

Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia

P. JOSÉ HELLÍN, S.J.
JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-LÓPEZ*

Fecha de recepción: octubre 2023.

Fecha de aprobación: noviembre 2023.

Sumario:

Pese a la gran cantidad de estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez aún nos queda mucho por descubrir de su pensamiento. Uno de sus mayores conocedores, José Hellín Lasheras (1883–1973), dedicó enormes esfuerzos a investigar sobre el papel que juegan algunas nociones dentro del sistema suareciano, deteniéndose ampliamente en la potencia y el acto. En este documento inédito del padre Hellín encontraremos los distintos axiomas que sostienen y se derivan del pensamiento del Doctor Eximio sobre dichas nociones, teniendo un papel clave su rechazo a la capacidad explicativa y justificativa del axioma escolástico “*quidquid movetur ab alio movetur*”, así como su defensa del carácter activo–pasivo de la voluntad.

Palabras clave:

Causalidad, Eficiencia, Contradicción, Metafísica, Suarismo, Neotomismo.

Suarezian axioms on act and potency

Abstract:

Despite the numerous studies committed to Francisco Suárez’s metaphysics, much remains to be discovered about his thought. One of the most prominent Suárez scholars, José Hellín Lasheras (1883–1973), devoted tremendous efforts to researching the role of some critical metaphysical notions in Suárez’s system, focusing on the notions of potency and act. In this unpublished text, we find some axioms that give support to (and proceed from) Suárez’s conception of these notions, standing out among them his rejection of the explanatory capacity of the scholastic axiom “*quidquid movetur ab alio movetur*” and his defence of the active–passive character of the will.

Keywords:

Causality, Efficiency, Contradiction, Metaphysics, Suarezism, Neo–Thomism.

* Introducción y transcripción, Universidad de Sevilla, <https://orcid.org/0000-0001-6613-8836>, josecarlos.sanchez4@um.es.

A. Una breve aproximación al autor y a la obra

José Hellín Lasheras (1883–1973), profesor incansable, teólogo, filósofo, gran polemista y conversadorⁱ, sigue siendo hoy, pese a la abundante bibliografía suareciana y las nuevas técnicas de investigación, el mayor estudioso y conocedor del pensamiento del Doctor Eximio. No sin razón ha sido tildado como el “*princeps*”ⁱⁱ de los suarecianos, y sus obras, áridas a causa de su densidad, lenguaje y estilo, son leídas y estudiadas tanto dentro como fuera de nuestras fronterasⁱⁱⁱ. Dichas credenciales son más que suficientes para justificar el intento de difundir y publicitar sus textos, siendo esta la ocasión para presentar uno de sus inéditos^{iv}.

Encuadrado habitualmente entre los “neoescolásticos”^v, el padre Hellín debe ser considerado un genuino suareciano, aunque no por mera adhesión a una escuela. Sin duda, el “ambiente suareciano”^{vi} fue el lugar donde desarrolló su pensamiento y donde más cómodo se sintió, pero no por ello evitaba revisar sus ideas y matizarlas (o cambiarlas) si el encuentro con la verdad desmentía sus tesis^{vii}. De este modo, “el padre Hellín era tomista o suareciano sólo por convicción, *mientras y en la medida en que le convencieran*”^{viii}. Evidentemente, el pensamiento de Suárez era su permanente referencia, pero no faltan en sus textos las ideas de numerosos autores (en ocasiones recalcitrantes críticos del Eximio) que pondera, medita y, a veces, acepta. Nada más extraño a los ojos contemporáneos que un neoescolástico encarnando la figura del verdadero filósofo, *i. e.* aquel dispuesto permanentemente a dialogar en su búsqueda de la verdad, y, sin embargo, la vida del padre Hellín no nos permite sino tildarlo como un “filósofo de raza, [pues] no se comprometía más que con la verdad”^{ix}.

No es este el lugar para llevar a cabo una profunda semblanza del padre Hellín, aunque sí debemos conocer cuáles son las líneas fundamentales de su pensamiento; para ello nada mejor que las palabras del propio autor:

ⁱ Gabriel María Verd, “P. José Hellín. Completando una bibliografía”, *Pensamiento* 32, n.º 125 (1976): 93–96.

ⁱⁱ Cf. Gabriel María Verd, “Hellín Lasheras, José”, en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. 2, dir. por Charles E. O’Neill y Joaquín M. Domínguez (Roma y Madrid: Institutum Historicum S.I. y Universidad Pontificia de Comillas, 2001): 1897.

ⁱⁱⁱ Verd, “P. José Hellín. Completando una bibliografía”, 102–104.

^{iv} Una primera bibliografía sobre Hellín (completada más tarde por G. M. Verd) puede encontrarse en: Luis Martínez Gómez, “El P. José Hellín en sus 60 años de vida religiosa”, *Pensamiento* 15, n.º 57–58 (1959): 23–32.

^v Cf. Verd, “Hellín Lasheras, José”, 1897.

^{vi} Cf. José Hellín, “Mi pensamiento”, *Pensamiento* 32, n.º 125 (1976): 105.

^{vii} Cf. Verd, “P. José Hellín. Completando una bibliografía”, 86.

^{viii} *Ibid.*, 95. El subrayado es nuestro.

^{ix} *Ibid.*, 86.

sobre todo [mi pensamiento] ha atendido a la sistematización fundada y coherente de la metafísica, y la ha encontrado en la naturaleza del ser, *i. e.* del ente y en el doble predicado supremo del ser por esencia y del ser por participación dinámica^x.

El inédito que presentamos aborda el estudio del segundo de estos entes, tomando como base uno de los puntos clave del pensamiento suareciano: la indefectible vinculación entre esencia y existencia^{xi}. Dos elementos llaman la atención al aproximarnos al texto: por un lado, su organización en axiomas, que representa la mentalidad y modo de trabajar del padre Hellín, esto es, la estructuración y la definición, el proceso de análisis pausado y diáfano para evitar cualquier salto lógico o laguna en la explicación. En segundo lugar, sorprenderá que se abra con las palabras “*parte II*”, sin dar ninguna indicación de cuál puede ser la obra precedente. A la luz del tema y los argumentos utilizados podemos aventurar que se refiera al artículo titulado “Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez”^{xii}, donde, al igual que ocurre en nuestro texto, Hellín subraya la incapacidad explicativa y demostrativa del famoso “*quidquid movetur ab alio movetur*”.

Para justificar su tesis fundamental nuestro autor utiliza dos ejemplos: la demostración de la existencia de Dios y el análisis de los actos humanos. Abordar la primera cuestión desde el “*quidquid movetur...*” nos llevaría a conocer la procedencia del movimiento, pero no así a demostrar la existencia de Dios como su causa (y la de toda la creación), puesto que ello depende de un principio anterior: *la causalidad*. Así, quienes defienden la utilidad del “*quidquid movetur...*” como prueba de la existencia divina confunden el movimiento con la causalidad, incurriendo en un grave error en su argumentación. Por otro lado, utilizar este axioma para describir nuestros actos volitivos destruye la riqueza y profundidad de las potencias que intervienen en ellos, así como la propia libertad. Si aseguramos que todo movimiento procede de otro (*ab alio*) introducimos algunos elementos (la precedencia temporal y la causalidad externa) en el obrar que nos obligan a preguntar: ¿quién (o qué) nos mueve a querer algo? ¿Cómo se conjuga una premoción externa con la libertad? ¿Cómo podemos tildar nuestros actos como *realmente nuestros*? La oposición de Hellín a esta postura es total y su crítica tajante: apelar al “*quidquid movetur...*” en el estudio de nuestros actos nos conduce inexorablemente a depender de una premoción que elimina la riqueza de la potencia volitiva y

^x Hellín, “Mi pensamiento”, 105.

^{xi} Cf. José Hellín, “Existencialismo escolástico suareciano”, *Pensamiento* 12, n.º 46 (1956): 157–178. Para una interpretación con mayor fortuna en la Historia pero alejada del espíritu de la letra: Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: EUNSA, 1996), 134–146.

^{xii} *Razón y fe* 138 (1948): 353–407.

la raíz de nuestra libertad, es decir, su *capacidad activo-pasiva*. Según nuestro autor, la voluntad es capaz de moverse a sí misma sin la necesidad de intervención externa, ejerciendo a la vez como agente y paciente de una misma acción. Huelga decir que, pese a lo atractivo de la idea, esta fue profusamente criticada (especialmente en los siglos XV y XVI) por contener una flagrante contradicción: si se diese el caso de que la voluntad se mueva a sí misma ocurriría que, en ella, al mismo tiempo y en el mismo sentido, existiría *de facto* una potencia y su propio acto, lo cual es imposible. Esta crítica, que apunta al fundamento último del argumento, fue anticipada por Suárez (y recogida por Hellín), dándole solución a través de una distinción en dos “momentos”: el formal y el virtual.

Expuesto muy brevemente^{xiii}, tanto Suárez como Hellín sostienen que un acto humano puede encontrarse a la vez en el estadio de “potencia formal” (*i. e.* que puede hacer o recibir determinado acto o perfección) y de “acto virtual” (*i. e.* que aún no ha actualizado la potencia que está expedita). Esta distinción anula la crítica antedicha salvaguardando la capacidad activo-pasiva de la voluntad, estableciendo como límite (por contradictorio) la concurrencia de una potencia formal y su acto formal. Como puede intuirse, esta aportación suareciana supuso su distanciamiento de la intelección clásica del par potencia-acto, cimentando su progresivo alejamiento de la metafísica contemporánea.

“Dilucidar muchas de las cuestiones de la metafísica de Suárez”^{xiv} fue uno de los principales objetivos del padre Hellín, quien no cesó en su empeño por hacernos llegar el verdadero pensamiento del Doctor Eximio^{xv}. Esta dedicación a la escolástica y, en concreto, a los siglos XV y XVI no provocó su alejamiento de la realidad o de los temas del momento, más bien le ayudó en su tarea de análisis, toma de posición y búsqueda de soluciones a los problemas teológicos, filosóficos, religiosos y socioculturales acaecidos en el siglo XX. Producto de esta sabiduría, el texto que presentamos ayudará tanto al estudioso suareciano como al aficionado a conocer en profundidad una porción del pensamiento del Doctor Eximio, así como arrojará luz sobre el proceso de formación y desarrollo de la metafísica moderna, anclada en la ontología, la psicología, el dominio de la lógica y la “confusión ‘*quiproquo*’”^{xvi}.

^{xiii} Para ampliar la información *vide*: Mauricio Lecón, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez* (Pamplona: EUNSA, 2014).

^{xiv} Hellín, “Mi pensamiento”, 105.

^{xv} Cf. Verd, “P. José Hellín. Completando una bibliografía”, 94.

^{xvi} Pierre Aubenque, *¿Hay que desconstruir la metafísica?* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2012), 16.

B. Esta edición

A continuación presentamos la transcripción íntegra del primer texto inédito de José Hellín, S.J. sobre las nociones de potencia y acto según Francisco Suárez^{xvii}. Esta obra, disponible en el Fondo José Hellín del Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares), se presenta en dos copias mecanografiadas de cuarenta y una páginas con numerosas correcciones del propio autor; estas copias contienen un texto idéntico pero distintas anotaciones a lápiz y pluma. 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.

En esta ocasión la labor editorial ha sido sencilla y poco intrusiva; en determinados momentos (y por descuidos del padre Hellín) hemos tenido que alterar la numeración de los axiomas o corregir la ortografía de algunas palabras, así como modificar la puntuación de varias oraciones y párrafos para conseguir la mayor claridad posible. 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, buscando que la obra sea inteligible tanto para expertos suaristas como para neófitos y aficionados.

El lector hallará en el texto dos tipos de notas: por un lado, marcadas con números arábigos (1, 2, 3...), encontramos las procedentes del padre Hellín, en su mayoría referencias a las obras de Suárez citadas siempre por la edición de L. Vivès. Dado que los títulos utilizados por Hellín pueden originar confusiones, hemos utilizado la “denominación oficial” de Vivès, así, en vez de citar “*De Deo*” utilizamos “*De divina substantia eiusque attributis*”; la primera vez que mencionemos una obra consignaremos su título íntegro, abreviándolo las siguientes. El segundo tipo de notas está marcado con letras minúsculas (a, b, c...) y son de nuestra autoría; con ellas pretendemos aclarar lagunas, aportar contexto cultural o señalar determinadas características del manuscrito que permitan la completa intelección de la obra. Por último, a lo largo de las páginas aparecerán entre corchetes palabras, oraciones y párrafos, lo que significa que fueron suprimidos por el autor en uno o los dos originales; nuestra decisión de incluir aquí dichos elementos responde a su profundo interés para conocer tanto el pensamiento del Doctor Eximio como el del propio Hellín.

