potencia pasiva y del acto en la metafísica. La potencialidad pasiva incluye el movimiento por el que se hace tal composición. Permaneciendo en la noción del movimiento y en el principio *quidquid movetur ab alio movetur* no se puede llegar al conocimiento de Dios y de un motor inmóvil, como hemos demostrado en otra parte<sup>x</sup>, porque el principio no es válido generalmente, así como tampoco el otro principio en que se funda, que es que una misma realidad no puede estar al mismo tiempo en acto virtual y en potencia formal de una misma perfección. Por el mismo hecho, tampoco se llega a la infinitud de Dios ni a la unicidad por el solo concepto de acto que de suyo sea infinito, la cual tesis es insostenible, como ya hemos visto en otro sitio<sup>y</sup>.

Sin embargo, la teoría de la potencia y del acto o, por mejor decir, el hecho del movimiento indirectamente y saliendo de la vía del mero movimiento, puede conducir a Dios y a sus perfecciones tomando el movimiento y la composición de potencia y de acto como señales de que los seres en que se hallan estas afecciones son contingentes y causados, porque el ser necesario e incausado no tiene ni potencialidad ni composición. Con este presupuesto se puede hacer un argumento elegante diciendo: hay movimiento y composición, luego hay seres contingentes y causados. Pero es imposible que todos los seres sean

---

<sup>x</sup> En numerosos lugares trata nuestro autor esta cuestión. Sólo por mencionar dos obras destacadas: Hellín, “Axiomas suarezianos sobre el acto y la potencia”, 193–199 (axiomas 51–52); Hellín, *Theologia naturalis*, 207–209.

<sup>y</sup> Hellín, *Theologia naturalis*, 487–488.

contingentes y causados, luego es necesario llegar al ser necesario e incausado y, de aquí, concluiremos las otras perfecciones de Dios.

4. Veamos ya positivamente para qué sirve la teoría de la potencia y del acto: sirve para explicar *a priori* todos los cambios o mudanzas que conocemos, así en el orden natural como en el orden sobrenatural, así en el orden substancial como en el orden accidental.

Con la potencialidad pasiva se explican las mudanzas corporales accidentales de movimientos locales, alteraciones cualitativas y aumentos o disminuciones cuantitativas. Con ella se explican las mudanzas de orden psíquico natural, como el paso del no conocer al conocer, del no querer al querer, y, sobre todo, se explica maravillosamente el origen de las ideas, como ya dejamos indicado<sup>z</sup>.

Con esta teoría se explican las mudanzas de orden sobrenatural: así sabemos que el hombre es pecador y se santifica por la gracia santificante que está en el alma como acto en la potencia, y, al revés, que si está en gracia a veces pasa al estado de pecado por la amisión de un acto o forma que antes tenía recibido en su alma.

Con esta teoría se explican, en el orden substancial, las corrupciones y generaciones de nuevos seres: porque antes había ciertos seres que han perecido y, en su lugar, han aparecido otros, de donde se sigue que hay un substrato común a las dos fases de estos cambios tan profundos y una realidad nueva que antes no había y que ahora hay como raíz de nuevas operaciones. Tales realidades son la potencia y el acto en el orden esencial, o sea, la materia primera y la forma substancial.

Con esta teoría se explica cómo es posible que de dos cosas tan diversas como materia y forma, potencia y acto, resulte una unidad tan intrínseca y esencial, y es porque una de las partes (la potencia) es la incoación del ser, mientras que la otra (el acto) es su acabamiento y actuación, con tal proporción entre sí que dentro del mismo predicamento una parte está coaptada y commensurada a la otra por su misma esencia.

Con esta teoría se explica, además, la necesidad de poner un modo substancial que una las partes del compuesto esencial, porque, como quiera que estas partes no son su actual y formal actuación de la una por la otra, están en potencia para este estar actualmente siendo informada la una por la otra, y esa potencialidad se ha de llenar con un acto proporcionado, que es la unión substancial.

Con esta teoría se explica también cómo es posible que se haga algo por las causas creadas sin crear algo de la nada. La explicación es sencilla: lo que se hace de nuevo es un compuesto nuevo por medio de su transformación y por la educción de una forma de la potencia de la materia; no se ha creado algo de la nada, sino que se ha transformado lo que antes existía en otro compuesto.

---

<sup>z</sup> Hellín, “Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia”, 175–179; 186 (axiomas 34–38; 45).

5. Con la innumerable cantidad de aplicaciones que tiene esta teoría no se ha roto la unidad del sistema suareziano. Es cierto que explicamos innumerables afecciones del ser sin acordarnos para nada explícitamente del ser por participación, mas, como la potencialidad y la composición de potencia y de acto se derivan *a priori* del predicado primero ser por participación, por eso todas esas conclusiones derivadas de la potencia y del acto están sostenidas también por [él]<sup>aa</sup>.

## Conclusión

Por lo dicho vemos que Suárez admite en grande escala la potencialidad de la criatura y la constituye como un predicado característico de la criatura en cuanto tal. No admite las composiciones de potencia y acto que llevan algún peligro de platonismo exagerado, de aristotelismo anticreacionista o de confusión cercana al panteísmo, como son: las composiciones de esencia y de existencia, de materia y de forma para todo ser creado y la composición real de género y diferencia. Pero sí admite todas aquellas composiciones de potencia y de acto que se fundan en la experiencia, la composición universal de substancia y de accidente, de naturaleza y de supositalidad, de naturaleza y de acción.

La potencialidad y la composición de potencia y de acto es característica y esencial a toda criatura, pero no es el primer predicado constitutivo de la misma, sino que es un predicado derivado del primero. Él se explica por el predicado ser por participación y explica, a su vez, innumerables afecciones de la criatura.

La extensión de las aplicaciones de la teoría [de la potencia] y del acto no quita la unidad del sistema suareziano, porque, si bien de la potencialidad se derivan innumerables conclusiones acerca de las afecciones de las criaturas, sin embargo, como la potencialidad se deriva del primer predicado ser por participación, todas las conclusiones fundadas en la potencialidad se apoyan en [él]<sup>ab</sup>. La teoría de la potencia y del acto es en Suárez una pieza de primera fuerza que necesita el apoyo de otra anterior, pero no es la primera ni la universal para explicar las afecciones del ser creado en cuanto tal, ni la primera y original diferencia entre Dios y la criatura, que [es] el ser por participación, no el ser potencial o compuesto de potencia y de acto.

---

<sup>aa</sup> Modificamos el texto original para evitar redundancias, siendo las palabras del padre Hellín las siguientes: “mas, como la potencialidad y la composición de potencia y de acto se derivan *a priori* del predicado primero ser por participación, por eso todas esas conclusiones derivadas de la potencia y del acto están sostenidas también por el predicado ser por participación”.

<sup>ab</sup> Alteramos las palabras del padre Hellín para evitar un párrafo excesivamente reiterativo, siendo el original como sigue: “como la potencialidad se deriva del primer predicado ser por participación, todas las conclusiones fundadas en la potencialidad se apoyan en el predicado ser por participación”.