^{xvii} A esta obra le sigue una tercera y última parte (actualmente en proceso de edición) que cerraría la reflexión del padre Hellín sobre el acto y la potencia en Francisco Suárez. Ambos documentos poseen la misma localización en el Fondo José Hellín del Archivo de España de la Compañía de Jesús: caja 9, varia 6.

P. JOSÉ HELLÍN, S.J. [JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-LÓPEZ]

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. Especial mención merece la profesora Pilar Pena Búa, quien nos encargó esta tarea con bondad y confianza; a su memoria va dedicado nuestro trabajo.

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. Es nuestro deseo que las magistrales páginas que siguen inciten al lector a volver su mirada a los estudiosos suarecianos del siglo pasado (J. Hellín, E. Elorduy, J. Iturrioz, E. Gómez Arboleya...), iniciando un proceso de revisión y *desmitificación* de los “neoescolásticos”.

Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia*

P. JOSÉ HELLÍN, S.J. (†)

Parte II: Axiomas que Suárez funda sobre las nociones de potencia y de acto^a

Introducción

Las nociones de la potencia y del acto no las deja Suárez baldías y estériles, sino que las fecunda sabiamente por medio de innumerables axiomas que, aplicados debidamente a diversas materias, dan frutos sazonados de altísimas especulaciones en la sistematización metafísica. Por esta causa será útil reunirlos todos en breve síntesis. Con esto esperamos obtener las finalidades que otras veces hemos indicado: la primera será salir al encuentro de las deformaciones que algunos intérpretes se han permitido hacer de las doctrinas suarezianas. La segunda es indicar algunos de los principios de que se vale en la sistematización metafísica. La tercera es dar noticia de la doctrina de Suárez a aquellos para quienes las obras de Suárez son inaccesibles.

En cuatro párrafos dividiremos este capítulo: en el primero se pondrán los axiomas que se refieren al acto; en el segundo los que se refieren a la relación de las potencias entre sí; en el tercero los que se refieren a las relaciones entre la potencia y el acto; en el cuarto los que se refieren al tránsito de la potencia al acto.

* 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, 41 folios mecanografiados con múltiples notas a lápiz y pluma. Lo reproducimos aquí con el permiso del Archivo de España de la Compañía de Jesús, a cuyo director y trabajadores agradecemos su amabilidad.

^a Como indicamos en la introducción, en el manuscrito original no se explicita qué texto representa la primera parte de este estudio. A la vista del conjunto de las obras publicadas e inéditas del padre Hellín, lo más probable es que se trate del artículo: “Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez”, *Razón y fe* 138 (1948): 353–407. Pese a representar un estudio con una intención e idea unitaria, cada una de sus partes, incluyendo una tercera y última aún inédita (*vide* nota k), puede ser leída y comprendida en su totalidad de forma aislada.

§1. Axiomas pertenecientes al acto

1.1 Los pertenecientes al acto de la potencia objetiva

Presupuestos. Antes de explicar los axiomas explicaremos los presupuestos en que ellos se fundan. Estos presupuestos son cuatro: (1) la noción exacta de lo que es existencia. (2) La real identidad entre esencia actual y existencia. (3) La distinción conceptual entre esencia actual y existencia, con tal que la esencia actual se considere precisivamente de la actualidad. (4) La identidad conceptual de la existencia con la esencia si esta se considera reduplicativamente como actual.

Primer presupuesto: noción de la existencia. La existencia es aquello por lo que una cosa está formalmente fuera de la nada, fuera de los posibles y fuera de sus causas, y esto de una manera completa. Lo que existe no está fuera de la nada, de los posibles y de las causas a medias; no está “semifuera” de la nada, de los posibles y de las causas, sino fuera del todo.

De esta noción se siguen dos corolarios de mucha importancia: (1) lo que es necesario para la existencia de alguna cosa, pero no formalmente sino a manera de causa, de acción, de inhesión en un sujeto, o a manera de cualquier otro prerequisite, no es formalmente existencia. (2) Además, lo que no da a la cosa actual nada en orden a estar fuera de la nada, de los posibles o de las causas, sino solamente cierto confortamiento para poder continuar en la plena actualidad que ya tiene, tampoco es existencia, porque, como queda dicho, la existencia es única y exclusivamente la formal posición de la cosa fuera de la nada, de los posibles y de las causas.

Esta noción la admiten todos generalmente y, según ella, hemos de juzgar después si la esencia actual se distingue realmente de la existencia o no se distingue de ella.

Segundo presupuesto: la esencia actual y la existencia no se distinguen realmente, ni siquiera como principios del ser, *ut principia quibus*. Materia es esta muy larga para exponerla por modo de un presupuesto, mas como es el fundamento de todo lo que hemos de decir es necesario aducir los fundamentos aunque sea indicándolos solamente.

Si la esencia actual y creada se distinguiese de la existencia, entonces, o la esencia tendría por sí alguna actualidad contradistinta de la existencia y no recibida formalmente con ella, o no tiene por sí ninguna actualidad que no sea la misma actualidad formal de la existencia.

Si no tiene por sí ninguna actualidad distinta de la existencia realmente distinta, entonces en sí misma no ha sido creada ni se distingue de la nada ni de los posibles; mas lo que no está fuera de la nada ni fuera de los posibles no

es sujeto capaz de recibir una forma o acto cualquiera real, luego la esencia si en sí no tiene actualidad ninguna es imposible que pueda ser un sujeto real que reciba la forma o acto de existir. Esta manera de argüir la admiten modernamente todos los tomistas en compañía de Suárez, en contra de las pretensiones del cardenal Mercier, quien defiende que la esencia, como distinta de la existencia y en sí misma, no tiene actualidad alguna.

Si, por el contrario, la esencia por sí misma tiene alguna actualidad distinta de la actualidad de la existencia, entonces esa esencia actual ya es existencia, porque existencia, según la noción puesta al principio y en la cual convienen todos los autores, es aquello por lo que una cosa está formalmente fuera de la nada, de los posibles y de sus causas, y eso de una manera completa. Mas la esencia que es por sí actual con una actualidad distinta de la existencia ya está fuera de la nada, fuera de los posibles y fuera de las causas, como se concede, y eso de una manera completa y no incompleta y a medias, porque si no estuviera fuera de la nada, de los posibles y de las causas de una manera completa sería actual sólo a medias y estaría sólo “semifuera” de la nada, “semifuera” de los posibles y “semifuera” de las cosas, lo cual es absurdísimo. La esencia de una cosa consiste en algo indivisible y, por consiguiente, o está totalmente fuera de la nada o está totalmente sumergida en ella, y como no se permite que esté totalmente sumergida en la nada sino fuera de ella, está totalmente fuera de ella.

Esta argumentación tan incommovible la podemos expresar también como sigue: una forma que no tiene efecto formal ninguno es una forma o acto quimérico, mas si la esencia ya es actual por sí misma con una actualidad distinta de la existencia, entonces la existencia realmente distinta sería una forma que no tiene ningún efecto formal; luego la existencia realmente distinta, en la hipótesis de que la esencia sea actual por sí misma, es un acto o forma quimérica e imposible.

La mayor es manifiesta. La menor en que se afirma que la existencia no le daría ningún efecto formal a la esencia es también manifiesta, porque lo único que le podría dar sería ponerla formalmente fuera de la nada, de los posibles y de las causas, y esto ya lo tiene la esencia por sí misma, porque se supone que es actual con una actualidad distinta de la existencia, y si es actual con una actualidad distinta de la actualidad de la existencia es completamente actual y no a medias, como se ha demostrado¹.

Tercer presupuesto: la existencia no se diferencia ni siquiera conceptualmente de la esencia actual si esta se considera en cuanto acto actual. La razón

¹ Quien quiera ver discutida la cuestión más despacio podrá verla en nuestro libro *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid: Editora nacional, 1947), 248–321.

es porque actualidad, según lo demostrado, es ya existencia, luego concebir la esencia como actual es concebirla como existente. Sin embargo, esta identificación conceptual no hace que la existencia sea de la esencia de la criatura absolutamente considerada; primeramente, porque si consideramos la esencia absoluta, *v. gr.* del can o del caballo, esta no incluye como constitutivo la existencia ejercitada. La existencia de estas quiddidades depende de Dios y no hay contradicción ninguna en que Dios no les dé la existencia; pueden, pues, sin contradicción existir o no existir. Segundo, porque precisamente por esta posibilidad de existir y de no existir podemos concebir la esencia sin concebir la existencia, como en realidad puede ser posible la esencia sin que sea actual, y esta indiferencia objetiva para existir y no existir sin que perezca la inteligibilidad ontológica de la esencia es el fundamento para distinguir la esencia de la existencia conceptualmente.

Y bajo estas dos consideraciones se diferencia Dios de las criaturas. En Dios su esencia y existencia se identifican realmente, y además ni su existencia depende de causa alguna extrínseca ni hay fundamento posible para distinguir conceptualmente su existencia y su esencia. En la criatura la esencia no tiene la existencia sino por dependencia de una causa extrínseca que es Dios, y por eso da fundamento para que conceptualmente se distinguan esencia y existencia.

Cuarto presupuesto: al hablar de la existencia como del acto de la potencia objetiva no es nuestro ánimo decir que la existencia es un acto respectivo recibido en la potencia objetiva. Esta hipótesis es absurda, primeramente, porque la potencia objetiva es nada actual, y lo que es nada actual no es un sujeto apto para recibir ningún acto o forma. En segundo lugar, la potencia y el acto se comparan como dos realidades *ut quibus* y la potencia objetiva y la existencia no se comparan como dos realidades *ut quibus*, sino como el ser y el no ser de una misma realidad o como una misma realidad en dos estados: en el estado de actualidad y en el estado de mera posibilidad. Lo único que queremos decir es que la existencia es el estado actual de aquello que antes era meramente posible.

[*Axiomas*]

Índole del acto existencial

1. *Entre el acto existencial y la nada no se da intermedio alguno real, y así todo ser es o meramente posible o existente con una existencia identificada con la esencia. Mas de aquí no se sigue que lo existente es siempre acto puro, sino que es o acto puro o acto imperfecto y potencial.*

Dicen Manser, Gredt y su escuela^b, que entre la existencia y la nada se da un intermedio real que es la esencia actual que por sí misma está fuera de la

^b Hellín se refiere aquí a Joseph Gredt (1863–1940) y Gallus Manser (1866–1950), destacados

nada, de los posibles y de sus causas, pero que es pura potencia con relación a la existencia, y que si no se admite este intermedio entonces todo lo existente será acto puro, mas nuestro axioma se prueba fácilmente.

(a) La primera parte, que niega todo intermedio real entre la existencia y la nada, se prueba porque el único intermedio que se podría concebir sería la esencia actual que, a pesar de ser actual, sería pura potencia. Mas ya hemos demostrado anteriormente que la esencia actual es la misma existencia, y así no es intermedio entre la nada y la existencia.

(b) La segunda parte, que afirma que todo ser o es meramente posible o existencia, se sigue directamente de la parte anterior, porque si no fuera así habría algún intermedio entre la nada y la existencia, lo cual es imposible.

(c) La tercera parte también es clara, porque todo ser existente o es increado o es creado: si es increado es acto puro, y si es creado es cosa finita y, por tanto, potencial, ya que podrá aumentar o disminuir en algún aspecto. Por consiguiente, no todo lo que existe es acto puro, sino, o acto puro o acto imperfecto y potencial.

2.º *Toda quiddidad actual o parte de quiddidad tiene su existencia correspondiente multiplicada o multiplicable según sean las quiddidades o partes de quiddidad.*

Por esta causa el padre Suárez dice que tienen sus existencias particulares la materia primera, la forma substancial, los accidentes absolutos, los modos y la misma relación, si es que su esencia es distinta de la esencia de su sujeto². La prueba es manifiesta: la quiddidad o esencia actual se identifica realmente con la existencia, luego cuantas sean las esencias o partes distintas de la esencia tantas serán las existencias o las partes de la existencia.

3. *La existencia del ser es simple o compuesta, divisible o indivisible, completa o parcial, según sea la esencia de que es acto, sin que la unidad del ser sufra detrimento por esta causa.*

(a) La existencia se identifica realmente con la esencia actual, luego la existencia tendrá realmente las mismas afecciones que la esencia actual. Mas la esencia unas veces es simple y otras es compuesta substancialmente de ma-

representantes del neotomismo, próximos al círculo del cardenal Mercier. Ambos autores defendían la real distinción entre esencia y existencia y sus consiguientes implicaciones (*vide* axioma 9), razón por la que los contraponen a las tesis de Suárez y los suaristas. Es posible que las obras en las que piensa nuestro autor sean: J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vols. (Barcelona: Herder, 1961 (or. 1899-1901). G. Manser, *La esencia del tomismo* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947 (or. 1935).

² El número 2 se encuentra tachado en el original y es sustituido a lápiz por el 3. Quizá la supresión del punto 4 (*vide* nota d) provocase este error en la secuenciación. Con el fin de mantener un orden preciso en los axiomas alteraremos la numeración original (y discontinua) del padre Hellín.

² *Disputationes metaphysicae.*, XXXI, 11, 8; XXXI, 11, 25; XXXI, 11, 30; XXXI, 11, 33.

teria y de forma, unas veces es indivisible, como la cantidad y la materia, otras veces es completa, como el hombre o el ángel, y otras veces es incompleta, como todas las partes substanciales o integrales; luego, del mismo modo, la substancia del ser será simple o compuesta, divisible o indivisible, completa o incompleta.

(b) Pero la unidad del ser no sufrirá detrimento por la multiplicación de estas existencias, porque la esencia se identifica con la existencia. Mas la esencia compuesta y una no deja de ser una porque sean muchas las partes de la esencia actual, luego tampoco sufrirá nada dicha unidad porque las existencias parciales sean muchas³.

[4.^d *De aquí se deduce que el ser tomado nominalmente, o sea, el ente en cuanto tal, no es sino la existencia, prescindiendo de si está ejercitada o si solamente se puede ejercitar en la realidad.*

El ser común comprende lo que es común al ser posible y al ser actual, y lo común a ambos es la existencia, con la diferencia de estar ejercitada o no estar todavía ejercitada, porque el ser actual no es sino existencia, ya que la esencia y la existencia no se distinguen realmente. Y el ser posible no es sino aquello que existiría en la realidad si se produjese por alguna causa eficiente, y como en la actualidad no sería sino existencia, así también en la posibilidad no es sino existencia no ejercitada todavía sino ejercitable por la acción del agente. Así que el ser posible y el ser actual convienen en ser ambos solamente existencias, y lo que los diferencia es el estar ejercitada o no ejercitada. Luego, el ser común que abraza lo que es común a ambos y prescinde imperfectamente de las maneras actuales de estar debe comprender la existencia y nada más que la existencia, con precisión de si está ejercitada o no está ejercitada.

Mas, como según la mente concebimos la esencia y la existencia con conceptos inadecuados distintos, por eso el ser se puede definir también como algo que es apto para existir, prescindiendo de si esa existencia es algo distinto real o conceptualmente de la esencia o si no es algo distinto de ella ni real ni conceptualmente.]

5. *Las existencias que se dan en la realidad se distinguen entre sí no sólo individualmente sino también esencialmente, y así se podrán dividir en géneros y especies como las mismas esencias. Esta división en géneros y especies se hará sólo reductivamente si se trata de la existencia en cuanto conceptualmente distinta de la esencia.*

³ *Disp. met.*, XXXI, 11, 7; XXXI, 11, 9; XXXI, 11, 35.

^d Tal y como señala el padre G. M. Verd, SJ en su revisión del texto (fecha del 29 de junio de 1984), este punto se encuentra totalmente tachado en una de las copias originales. Lo transcribimos aquí debido a su interés para conocer el pensamiento de Suárez y seguir la argumentación.

(a) Las existencias actuales se distinguen entre sí individualmente, de lo contrario serían universales e indeterminadas, lo cual es contradictorio.

(b) Las existencias actuales se distinguen también esencialmente, porque las existencias se identifican realmente con las esencias actuales. Mas las esencias actuales se diversifican esencialmente, como el metal, el caballo, el hombre, etc., luego también sus existencias.

(c) Por consiguiente, las existencias se pueden dividir en géneros y en especies, porque las existencias son en realidad las esencias actuales, mas las esencias actuales se pueden distribuir en géneros y en especies según el grado de semejanza o desemejanza que entre sí tengan. Luego, también las existencias se podrán distribuir en diversos géneros y especies según el grado de semejanzas y desemejanzas que entre sí tengan.

(d) Pero, si se considera la existencia como contradistinta de la esencia actual según la mente, entonces la existencia se considera como un modo de la esencia, y así no se pone en ningún género ni especie directamente sino por reducción⁴.

6. *El existencialismo suareziano no excluye las esencias, ni la realidad de los conceptos universales, ni el esencialismo escolástico, antes lo defiende con vigor.*

Ya se ha visto que, para Suárez, el ser es existencia diferenciada en cada ser según su propia índole. Se pregunta si esta doctrina se opone al esencialismo escolástico, o sea, a la realidad de las esencias, a la realidad de los conceptos universales, a la realidad de los principios necesarios, y a la ascensión hasta el conocimiento de las esencias suprasensibles, lo cual se responde negativamente en el presente axioma.

(a) El existencialismo suareziano no destruye las esencias, sí admite que las existencias tienen entre sí ciertas notas quidditativas en que convienen con otras existencias y algunas notas en que se diferencian de las demás existencias, porque esas notas en que una cosa conviene con las demás y en que se diferencia de ellas es lo que constituye la quiddidad o esencia. Mas Suárez admite que unas existencias tienen algunas notas quidditativas en las que convienen entre sí y otras en que disconvienen, luego Suárez no niega las esencias o quiddidades de las cosas, antes las defiende con energía.

Se dirá que la existencia no es esencia sino modo de una esencia, dice hábitud a la esencia pero ella no es esencia sino algo referente a la esencia. Mas Suárez dice que no hay más que existencias, luego no hay esencias, porque la existencia se opone a la esencia como el modo al sujeto de que es modo.

⁴ *Disp. met.*, XXXI, 13, 19.

Se responde que en la realidad la existencia es lo mismo que la esencia actual y no es ni modo de ella ni acto de ella. Mas si se considera la realidad existente con conceptos inadecuados, entonces la misma realidad se concibe dos veces: una como notas quidditativas, en las que convienen con otras cosas y se diferencia de todas ellas, y otra como un estado de esas notas, que es estar fuera de la nada.

Cuando la esencia y la existencia se conciben con conceptos inadecuados es cuando la existencia se concibe como un modo, como un estado, como un acto de esas notas quidditativas, pero en la realidad la existencia ni es un modo de la esencia ni un estado de la esencia como de algo distinto, sino que la existencia es toda la esencia de la criatura, diferenciada cada una por sí misma según su índole.

(b) Por consiguiente, el existencialismo suareciano tampoco destruye el valor de los conceptos universales sino que los defiende y confirma, porque para que los conceptos universales sean reales en cuanto a la cosa concebida basta que haya en la realidad esencias semejantes y que la mente tenga poder para retener esas semejanzas, prescindiendo de las maneras particulares como en la realidad se verifican. Ahora bien, Suárez reconoce las esencias reales de las cosas, identificadas realmente con las existencias, admite que ellas tienen muchas semejanzas entre sí y admite y defiende que la mente tiene poder para prescindir la razón común a ellas sin atender a la manera particular como se verifican en la realidad.

(c) De aquí se sigue que este existencialismo tampoco destruye el esencialismo de la escolástica, porque el esencialismo escolástico consiste en admitir el valor real de los conceptos universales, el valor de los juicios que se pronuncian por la sola consideración de los términos, el valor de los ratiocinios fundados en la experiencia y en estos principios universales, y el ascenso por este medio al conocimiento de las cosas suprasensibles y de sus esencias. Mas todo esto lo admite y defiende Suárez, luego Suárez admite todo el esencialismo escolástico.

(d) Antes fundamenta el sano esencialismo. El esencialismo escolástico tendrá fundamento y será objetivo si las esencias son reales, y en la teoría suareziana las esencias son realísimas porque son existencias actuales o existencias que pueden ser creadas, y ya se ve que la existencia actual o que puede ser actual es realísima. No se salva también el esencialismo realista en el platonismo, en el que las esencias son ideas separadas de la de los particulares, y tales ideas, como es claro, no pueden tener valor objetivo. Tampoco se salva el esencialismo en la sentencia cayetanista, porque esta sentencia afirma que las esencias son actualidades que ni son ni pueden ser existencias, aunque dice que pueden estar bajo alguna existencia; mas una actualidad que no sea

existencia es quimérica, luego admiten esencias quiméricas y no verdaderas ni reales.

7. La existencia no es siempre independiente de toda otra parte, y así no se sigue que si la materia o la forma tienen sus propias existencias pueden existir naturalmente separadas o sin causa eficiente.

La razón es porque la existencia se identifica con la esencia actual y, por consiguiente, tiene las mismas afecciones que esta. Mas la esencia de las partes depende de una causa eficiente y, a veces, es tal que una no puede existir independientemente de la otra, luego lo mismo se ha de decir de las existencias de las partes⁵.

Por consiguiente, la materia no podrá existir independientemente de la forma, ni la forma material independientemente de la materia, ni el accidente podrá existir independientemente de la substancia, a pesar de que tienen su propia existencia, como conceden los mismos cayetanistas.

Con esto se ha deshecho para siempre uno de los argumentos más fuertes que tienen los cayetanistas para probar la real distinción de esencia y de existencia, porque si cada parte tuviera su existencia, la materia y la forma podrían existir separadas naturalmente. Ellos mismos dicen que el accidente tiene su propia existencia y, sin embargo, no puede existir sin la substancia.

8. La existencia creada no es acto puro sino imperfecto y potencial.

Porque la existencia se identifica realmente con la esencia actual, luego tiene las mismas afecciones que la esencia actual. Mas según todos y según la verdad toda esencia actual creada es potencial porque puede recibir mutaciones varias, luego lo mismo se ha de decir de la existencia⁶.

9. La existencia creada no es en el orden real el acto último de la esencia, sino el primero, y así es tan potencial como la esencia; mas, en el orden lógico, la existencia se puede decir actualidad última de la esencia.

Sabida es la sentencia de Manser y de Gredt, dicen que la primera actualidad de la esencia es aquella por la que primeramente está fuera de la nada, de los posibles y de las causas, pero añaden que esa actualidad necesita otra actualidad más poderosa para estar completamente fuera de la nada, que es la existencia, y esta es la actualidad segunda de la esencia. De aquí deducen que lo ya existente no puede tener ninguna otra actualidad; no puede tener ninguna actualidad substancial porque esta da al sujeto la existencia y ya se supone que el sujeto tiene la existencia, ni puede darle ninguna actuación accidental porque ya no sería la actuación última. Por esta causa, si el ser existente recibe alguna nueva actuación o modificación no la recibe en la existencia, que es intangible, sino solamente en la esencia.

⁵ *Disp. met.*, XXXI, 11, 19.

⁶ *Disp. met.*, XXXI, 11, 22.

La sentencia de Suárez se expresa en el enunciado del axioma, el cual probaremos separadamente por sus partes.

(a) La existencia en el orden real no es la última actuación de la esencia sino la primera, porque la primera actuación de la esencia es ser actual y estar fuera de la nada, de los posibles y de las causas, como confiesan los cayetanistas. Mas tal actualidad es la existencia, como repetidamente se ha demostrado, luego la primera actuación de la esencia es la existencia. [Con otras palabras: si antes de la existencia la esencia tuviera otra actuación, esta sería la actualidad por la que está fuera de la nada, de los posibles y de las causas, como pretenden los cayetanistas; mas tal actualidad es ya existencia, luego antes de la existencia la esencia no tiene ninguna actualidad⁷].

Además de esta razón positiva se dan otras razones negativas, una de las cuales es que en la sentencia de Manser y de Gredt la existencia creada sería un acto puro, porque, según ellos, el acto de existencia es de suyo infinito y para que se limite es necesario que se reciba en una potencia realmente distinta. Mas, al recibirse en la potencia no ha podido recibir limitación alguna, primeramente, porque lo que de suyo es infinito e inmutable positivamente no se puede mudar ni limitar por ninguna causa ni artificio, de lo contrario Dios mismo se podría limitar. Segundo, porque en la teoría cayetanista la potencialidad que se añade al acto es extrínseca a la existencia y no intrínseca a ella, ya que se dice que para que el acto tenga potencialidad es necesario mezclarlo con una potencia realmente distinta y, por tanto, extrínseca a su misma entidad, y si la potencia es distinta del acto este intrínsecamente seguirá siendo infinito y no limitado. Tercero, porque lo único que hace ese acto al recibirse en la potencia es actuar a la potencia para que sea formalmente existente, mas esto mismo, según ellos, hace la existencia divina con la esencia humana de Cristo y, sin embargo, la existencia divina del Verbo no se limita, luego tampoco se limitará el acto que de suyo es infinito por sólo actuar a la esencia realmente distinta. Y esta es la causa por la cual lógicamente han de afirmar que la existencia creada es acto último, de tal manera que no sea capaz de ninguna otra actuación; la razón es porque esa existencia que llaman creada no es existencia creada sino la existencia que de suyo es infinita y acto puro [y Dios mismo], que al recibirse en la criatura permanece tan infinita e inmutable como lo es de suyo.

(b) Por consiguiente, la existencia es tan potencial en orden a actos ulteriores como la misma esencia, porque la existencia es realmente la esencia y, así, tendrá las mismas afecciones que la esencia actual. Mas la esencia actual es potencial para recibir otras ulteriores actuaciones substanciales o accidentales,

⁷ *Ibid.*

según los casos, luego la existencia quedará asimismo potencial para recibir otras actuaciones substanciales o accidentales, según los casos.

(c) *Sin embargo, en el terreno lógico la existencia se puede llamar la última actualidad de la esencia*, porque si describimos un ser real e individual por todos los grados metafísicos que en él podemos distinguir, comenzando por el más abstracto y terminando por el más concreto y determinado, hallaremos que la existencia es el más concreto y determinado de todos ellos. Sea por ejemplo el caballo *Bucéfalo*: este ser individual es un *ser, creado, substancial, corporal, viviente, sentiente, de la especie equina, Bucéfalo, existente*. En esta serie ordenada de predicados el posterior es acto del precedente, porque lo determina más, y la existencia es el acto último después del cual ya no viene ninguno. Mas todo esto sucede en el orden puramente lógico, o sea, en el orden de las distinciones de razón de los diversos grados metafísicos, y no significa que antes de la existencia haya alguna actualidad real distinta de la existencia tras la cual venga la existencia como acto último. En realidad, no hay sino una entidad existente en la que, según la razón, se distinguen todas esas razones inteligibles⁸.

Causa material del acto

10. *La existencia nunca tiene por causa material a la esencia de que es acto, ni de suyo necesita causa material o sujeto real en que se reciba y sustente, aunque tampoco se opone a tener causa material y sujeto en que se sustente si la esencia de que es acto lo necesita.*

(a) La existencia no puede tener por causa material a la esencia de que es acto, porque la existencia se identifica con la esencia de que es acto y, así, la esencia no puede ser sujeto y causa material de la existencia.

(b) La existencia no necesita siempre de un sujeto en que se reciba y en que se sustente, porque la existencia es la misma realidad que la esencia de que es acto. Pero, muchas veces, la esencia es tal que no necesita sujeto alguno de sustentación, como es la esencia del ángel y la esencia del alma humana, luego en estos casos la existencia no necesitará sujeto en que se sustente.

(c) Pero la existencia puede tener algún sujeto de sustentación si la esencia lo necesita, porque la existencia es lo mismo que la esencia de que es acto. Mas, a veces, la esencia necesita de un sujeto de sustentación o inhesión, como son las formas substanciales no espirituales y los accidentes, luego en estos casos la existencia necesitará un sujeto de sustentación o de inhesión⁹.

11. *Una existencia se puede comparar a otra como potencia a acto no en el orden entitativo sino en el orden formal.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Disp. met.*, XXXI, 8, 3; XXXI, 8, 5; XXXI, 13, 14–15.

(a) La existencia se identifica con la esencia actual, pero una esencia actual se compara a otra como potencia a acto, luego también una existencia se comparará a otra como potencia a acto.

(b) La existencia no es capaz de ser más existencia, luego si es potencial no puede ser potencial para ser existencia sino para otras actuaciones de que es capaz, v. gr. para estar caliente, colorado, para estar informada por una forma tal vez substancial, etc.¹⁰

[*Compuesto*]

12. *Dos seres existentes que sean completos no pueden formar un compuesto que tenga unidad verdadera o per se.*

Porque, si los dos seres son completos, no tendrán entre sí relación alguna de potencia ni de acto, ni de partes integrantes, ni de incoación y acabamiento mutuos, y, por tanto, serán cosas entre sí ajenas y no se podrán unir con unidad verdadera. Si se unen será con unidad de agregación, como un montón de piedras¹¹.

13. *Para que dos cosas se puedan unir con unidad verdadera es necesario que cada una de esas cosas tenga su existencia propia, y no se puede admitir que la existencia del compuesto sea simple y común a las dos partes.*

(a) Para que dos cosas se puedan unir con unidad verdadera es necesario que cada parte tenga su propia existencia, porque la existencia se identifica con la esencia de que es acto, pero las esencias de cada una de las partes son distintas, luego las existencias de cada una de las partes son también distintas, y, así, cada parte tiene su existencia propia¹². Cada una de estas existencias es completa para actuar la parte, pero no completa para actuar al todo.

(b) No se puede admitir que la existencia del compuesto sea simple y común a las dos partes. La existencia se identifica realmente con la esencia, luego si las esencias de las partes son distintas también las existencias de las partes son distintas, porque de lo contrario la existencia no se identificaría con la esencia¹³.

(c) De donde queda refutada la sentencia de Manser y de Gredt. Dicen estos autores que si dos cosas ya tienen su propia existencia no se pueden unir substancialmente para constituir una unidad verdadera, la razón es conocida: si las dos partes tienen su propia existencia no tienen potencialidad alguna para posteriores actuaciones; la existencia es la última actualidad de la cosa y después de la última actualidad de la cosa no es posible que tenga todavía otra ulterior, cual sería su unión con otra comparte.

¹⁰ *Disp. met.*, XXXI, 11, 2.

¹¹ *Disp. met.*, XIII, 5, 17; XXXI, 11, 18.

¹² *Disp. met.*, XXXI, 11, 17.

¹³ *Ibid.*

Para que dos cosas, v. gr. materia y forma substancial, se unan con unidad verdadera exigen que se verifique el siguiente proceso: (1.º) el agente despoja a la materia primera de toda forma anterior y de todos sus accidentes y la deja pura y limpia de todo lo que no es ella. (2.º) En la materia así despojada el agente produce la forma substancial y la une con la materia. (3.º) Una vez verificada la unión substancial de la materia y de la forma, entonces y no antes, sobreviene la existencia a todo el compuesto, porque la existencia ha de sobrevenir a la esencia ya constituida. (4.º) El compuesto es uno con unidad verdadera (*per se*) porque la existencia que actúa a las dos partes es una y simple, si cada parte tuviera su propia existencia jamás hubieran podido unirse substancialmente. (5.º) Aseveran que unas veces la existencia es propia del compuesto por razón de la forma, como sucede en los compuestos distintos del hombre, y otras veces la existencia es la propia de la forma substancial, la cual comunica a la materia su propia existencia después que el agente verifica la unión substancial de la forma con la materia y no antes. Esta teoría tiene inconvenientes gravísimos.

En *primer* lugar, afirma que el agente verifica la unión substancial antes de producir la existencia de la materia y forma (con anterioridad de naturaleza, no de tiempo), mas ¿cómo el agente puede producir esa unión de dos partes distintas antes de que existan? En *segundo* lugar, afirman que esa unión la verifica el agente entre dos seres que si bien no son existentes sí son actuales, mas ¿cómo es posible en su sentencia que se unan dos partes que ya de suyo son actuales, siendo así que dicen que dos cosas en acto no pueden unirse substancialmente? Esta es una grave inconsecuencia. [En *tercer* lugar, no pueden explicar en qué consista esa unión substancial que se verifica entre las dos partes ya por sí actuales pero todavía no existentes, porque esa unión consistiría en que una de las partes diese a la otra algo de actualidad, o en que ambas estuvieran íntimamente indistantes y compenetradas, o en algún modo substancial de unión sobreañadido a las partes, o consistiría formalmente en la existencia, pero nada de esto pueden admitir. No pueden admitir que la forma dé alguna *actualidad* a la materia porque suponen que ambas partes son por sí actuales, aunque no existentes. No pueden admitir que la unión consista en la íntima *indistancia y compenetración* de ambas partes, eso sería hacer consistir la información y actuación en un mero contacto exterior, el cual no modificaría en nada a las partes que se han de unir. No pueden admitir un *modo de unión*, porque tal modo de unión lo refutan en Suárez. Finalmente, no pueden admitir que la unión consista formalmente en la *existencia* que se añade a los dos componentes, porque dicen que la unión substancial es el prerrequisito absolutamente indispensable para que pueda sobrevenir la existencia al compuesto, y así la unión no consiste en

la existencia misma.] En *cuarto* lugar, incurren en una contradicción e inconsecuencia abierta porque dicen que la unidad de la esencia compuesta se debe a la unidad de la existencia, por consiguiente, la existencia no es posterior a la unión, ya que ella es el formal constitutivo de la misma. Mas, por otra parte, dicen que la existencia es posterior a la unión porque no puede sobrevenir sino sobre la esencia compuesta, y la esencia compuesta no se da sino después de la unión¹⁴.

Resumiendo lo dicho, concluiremos: de dos seres completos no puede resultar una unidad verdadera. Mas, para que dos seres se unan substancialmente en una unidad verdadera es necesario que cada una de las partes tenga su propia existencia, aunque no basta solamente la existencia de las partes, sino que, además, es necesario que tengan entre sí tal proporción que la una sea la incoación del ser compuesto y la otra sea el acabamiento en el mismo orden de entidad, y, por consiguiente, que la una se comporte como potencia y la otra como acto¹⁵.

Producción del acto

14. *La existencia no es realmente una condición para que la causa real cause, sino que es la realidad misma que causa. Pero, metafísicamente o distinguiendo conceptualmente la existencia de la esencia, se puede decir que la existencia es una condición para causar, no por accidente, sino en cuanto que constituye actual a la esencia.*

(a) La existencia no es condición para que la causa [cause], sino la realidad misma que es causa, porque la existencia se identifica realmente con la esencia de que es acto. Pero la esencia actual no es condición de causar, sino la realidad misma que causa, luego la existencia es también la realidad misma que causa y no una condición de obrar¹⁶. Y esto se ha de decir de toda suerte de causas físicas, cuales son la eficiente, la material y la formal.

(b) Pero, si se considera la existencia como distinta conceptualmente de la esencia, entonces esta es una condición para causar, mas no una condición accidental y extrínseca, sino una condición que constituye a la esencia en estado de causar. Porque la causa física no causa si no es actual; la nada no puede causar físicamente algo. Mas la existencia es la que constituye a la esencia en estado de actualidad según la mente, luego la existencia considerada como distinta de la esencia es condición para causar en cuanto que da a la esencia el estado de actualidad que es absolutamente necesario para obrar¹⁷.

15. *Toda acción de cualquier agente se termina a la existencia.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Disp. met.*, XIII, 8, 4; XV, 5, 3; XVI, 1, 12–13.

¹⁶ *Disp. met.*, XXXI, 10, 8–12.

¹⁷ *Disp. met.*, XXXI, 10, 14; XXXI, 10, 19.

Porque la existencia se identifica realmente con la esencia actual, pero toda acción de un agente se termina al hacer actual alguna esencia, es decir, al poner alguna esencia fuera de la nada, de los posibles y de sus causas, luego se termina a la existencia de esa misma esencia. Con otras palabras: o el efecto recibe por la acción alguna actualidad o no recibe ninguna actualidad; si no recibe ninguna actualidad no se ha hecho efecto alguno ni ha habido acción alguna, si el efecto ha recibido alguna actualidad entonces ha recibido también la existencia, porque actualidad es lo mismo que existencia¹⁸.

16. *Las criaturas producen la existencia de sus efectos no como causas meramente instrumentales, sino como causas principales y proporcionadas en su orden de causas segundas.*

La existencia creada se identifica con la esencia de que es acto, mas las causas creadas producen las esencias actuales de sus efectos connaturales como causas principales y proporcionadas en su orden de causas segundas y no como meros instrumentos, luego también producen las existencias de estos mismos efectos como causas principales y connaturales en su orden¹⁹.

Con esto queda refutada la sentencia cayetanista que sostiene que las causas creadas solamente son instrumentos de Dios para producir las existencias de sus efectos.

17. *La creación no consiste en producir una existencia en una esencia que se presupone a la existencia, ni en producir una esencia en la cual se recibirá una existencia realmente distinta, ni en que haya un participante realmente distinto de la realidad participada, sino en la acción productiva totalmente de la cosa, sin presuponer nada en que dicha acción se apoye como sujeto.*

(a) La creación no consiste en producir una existencia en una esencia que se presuponga a la acción productiva de la existencia, primeramente, porque la existencia se identifica realmente con la esencia, luego, al producirse la existencia se produce también la esencia actual, y, al producirse la esencia actual, se produce también la existencia. En segundo lugar, porque la creación consiste en la total producción del ser sin que se presuponga nada en que se apoye la acción productiva, y si la existencia se produce en una esencia que se presuponga como sujeto a la acción ya no habrá creación de la nada, sino solamente educación.

(b) La creación no consiste tampoco en producir una esencia actual en la cual es recibida después la existencia, porque la existencia se identifica realmente con la esencia actual, luego, con producir la esencia actual ya se produce la existencia y, por consiguiente, no es posible producirse una esencia actual en la que después se reciba la existencia.

¹⁸ *Disp. met.*, XXXI, 9, 14.

¹⁹ *Disp. met.*, XXXI, 8, 8.

(c) La creación no consiste tampoco en que haya un participante que reciba una realidad participada realmente distinta, primeramente, porque la existencia se identifica realmente con la esencia actual, luego, cuando se produjo el participante ya se produjo también la existencia participada. Segundo, porque con esta teoría se destruye la noción y la realidad de la creación: esta consiste en una producción que no presuponga sujeto en que se apoye la acción y, aquí, para la acción se presupone un participante en que se apoya la acción productiva de la nueva realidad. Tercero, se destruye también la noción y la realidad de la creación, porque el recipiente o participante no pudo ser creado por Dios. La creación, según esta hipótesis, consiste en que un participante reciba la realidad producida, mas el participante no presupone otro participante en que se reciba, luego, el participante o recipiente no pudo ser creado de la nada sino que se ha de presuponer a toda acción de Dios, y eso es negar la creación.

(d) La creación consiste en la total producción del ser, a saber, de su esencia y de su existencia, como de una sola realidad, sin presuponer sujeto alguno en que se reciba la acción. Es conclusión de lo dicho porque la existencia se identifica con la esencia, luego, cuando se crea la esencia se crea también la existencia, y, así como la esencia creada no presupone sujeto alguno en que se apoye su producción, de la misma manera, la producción de la existencia no presupone otra cosa en que se reciba la acción productiva, de lo contrario no sería creación sino educación²⁰.

Destrucción del acto

18. *La esencia actual y la existencia son absolutamente inseparables y, así, no se puede conservar la existencia sin la esencia, ni la esencia actual se puede conservar con una existencia ajena sin la propia.*

Este axioma se sigue inmediatamente de la identidad de la esencia y de la existencia, porque dada esta identidad ambas cosas son inseparables, de lo contrario una cosa se separaría de sí misma. Por tanto, la existencia no se puede conservar sin su esencia actual, porque es la misma realidad que ella; ni la esencia se puede conservar sin ninguna existencia, porque la esencia actual ya es existencial; ni la esencia se puede conservar con una existencia ajena y no con la propia, porque esto llevaría la separabilidad de la esencia actual respecto de su propia existencia, lo cual es absurdo²¹.

19. *Por consiguiente, la destrucción de un ser no consiste en la separación de existencia y de esencia actual de que es acto, sino en el tránsito de la única realidad de esa esencia y existencia del estado actual al estado de posibilidad pura.*

²⁰ *Disp. met.*, XXXI, 12, 34–36.

²¹ *Disp. met.*, XXXI, 12, 2; XXXI, 12, 5; XXXI, 12, 9.

(a) La primera parte es evidente: la existencia se identifica con la esencia de que es acto, luego la destrucción de alguna realidad no consiste en separar ambas cosas, sino en que ambas pasen, como una sola cosa que son, del estado actual al estado de mera posibilidad.

(b) Esto lo podremos ilustrar recorriendo las diversas maneras de destrucción de un ser, porque, o el ser es simple o compuesto. Si el ser es simple se destruye por verdadera aniquilación sin que quede nada de él, y en este caso no ha habido separación de su esencia y de su existencia sino solamente tránsito de la única realidad simple del estado de actualidad al estado de mera posibilidad. Si el ser es compuesto la destrucción se hará por la separación de las partes, en la cual separación siempre parece la unión y, a veces, también alguna de las partes. La unión parece no por la separación de su esencia y de su existencia, sino por el tránsito de toda su tenue realidad del estado de actualidad al estado de mera posibilidad. Si, además, parece alguna de las partes, esta se destruirá no por la separación de esencia y de existencia, sino por el tránsito de toda la realidad del estado actual al estado de mera posibilidad²².

1.2. Axiomas pertenecientes al acto de la potencia activa

20. *El acto de la potencia activa es la acción solamente y no el término.*

(a) *El acto de la potencia activa es la acción.* El acto de la potencia activa es aquello por lo que está formalmente en ejercicio de obrar algo, mas aquello por lo que la potencia activa está formalmente en ejercicio de obrar algo es la acción; luego la acción es el acto de la potencia activa²³.

(b) *El término o efecto no es el acto de la potencia activa,* porque, como acabamos de decir, acto de la potencia activa es aquello por lo que la potencia activa está formalmente en ejercicio de obrar algo, mas el término o efecto no es el actual ejercicio de producir algo, porque el término puede seguir existiendo aunque cese la acción del agente que lo causó. Luego, el efecto no es el actual ejercicio de producir algo²⁴.

21. *El acto de la potencia activa, o sea, la acción, es siempre realmente distinto del agente y del efecto, como un modo substancial o accidental, según los casos.*

(a) La primera parte se declara fácilmente si tenemos en cuenta dos observaciones: una es que la acción es aquello por lo que formalmente se constituye el agente actualmente obrando el efecto, y el efecto se constituye actualmente emanando de tal causa. Otra cosa que se ha de tener en cuenta es que la acción

²² *Disp. met.*, XXXI, 12, 4; XXXI, 12, 34; XXXI, 12, 36–37.

²³ *Disp. met.*, XVIII, 10, 5–7; XLIII, 5, 7; XLVIII, 1, 16.

²⁴ *Disp. met.*, XLIII, 5, 7.

es una cosa positiva, porque el emanar un efecto de tal causa es algo positivo, así como el que tal agente opere tal efecto.

Esto supuesto, decimos que la acción no es la esencia misma del agente, ni la esencia del efecto, ni la suma de ambas esencias del agente y del efecto; luego es algo realmente distinto de estas cosas.

La acción no es la esencia del agente, porque si la acción fuera la esencia de este agente entonces nunca estaría ese agente sin tal acción, lo cual es falso, porque antes de esta acción estuvo sin ella y estará sin ella también después que la haya acabado. Y, además, puede en absoluto no tener jamás esa acción ni antes ni después si Dios le niega el concurso para ella.

La acción no es la esencia misma de este efecto, porque pudo darse este efecto sin que hubiese sido producido por este agente, *v. gr.* este caballo que ha sido producido por la acción de sus padres pudo sin dificultad alguna haber sido producido por solo Dios. Además, este caballo que ha sido producido por la acción de sus padres después es conservado por la acción de solo Dios, luego la acción productiva de este caballo no es la esencia del caballo, ya que su esencia permanece la misma, y las acciones por las que es producido y conservado son diversísimas.

La acción no es la suma de ambas esencias, porque puede darse la suma de ambas esencias y no darse esta acción por la que el efecto ha sido producido por este agente. Así, si consideramos el caso de un caballo padre y de un caballo hijo, el primero será el agente y el segundo será efecto. Pero, pudieron muy bien existir ambos caballos sin que el uno fuese causa y el otro efecto si Dios hubiera ordenado las cosas de manera que el caballo que fue padre no engendrarse y el caballo que fue hijo fuese creado por la acción directa del mismo Dios, en este caso se daría la suma de las esencias que fueron causa y efecto y, sin embargo, no se daría la acción que ahora se da. Luego la acción no es la suma de las esencias del agente y del paciente, sino algo realmente distinto.

Y esto mismo se verifica en la acción creativa: puede el efecto quedar el mismo y, sin embargo, variar la acción, luego la acción es realmente distinta del efecto. Así, en la eucaristía, la cantidad del pan queda la misma después de la consagración y antes y, sin embargo, antes de la consagración se conservaba con una acción eductiva, porque se conservaba con una acción creativa, porque no depende de ninguna causa material ni de ningún otro sujeto.

(b) La acción es realmente distinta de agente y de paciente como un modo. La característica de una realidad modal es que toda su esencia es modificar o informar actualmente, así como una forma o acto no meramente modal tiene por esencia informar por lo menos de una manera actitudinal. Así, la cantidad es una forma cuantificativa de la substancia material, pero no le es esencial que actualmente esté informado, porque por virtud divina puede existir sin

informar, como sucede en la eucaristía. Ahora bien, toda la esencia de la acción es informar o, por mejor decir, denominar actualmente el agente como operante y el efecto como actualmente eminente de su causa, como es patente, porque repugna metafísicamente una acción actual con la cual, sin embargo, nadie sea operante y con la cual nada se haga.

(c) La acción será accidental o substancial según los casos, porque la acción no presupone a su término ya constituido en la realidad, sino que lo constituye en la realidad como vía a él, mas lo que constituye alguna cosa ha de estar en el mismo orden de la realidad que es constituida, por lo menos reductivamente. Luego la acción con que se produce una substancia será substancial, y la acción con que se produce un accidente será accidental.

22. El acto de la potencia activa, que es la acción, no necesita recibirse como en sujeto en el agente ni en el paciente, sino sólo en el término, y esto no como en sujeto sino como en mero término. Cuando se recibe en un sujeto, esto sucede por la naturaleza del término o efecto, no por la naturaleza de la acción.

(a) La acción, de suyo, no se recibe en el agente sino en el término, porque la acción es la dependencia del efecto con respecto a esta causa, mas la dependencia está en aquello que depende, no aquello de quien depende. Luego, la acción está en el efecto que es el que depende de la causa, no en la causa de quien depende el efecto.

(b) Tampoco la acción está necesariamente en un paciente que se presuponga a la acción, porque hay una acción que no se recibe en ningún paciente, cual es la acción creativa, la cual produce el término sin presuponer sujeto alguno en que recibirse. Luego de la esencia de la acción no es tener un sujeto donde se reciba y en el cual se apoye.

(c) Cuando la acción se recibe en el paciente no es por necesidad de la acción, sino por necesidad e índole del término o del efecto. Muchas veces el término formal de la acción es una forma substancial o accidental dependiente de un sujeto en el hacerse y en el conservarse, mas depender del sujeto en el hacerse y en el conservarse es recibirse, hacerse o conservarse con una acción recibida en el paciente como en sujeto en que se apoya la acción. Luego, muchas veces, por la índole del término, será necesario que la acción se reciba en un sujeto paciente que se presuponga a la acción.

(d) Mas cuando se recibe en el término solamente, como sucede en la creación, entonces está en el término no como en sujeto que sea causa material, sino solamente adhiriendo al término. Porque el sujeto que es causa material de un acto o forma se presupone al acto o forma como algo de lo cual ha de depender, mas la acción no presupone su término formal que se hace con la acción, sino, por el contrario, solamente existe gracias a la acción. Luego el término no puede ser un sujeto que reciba la acción como causa material, sino

que solamente es un término en el cual adhiere. La acción es anterior con anterioridad de naturaleza al término, pero no con anterioridad de tiempo; por eso la acción nunca está sin término al que adherir, pero siempre es anterior a él con anterioridad de naturaleza.

23. *De aquí se sigue que la acción no es mudanza alguna intrínseca sino extrínseca del agente; respecto del paciente, cuando lo hay, es mudanza intrínseca; como pasión del término, no es mudanza propiamente dicha sino impropriamente dicha.*

(a) La acción no es mudanza intrínseca del agente porque no se recibiese en él, porque mudanza extrínseca es toda forma nueva que, sin recibirse en el sujeto, le da una nueva denominación. Mas la acción es una forma extrínseca al agente, porque en él no se recibe, y lo denomina y lo constituye actualmente agente de su efecto; luego es una mudanza extrínseca de él. La acción realmente emana del agente como vía o *ens quo* para el término, pero en él no se recibe, por eso lo constituye actualmente agente, pero no lo muda intrínsecamente.

(b) La acción recibida en el paciente es la pasión o recepción de la forma intrínseca nueva que en él se produce, mas la recepción de una forma intrínseca nueva es una mudanza intrínseca, luego la acción es una mudanza intrínseca respecto del paciente (cuando lo hay).

(c) Para que haya mudanza propiamente dicha es necesario que haya algo real común al estado anterior del movimiento y en el estado o fase posterior, mas el término nuevo que se hace no tiene una parte que permanezca la misma en el estado anterior a su producción y en el estado posterior, luego no se muda propiamente. Se muda el sujeto en que se recibe la acción y el término, pero no se muda propiamente el término mismo, sino sólo impropriamente, en cuanto que antes no era y ahora es²⁵.

24. *El acto de la potencia activa, o sea, la acción, se especifica por el término solamente y no por el agente, mas la distinción individual de las acciones se toma del término y del agente.*

(a) *La acción se especifica por el término.* La acción no tiene más finalidad intrínseca que el comunicar el ser al efecto y, por consiguiente, dice relación esencial y trascendental de adaptación y conmensuración al efecto. Luego, cuanta sea la diferencia de los efectos será la diferencia de las acciones y, por consiguiente, si la diferencia de los efectos es esencial la diferencia de las acciones será esencial. Esto es lo que se quiere decir al afirmar que las acciones se especifican por el efecto²⁶.

²⁵ *Disp. met.*, XLIII, 2, 20; XLIII, 4, 13; XLIII, 4, 18.

²⁶ *Disp. met.*, XLVIII, 3, 7; XLVIII, 3, 9.

(b) *Las acciones no se especifican por los agentes*, porque si el término es el mismo la acción dará a cualquier agente el mismo efecto formal, que es ser productivo de ese efecto. Mas la acción que da el mismo efecto formal a los agentes, por muy diversos que sean, no se diferencia específicamente, luego las acciones no se especifican por los agentes²⁷.

(c) *Las acciones se distinguen numéricamente por el agente y por el término*, porque la acción es un modo que consiste en la actual emanación de este efecto con relación a este agente, luego dice la relación trascendental tanto al agente como al término y, por consiguiente, cualquier variedad que haya, así de agente como de término, la acción será realmente distinta. Si un solo agente hace diversos términos, aunque sólo sean numéricamente distintos, la acción será distinta, y si el término es el mismo y es producido sucesivamente por diversos agentes, las acciones asimismo serán distintas²⁸.

1.3. Axiomas referentes al acto de la potencia pasiva

25. El acto de la potencia pasiva no es la existencia de la misma potencia pasiva sino la forma y la unión. Con esta actuación la potencia pasiva no se hace existente simplemente, sino existente con las denominaciones reales recibidas intrínsecamente de la forma, con la cual constituye un compuesto con unidad de esencia o solamente con unidad accidental, según los casos.

(a) El acto de la potencia pasiva no es la existencia de la potencia pasiva misma, porque la potencia pasiva, ya sea materia primera u otro sujeto cualquiera, ha de ser alguna entidad real y actual, porque de lo contrario no sería un sujeto capaz de recibir una forma o acto. Mas la actualidad es existencia, como se ha demostrado, luego la potencia pasiva ya tiene existencia y no la puede recibir de la forma o acto.

(b) El acto de la forma pasiva es la forma y la unión, porque la potencia pasiva es la que puede tener una perfección intrínseca que de suyo no tiene, luego su acto será el tener esa perfección unida intrínsecamente a sí misma, y esa perfección intrínseca unida a ella y que realiza la posibilidad que antes tenía se llama la forma unida a la materia o al sujeto. Sin embargo, la potencia pasiva no mira por igual a la forma y a la unión: a la forma la mira como a su acto consumado, y a la unión la mira como al actual ejercicio de estar afectada intrínsecamente por la forma.

(c) La potencia pasiva no se constituye existente por la forma, sino existente con las denominaciones intrínsecas y reales tomadas de la forma. No

²⁷ *Disp. met.*, XLVIII, 3, 14.

²⁸ *Disp. met.*, XLVIII, 3, 22.

se hace existente por la forma porque la existencia ya la tenía como propia y como contradistinta de la existencia de la forma. Se constituye existente con las denominaciones de forma porque toda forma que afecta intrínsecamente a un ser da a este ser las denominaciones intrínsecas que se tomen de esa forma, aunque no en abstracto sino en concreto. Mas, como la potencia pasiva recibe formas por las cuales es afectada intrínsecamente se denomina intrínsecamente con denominaciones tomadas de las formas que recibe. Así, la materia que ha recibido una forma vital se llama “viviente”, aunque no se llama “vida”, y el entendimiento que tiene una intelección se llama “pensante”, aunque no se llama “pensamiento”.

(d) La potencia pasiva constituye un compuesto con la forma recibida, ya sea substancial ya sea accidental, según los casos. Surgirá una unidad íntima porque el acto no es cosa ajena a la potencia, sino que es su acabamiento y prolongación, ya que el acto no hace sino realizar la posibilidad de la potencia que es el mismo ser de la potencia. Surgirá un compuesto substancial cuando ambos componentes tengan entre sí proporcionalidad de potencia y de acto y ambos pertenezcan al orden substancial. Surgirá un compuesto accidental cuando ambos componentes no pertenezcan al mismo predicamento, porque uno será substancia y otro accidente o ambos serán accidentes.

1.4. Referente al acto de la potencia activa-pasiva

26. El acto de la potencia intencional, cual es la cognoscitiva y la apetitiva, se especifica por el objeto formal como término de su intrínseca captación.

El objeto formal es el aspecto bajo el cual se tiende al objeto, así, la afirmación de la existencia de Dios por el argumento de la contingencia de los seres y la afirmación de la misma existencia por la autoridad de algún testigo fidedigno miran al mismo objeto bajo diversos aspectos, y, por consiguiente, ambos son esencialmente distintos por la diferente manera como tienden al objeto.

Al afirmar esto no queremos decir que los objetos son las diferencias esenciales e intrínsecas de los actos, porque eso es imposible; queremos decir que los objetos formales son los términos a los cuales se debe que los actos en sí tengan determinada configuración y adaptación esencial, y esa adaptación y como configuración a los objetos es la diferencia esencial y constitutiva de los actos. La razón es porque toda la finalidad intrínseca de estos actos y, por tanto, toda su esencia, consiste en referirse a los objetos con intrínseca adaptación, con mensuración y como configuración a ellos, luego, cuanto sea la diversidad de los objetos formales será la diversidad de los actos²⁹.

²⁹ *De anima*, lib. 2, c. 2, n. 15.

1.5. Axiomas referentes al acto en general^e

27. (*Limitación del acto; sentido*). Cuando se busca la razón de la limitación se busca únicamente la razón por la que lo limitado y finito es limitado y finito. Mas no se busca la razón por la que lo positivamente ilimitado pasa a ser limitado; ni por la que las nociones análogas precisivamente infinitas pasan a ser finitas; ni por la que lo indeterminado por precisión y abstracción mental pasa a ser determinado mentalmente; ni por la que (o cómo) lo físicamente indiferente en algún aspecto pasa a ser físicamente determinado bajo ese mismo aspecto.

(a) Cuando se busca la razón de la limitación del acto se busca la razón por la que lo que es finito ontológica y realmente es finito y limitado. En este sentido, el problema tiene un sentido y es digno de que se resuelva, porque cuando hay una realidad ontológica es justo investigar la razón de ella.

(b) Mas no se busca la razón por la que lo positivamente ilimitado pasa a ser limitado; este problema es absurdo y panteístico. Es absurdo porque repugna metafísicamente que lo que es simplemente infinito se limite, porque si es infinito también será inmutable y necesario. Es panteístico porque el problema supone que el ser infinito se degrada y limita por escisión de partículas o por modos recibidos en sí, y esta ha sido siempre la pretensión panteísta.

(c) Tampoco se investiga cómo y por qué lo precisivamente infinito pasa a limitarse. El problema está mal puesto, porque como quiera que las nociones análogas que significan perfecciones puras prescinden del límite [y limitación], no se habrá de preguntar por qué tales nociones se limitan, sino cómo o por qué tales nociones se limitan o se hacen ilimitadas. Lo mismo necesitan limitarse que ilimitarse, ya que de suyo prescinden de ambas diferencias. En segundo lugar, en metafísica no se ha de preguntar por la solución de este problema, porque queda perfectamente resuelto en la lógica: si tales nociones sólo mentalmente y no realmente prescinden de límites, porque mentalmente se omitieran las diferencias de finito o de infinito, luego del mismo modo la determinación de esas nociones para que sean limitadas o ilimitadas se hará añadiendo mentalmente las diferencias de creado e increado que mentalmente se omitieron.

(d) Tampoco se investiga cómo o por qué cualesquiera otras nociones indeterminadas por prescindir mentalmente de las diferencias pasan a ser determi-

^e Tanto este como el siguiente punto poseen un título idéntico, pese a que ambos representan distintos niveles teóricos en el estudio de los actos. Tal y como indica el padre Hellín en los incipits parentéticos, este punto (1.5) está centrado en el análisis del sentido de la limitación de los actos, mientras que el siguiente (1.6) partirá de sus presupuestos para indagar sobre las distintas formas de limitación (intrínseca y extrínseca). Con el objetivo de mantener la fidelidad al texto original respetamos la organización e intitulación del padre Hellín.

nadas. Tal determinación se hace añadiendo mentalmente las diferencias que se omitieron mentalmente y, de esta manera, se determinan los géneros a sus especies y la especie a sus diversos individuos. Las diferencias que se añaden en la contracción de tales ideas abstractas unas veces son absolutas y otras relativas. Son absolutas como cuando el animal se determina a ser hombre o caballo por la añadidura de las diferencias “racional” o “equino”. Son relativas como cuando la razón de “entidad substancial” se determina a ser materia primera añadiendo la diferencia “que es parte física y determinable de un compuesto substancial”, y a ser forma substancial añadiendo la diferencia “que es parte física y determinante de un compuesto substancial”. Con frecuencia, a esta determinación o contracción de las razones comunes llaman algunos “limitación de esas nociones”, lo cual no trae sino confusiones de expresión.

(e) Finalmente, tampoco se investiga por qué lo indeterminado físicamente para una actuación o para otra se determina a tal actuación más bien que a otra, porque tales determinaciones de lo físicamente indiferente no son limitación de algo infinito, ni contracción de alguna noción abstracta, sino actuación de algo que era capaz o de otra actuación. Así, por ejemplo, la materia primera es indiferente para estar con esta o aquella forma, y se determina a tener esta forma más bien que aquella formalmente por la unión con esta forma y no con otra, y eficientemente por el agente que introdujo esta forma más bien que aquella. Pedro es indiferente para estar en este sitio o en aquel, y se determina a este sitio formalmente por la ubicación y eficientemente por el agente que lo trasladó a este sitio.

(f) Hemos de confesar que muchas veces los escolásticos cayetanistas confunden en un solo problema todos estos sentidos, lo cual causa infinita confusión en sus discusiones. Nosotros entenderemos el problema únicamente en el sentido primero y descartaremos siempre de nuestra investigación actual los demás sentidos, porque, o contienen algún absurdo, o piden soluciones lógicas (cuales son las de contracción de ideas abstractas), o tienen su solución al tratar de la materia y de la forma de toda potencialidad física.

1.6. Axiomas referentes al acto en general

28. (*Limitación intrínseca*). *El acto se limita intrínseca y formalmente por la realidad que tiene el ser que no llega a ser más; intrínseca y radicalmente se limita por la dependencia esencial que tiene el ser de su Creador^f.*

^f Desde este punto el manuscrito presenta inconsistencias en el uso de la mayúscula inicial en la palabra “creador”. Teniendo en cuenta que siempre que se usa aquí queda referida a Dios, hemos alterado la ortografía original presentándola siempre con mayúscula inicial para mantener la homogeneidad y el rigor.

Buscamos la razón intrínseca por la que un ser es limitado, y esa razón intrínseca puede ser la razón formal o la razón *a priori*. La razón formal es la forma que constituye finito al ser, y la razón *a priori* o radical es un predicado intrínseco del cual se deriva como de causa, en cierta manera, que el ser sea finito.

(a) La razón intrínseca y formal es la forma que constituye finito al ser, y lo que constituye finito al ser es el conjunto de notas que no llegan a más realidad o la entidad toda del ser que es tal sin llegar a más. Para ilustrar más esta materia podemos considerar las diversas clases de seres que pueden ocurrir, porque, o el ser es simple o compuesto. Si el ser es simple se limita por su entidad simple, si es compuesto puede ser compuesto realmente o según la razón, *v. gr.* de género y de diferencia. Si es compuesto realmente se limita por la realidad de todas sus partes que no llegan a ser más realidad, si es compuesto según la razón será finito porque las notas constitutivas de que consta son tales que no llegan a más realidad³⁰.

La razón intrínseca y radical es el predicado que da razón *a priori* por la que el ser es finito, y ese predicado es la dependencia esencial que el ser tiene de Dios. El primer predicado de la criatura que la diferencia del Creador es, como hemos demostrado en otra parte, la dependencia esencial con respecto al Creador y no otro cualquiera. Ahora bien, puesta la dependencia esencial de la criatura con respecto al Creador, ya no puede ser infinita⁸, sino que necesariamente será finita porque le falta la excelsa dignidad de tener lo que tiene sin dependencia de nadie y con absoluta necesidad, y, por el contrario, tiene la inmensa miseria de poder caer en la nada sin contradicción alguna, lo cual es un límite, porque es carecer de una perfección absolutamente posible cual es la aseidad y la necesidad de existir³¹.

29. (*Limitación extrínseca*). *El acto se limita extrínsecamente por la causa eficiente que obra libre o necesariamente; y por la causa ejemplar formal, que representa tales grados finitos de perfección; y por el ejemplar remoto, análogo y fundamental, que es la imitabilidad de la divina esencia en diversos grados de perfección determinados.*

Buscamos la razón extrínseca que hace que las cosas tengan más o menos grado de perfección, y decimos que esa razón extrínseca, a veces, es una causa eficiente que obra voluntaria o involuntariamente; o es la causa ejemplar formal, que es la idea ejemplar; o, finalmente, es el ejemplar fundamental, remoto y análogo, que es la imitabilidad de la divina esencia.

³⁰ *Disp. met.*, XXX, 2, 19; XXXI, 13, 18.

⁸ Se refiere a la criatura.

³¹ *Disp. met.*, XXX, 10, 8–10; XXX, 13, 8; XXXI, 14, 11. *De divina substantia eiusque attributis*, lib. 2, c. 1, n. 7.

(a) La razón extrínseca de la limitación, o mejor, de la determinación del grado de perfección, es muchas veces la causa eficiente que obra voluntaria o necesariamente. Así, Dios es la causa de que el mundo tenga tanta perfección y no mayor ni menor, las causas físico-químicas son la razón de que este árbol tenga tanta perfección dentro de su género y no más, etc.³² Adviértase que las causas eficientes no son la razón por la que el ser es limitado, sino por las que dentro de la limitación tenga más o menos grado de perfección. La razón por la que el ser es limitado es la intrínseca que ya hemos notado, y la extrínseca será la imitabilidad de la divina esencia.

(b) También es razón extrínseca de la limitación del ser la causa ejemplar formal, o sea, la idea ejemplar que dirigió la *efección* [*sic*]^h del mundo. La idea ejemplar divina no puede representar seres por participación que no sean finitos en perfección, porque el ser por participación no puede ser infinito, como queda demostrado. Mas, como se ve, esta no puede ser la última razón extrínseca de la limitación, porque la razón que hace que la idea ejemplar no pueda representar cosas creables de perfección infinita es otra, a saber, la imitabilidad de la divina esencia.

(c) Por fin, la verdadera razón extrínseca última por la que el ser por participación sea limitado es la imitabilidad de la divina esencia al exterior por perfecciones semejantes análogamente a las divinas. Porque el ser por participación es esencialmente finito, como se ha demostrado en el número anterior, luego la razón extrínseca de la finitud será aquel ser o predicado extrínseco al ser finito que funde la posibilidad de seres por participación. Mas el predicado extrínseco que funda la posibilidad del ser por participación es la imitabilidad de la divina esencia, luego la imitabilidad de la divina esencia es la razón extrínseca que funda la finitud del ser.

30. *El acto que se verifica en la realidad como acto y solamente como acto es infinito en su línea.*

Porque si el acto es acto y solamente acto, excluye toda determinación restrictiva, de lo contrario ya no sería acto y solamente acto, sino acto de la índole o categoría que indicase la determinación restrictiva o la diferencia. Mas esa exclusión no es por mera precisión mental, porque en la realidad actual no se dan las precisiones mentales, luego es por exclusión real de toda determinación restrictiva, y existir con exclusión de toda determinación restrictiva es existir con exclusión de límites, y existir con exclusión de límites es

³² *Disp. met.*, XXX, 2, 19; XXXI, 13, 18.

^h Pese a no estar recogido en el Diccionario de la Real Academia Española, mantenemos este término que representa de manera precisa la ejecución de un *efecto* particular a partir de una causa determinada (la causa ejemplar). Podría ser sustituido por: “ejecución”, “realización” o “efectuación” (entre otros).

ser infinito. El presente enunciado equivale a decir que el acto que se verifica en la realidad con exclusión de límites es infinito. Con otras palabras: con ese enunciado se ha dicho que aquello que en la realidad verifica la definición de infinito, que consiste en la exclusión de límites, es infinito.

31. *Las leyes que enuncian el modo y la razón por las que el acto infinito pasa a ser finito por una potencia cualquiera son siempre falsas y quiméricas; mas las leyes que indican que el acto es infinito o finito según que estén o no recibidos en alguna potencia real o conceptualmente distinta son verdaderas.*

(a) Las leyes que enuncian el modo y la razón por los que el acto infinito pasa a ser finito por una potencia cualquiera son siempre falsas y quiméricas, porque es falso y quimérico que lo que es de suyo infinito positivamente se haga finito por cualquier artificio o causa. Lo infinito es acto puro e inmutable, y lo que es acto puro e inmutable no puede dejar de ser lo que es.

(b) Las leyes que indican que el acto es finito o infinito según que estén recibidos en una potencia real o conceptualmente distinta pueden ser verdaderas, porque, en efecto, si el acto se recibe en una potencia cualquiera, real o conceptualmente distinta, ese acto se verifica con la diferencia que restringe al acto a ser acto de aquella potencia determinada, y el acto que es actuación solamente de una potencia determinada es necesariamente finito. Y si el acto se verifica en la realidad como acto y solamente como acto se verifica con exclusión de todo límite, y lo que se verifica con exclusión de todo límite es ilimitado realmente e infinito.

32. *Dios es acto y sólo acto y, por tanto, infinito en la línea del ser; y fuera de Dios no puede haber acto que sea acto y solamente acto, ni siquiera en una línea particular.*

(a) Dios es acto y sólo acto, o sea, acto puro en la línea del ser, porque es el Ser necesario, y es imposible que la existencia sobrevenga a la esencia como causada por una causa eficiente ni como emanada de su esencia, porque entonces la esencia causaría algo antes de existir, lo cual es imposible. Del mismo modo, es imposible concebir que la existencia le sobrevenga a la esencia como causada o como emanante de la esencia, porque entonces concebiríamos un Dios causado por una causa eficiente, o concebiríamos una esencia que causa algo antes del ser existente, y en ambos casos se concibe un absurdo.

(b) Por consiguiente, Dios es infinito, porque el acto que se verifica como acto y solamente como acto es infinito. Dios es un acto que se verifica como acto y solamente como acto en la línea del ser, luego Dios es simplemente infinito en la línea del ser³³.

³³ *De div. subst.*, lib. 1, c. 2, n. 2.

(c) Fuera de Dios no hay ningún acto puro, ni siquiera en una línea particular quidditativa o cualitativa, y, por tanto, es imposible que haya algo infinito en ninguna línea particular quidditativa. Prescindimos de si es posible o imposible una cantidad que sea actualmente infinita, solamente nos referimos a las líneas cualitativas, como sabiduría, santidad, poder, bondad.

Todas las esencias fuera de Dios han sido creadas de la nada y pueden volver a la nada sin contradicción alguna, y, por tanto, distan infinitamente de la excelencia divina, que es origen inagotable de todo ser. Y si todas las esencias creadas o creables distan infinitamente de Dios, son finitas en perfección, y si las esencias son finitas, también serán finitas todas las propiedades y virtudes que tengan³⁴. En *segundo lugar*, ningún grado de perfección fuera de Dios es actualidad pura, porque este predicado es propio del Ser necesario, el cual no compete a ninguna criatura. Y si ninguna criatura es actualidad pura, entonces tiene potencialidad y mutabilidad, y si tiene potencialidad y mutabilidad no posee la perfección en grado infinito, porque lo infinito no puede ganar ni perder nada, ni ser capaz de mutaciones³⁵. En *tercer lugar*, todo el ser de la criatura es sólo por imitación de la divina esencia, mas ninguna criatura puede imitar la perfección como está en Dios, de lo contrario sería unívoca con el Creador, luego es finita y, así, dista infinitamente del Creador³⁶.

Dicen Manser y Gredt que los ángeles son infinitos en perfección en su línea y que, por esa razón, no se pueden multiplicar en su especie; pero tal aseveración es insostenible. El ángel es una esencia simplemente finita, luego todas sus perfecciones son simplemente finitas y, así, no poseen ninguna clase de infinitud. Lo que se puede decir de ellos es que cada esencia es indivisible y no puede tener ni una nota constitutiva más ni ninguna menos, pero eso sucede con cualquier especie corporal, *v. gr.* la equina, y, sin embargo, no tiene ninguna clase de infinitud. Además, si cada especie fuera infinita en su línea, en su línea no podría crecer ni disminuir, y es evidente que los ángeles crecen en perfección cuando tienen diversos actos intelectivos y volitivos, y cuando están adornados de los dones de gracia, y disminuyen en perfección sin estos actos y sin esa calidad sobrenatural³⁷.

33. *El acto no da existencia real a la potencia física o real de que es acto, sino solamente otras actuaciones extrínsecas o intrínsecas con las cuales existe con determinadas denominaciones extrínsecas o intrínsecas nuevas.*

El acto de la potencia objetiva da la existencia a la potencia objetiva porque ese acto es la existencia de lo que era meramente posible, mas esa potencia no

³⁴ *Disp. met.*, XXXV, 3, 26–27.

³⁵ *De angelis*, lib. 1, c. 7, n. 9.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Disp. met.*, V, 2, 26–27.

se compara al acto como potencia física y real, sino como la misma realidad en distinto estado. El enunciado habla solamente de las potencias reales, cuales son la potencia activa y la pasiva.

(a) El acto de la potencia activa no da a la potencia activa la existencia, porque el acto de la potencia activa es la acción y pertenece al efecto. Mas el efecto no da la existencia a la causa, antes al contrario, luego el acto de la potencia activa no da a su potencia la existencia.

(b) Tampoco el acto de la potencia pasiva da a la potencia pasiva la existencia, porque la potencia pasiva, para recibir el acto o forma, necesita ser algo actual. Mas la actualidad es la misma existencia, como se ha dicho muchas veces, luego la potencia pasiva ya tiene existencia antes de recibir la forma o acto.

(c) Sin embargo, estos actos dan a sus causas ciertas denominaciones extrínsecas o intrínsecas con las cuales las potencias dichas existen no simplemente, sino con ciertas denominaciones que antes no tenían. Así, la potencia activa, cuando tiene la acción, no recibe en sí nada, sino que de ella emana la acción y el efecto, y por eso se denomina actualmente agente. Quien obra es la causa o potencia activa, pero su obrar no consiste en mudarse a sí misma, sino en hacer que otra cosa se mude.

La potencia pasiva, cuando tiene su acto, recibe en sí la existencia de la forma, y por ella es afectada intrínsecamente, y de ella recibe, si no el existir, sí el existir intrínsecamente con la afección y denominación intrínseca tomada de la forma. Así, el entendimiento, al recibir la intelección, se llama y es realmente pensante, aunque no es pensamiento. El entendimiento existe ahora con una denominación intrínseca debida a la forma de la intelección que sin la intelección actual no tendría.

§2. Axiomas pertenecientes a potencias comparadas entre sí

34. *A toda potencia activa natural corresponde otra potencia pasiva también natural.*

(a) Hablamos de la potencia activa natural o creada y no de la increada, porque a la potencia activa increada no corresponde sólo una potencia pasiva natural, sino también la obediencial, y no solamente le corresponde la potencia pasiva, sino también la potencia objetiva que contiene todo lo creable³⁸.

(b) Pero a la potencia activa natural corresponde como objeto adecuado alguna potencia pasiva natural proporcionada, porque la potencia activa na-

³⁸ *Disp. met.*, XLIII, 2, 10.

tural mira a algún efecto como posible naturalmente, de lo contrario no sería potencia natural. Mas la potencia activa natural no puede crear cosa alguna de la nada, sino solamente educir de la potencia de algún sujeto preexistente, luego mira a algún objeto como capaz de recibir naturalmente su acción, y esto es corresponder una potencia pasiva natural a una potencia activa natural. Mas esta potencia pasiva natural corresponde a la activa en el orden de la posibilidad; en el orden de los hechos sólo con gran probabilidad se puede concluir que también se dará para que la potencia activa no esté en vano en la naturaleza³⁹.

35. *A toda potencia pasiva corresponde otra potencia activa proporcionada que la pueda reducir al acto.*

(a) Toda potencia pasiva natural mira a algún efecto como posible, de lo contrario no sería potencia sino impotencia, mas no hay efecto posible si no hay una causa que lo pueda reducir al acto, luego a toda potencia pasiva corresponde una potencia activa proporcionada. Por consiguiente, a la potencia pasiva obediencial le corresponde la potencia activa del Creador, y a la potencia pasiva natural le corresponde una potencia activa natural, porque de lo contrario esa potencia pasiva no sería natural.

Mas, al decir que a toda potencia pasiva natural corresponde una potencia activa natural o creada, esto se entiende en el terreno de la posibilidad, mas no siempre en el hecho y en la realidad. Algunas veces hay potencia natural pasiva y, por accidente, falta la potencia activa natural; así sucede en los efectos producidos por las causas naturales. Para esos efectos ya hechos y pasados se da potencia pasiva natural en la materia, pero no se da potencia activa natural porque una ley de la naturaleza es que los efectos individuales una vez producidos ya no se pueden volver a producir naturalmente. Otras veces falta la potencia activa natural correspondiente necesariamente, porque la materia primera tiene capacidad natural para recibir infinitas formas de vivientes que ahora no existen y, sin embargo, no existen las potencias activas naturales que las puedan producir, para eso sería necesario que Dios hubiera creado todas las naturalezas posibles que pudieran por generación natural propagar la especie en la materia, lo cual ni se ha hecho ni se puede hacer. La potencia activa natural correspondiente a la potencia pasiva indefinida de la materia es solamente la potencia activa del Creador⁴⁰.

36. *La potencia pasiva no consiste en la capacidad para recibir la existencia propia con que ella ha de existir, sino en la capacidad de recibir actos formales.*

³⁹ *Disp. met.*, XLIII, 2, 11.

⁴⁰ *Disp. met.*, XLIII, 2, 12.

(a) La potencia pasiva no puede consistir en la capacidad de recibir la existencia propia de la potencia pasiva, porque si fuera capacidad de recibir la propia existencia ella en sí sería nada y meramente posible. Mas la nada y lo meramente posible no es capaz de recibir acto alguno como sujeto creado, luego la potencia pasiva no es capacidad de recibir su propia existencia, sino capacidad de recibir otras actuaciones formales.

Dicen Manser y Gredt que la potencia pasiva o materia primera no es de suyo existente pero sí es por sí actualidad identificada con la esencia misma de la materia, y por eso queda en potencia pura para recibir diversas actuaciones y, con ellas, la existencia propia. Pero a esto hemos de responder lo que tantas veces hemos respondido, a saber, que lo actual es ya existencia, luego si la materia por sí misma es actual, por sí misma es también su propia existencia⁴¹.

37. *Se dan potencias puramente activas y puramente pasivas, mas entre las potencias accidentales cualitativas no hay ninguna que sea puramente pasiva.*

(a) Que se den potencias puramente activas es cosa clara: la potencia de Dios es solamente activa y, en las criaturas, son puramente activas el entendimiento agente, la potencia motriz de los animales, la potencia atractiva del imán, etc. Estas potencias podrán necesitar algunos prerequisites para obrar, pero una vez completas no son pasivas sino solamente activas, y no necesitan recibir ni nuevo suplemento de virtud ni predeterminación física, solamente necesitan la cooperación simultánea de Dios, la cual no se recibe en las potencias activas sino en el efecto⁴².

(b) *Hay también potencias puramente pasivas* en orden a ciertos actos o formas. Así, la materia primera es puramente pasiva en orden a la recepción de las formas, aunque no sea puramente pasiva en orden a la emanación de la cantidad y de su propia existencia. La cantidad es también puramente pasiva en orden a recibir ciertas cualidades como el color, el calor, etc.⁴³

(c) *Las potencias puramente activas se distinguen realmente y esencialmente de las puramente pasivas [y aun de las activo-pasivas o] inmanentes.* Esto se ve por la finalidad propia de ellas: la finalidad de sólo obrar con acciones transeúntes, o de sólo recibir la acción de otro, o de hacer y recibir su misma acción, es tan grande que indica bastantemente su distinción y diversidad, así real como esencial⁴⁴.

Parece que aquí Suárez ha cambiado la opinión que defendió cuando joven en el tratado *De Anima*: allí dijo que el entendimiento agente no se distinguía

⁴¹ *Disp. met.*, XIII, 5, 9; XXXI, 10, 7; XXXI, 10 13.

⁴² *Disp. met.*, XLIII, 2, 1.

⁴³ *Disp. met.*, XLIII, 2, 3.

⁴⁴ *Disp. met.*, XLIII, 2, 2.

realmente del entendimiento posible porque una misma potencia podría ser activa y pasiva al mismo tiempo⁴⁵. Aquí, por el contrario, enumera al entendimiento agente entre las facultades puramente activas con acción transeúnte⁴⁶, y afirma que las potencias puramente activas se distinguen real y esencialmente de las activo-pasivas, cual es el entendimiento posible⁴⁷.

(d) *Mas, entre las potencias accidentales y cualitativas no se halla ninguna que sea puramente pasiva.* Ciertamente que hay potencias puramente pasivas, como es la materia primera y la cantidad, pero esas potencias no son cualidades⁴⁸. Las potencias inmanentes son cualidades, pero no son puramente pasivas sino activo-pasivas. Por consiguiente, no se halla ninguna potencia accidental del género de cualidad que sea puramente pasiva⁴⁹.

38. *Lo que es potencial en el existir es potencial con potencia pasiva no con respecto a su propia existencia, sino con respecto a otras actuaciones.*

Potencial en el existir o no existir es todo lo creado, porque es indiferente para existir o no existir a causa de su contingencia. Y se pregunta si todo lo que es potencial en el existir, o sea, todo lo contingente, tiene alguna manera de potencia pasiva para recibir ulteriores modificaciones, y si esa potencia pasiva es con respecto a la propia existencia o a otras actuaciones. La respuesta se nos da en el enunciado de este axioma.

(a) *Todo lo creado es potencial con potencia pasiva.* Primeramente, porque todo lo creado está compuesto de naturaleza y su posibilidad, luego toda naturaleza tiene potencialidad para recibir la supositalidad⁵⁰. En segundo lugar, todo ser creado tiene una ubicación positiva e intrínseca, la cual es limitada y mudable, luego tiene potencialidad para recibir diversas ubicaciones⁵¹. En tercer lugar, nada de lo que existe es actualidad pura, porque esto es exclusivo del ser que existe necesariamente y esto sólo a Dios conviene, luego si nada de lo que existe es actualidad pura, es potencial y capaz de recibir diversas actuaciones. En cuarto lugar, nada de lo que existe puede imitar perfectamente la perfección que hay en Dios, luego siempre es capaz de mayores aumentos y, por tanto, es potencial para recibir algunas modificaciones. Finalmente, todo lo que existe fuera de Dios es finito por haber sido hecho de la nada, y por volver a la nada, y por depender de Dios en todo su ser y en todo su obrar, luego todas las perfecciones que tiene son también

⁴⁵ *De anima*, lib. 4, c. 8, n. 13.

⁴⁶ *Disp. met.*, XLIII, 2, 1.

⁴⁷ *Disp. met.*, XLIII, 2, 2.

⁴⁸ *Disp. met.*, XLIII, 2, 3.

⁴⁹ *Disp. met.*, XLIII, 2, 5-8.

⁵⁰ *Disp. met.*, XXXI, 13, 25.

⁵¹ *Disp. met.*, XXXI, 13, 26.

finitas y, por tanto, son capaces de aumentar, y así todo ser está en potencia para ulteriores actuaciones⁵².

(b) *Mas no está en potencia para recibir la propia existencia*, porque la potencia pasiva es alguna realidad actual por sí misma, de lo contrario por sí misma sería nada, y si por sí misma ya es actual, por sí misma es existencia, porque la actualidad coincide con la existencia.

§3. Axiomas que relacionan la potencia y el acto

39. *A toda potencia corresponde su acto proporcionado: a la activa la acción, a la pasiva la forma y la unión, a la objetiva la real existencia de lo que antes era meramente posible.*

(a) A toda potencia corresponde su acto proporcionado, porque potencia es capacidad de ser algo que por sí misma no es, v. gr. puede ser existente, o pensante, o recipiente, y, por consiguiente, mira a algo que pueda llenar esa capacidad. Mas lo que llena la capacidad de la potencia se llama su acto, luego a toda potencia corresponde su acto⁵³.

(b) A la potencia activa corresponde el acto que se llama acción, porque potencia activa es capacidad de dar el ser a algo por medio de la acción, luego la acción es el actual ejercicio de la potencia activa y, por tanto, ella es su acto⁵⁴.

(c) A la potencia pasiva corresponde como acto la forma recibida y la unión de ella con la potencia, porque potencia pasiva es lo que es capaz de tener una perfección; por consiguiente, su acto será aquello que llene esta capacidad. Mas lo que llena la capacidad de estar en posesión de la perfección de que era capaz es la forma en cuanto unida a la potencia, luego el acto de la potencia pasiva es la forma en cuanto ya unida a la potencia. Pero la potencia pasiva no mira igualmente a todas estas cosas: a la forma la mira como el acto consumado, y a la unión la mira como el actual ejercicio de estar en la posesión del acto consumado⁵⁵.

40. *Toda potencia física se distingue de su acto realmente y esencialmente.*

Hablamos de la potencia física, así activa como pasiva, y no de la potencia objetiva porque en esta no se verifica el axioma. Lo meramente posible se distingue de su acto existencial como el no y el ser de la misma realidad, pero

⁵² *Disp. met.*, V, 2, 26–27; XXVIII, 1, 16; XXXV, 3, 23; XXXV, 3, 25–26. *De div. subst.*, lib. 2, c. 3, n. 5. *De angelis*, lib. 1, c. 7, n. 9.

⁵³ *Disp. met.*, XLIII, 5, 2.

⁵⁴ *Disp. met.*, XLIII, 5, 5; XLIII, 5, 9.

⁵⁵ *Disp. met.*, XLIII, 5, 3–4.

no se distingue como un individuo de otro o como una esencia de otra, porque son la misma cosa en diverso estado.

(a) *La potencia física se distingue realmente de su acto.* Porque la potencia física, así activa como pasiva, es principio de sus actos respectivos, y el principio se distingue realmente de lo principiadoⁱ. Así se ve también por inducción: el acto de la potencia activa es la acción, y la acción siempre se distingue del agente. El acto de la potencia pasiva es la forma unida a la materia y la forma, y la unión se distingue realmente del sujeto porque es aquella perfección de que realmente carecía en sí misma la potencia pasiva, y la recibe como añadida⁵⁶.

(b) *Toda potencia física se distingue de su acto esencialmente.* Porque para la distinción esencial basta que dos cosas se distingan realmente y que tengan entre sí relaciones diversísimas y opuestas, como son la de principio y principiado. Mas la potencia física y su acto se distinguen realmente, como acabamos de ver, y, además, tienen entre sí relaciones diversísimas y opuestas, como la de principio y principiado, luego se distinguen esencialmente⁵⁷.

La potencia activa no se distingue a veces esencialmente del efecto, como se ve entre padres e hijos, que son de la misma esencia a pesar de ser el uno causa y el otro efecto. Mas el efecto no es el acto de la potencia activa, sino solamente la acción, como ya dijimos, y la acción siempre se distingue realmente y esencialmente y de su potencia correspondiente. La potencia pasiva también es del mismo género que su acto, como se ve en el entendimiento y en la intelección, pues ambas cosas pertenecen al mismo género de cualidad, pero, sin embargo, se distinguen esencialmente como dos especies de cualidad, o sea, como potencia y como *dispositio*.

41. *La potencia activa dice de suyo perfección porque no carece de la perfección de su acto, y la potencia pasiva dice de suyo imperfección porque por sí misma no tiene la perfección de su acto.*

(a) La potencia activa da a su acción y a su efecto toda su realidad y perfección, mas es imposible que lo que da una perfección carezca de ella, luego la potencia activa contiene la perfección de su acto y, así, su potencialidad no es imperfección sino perfección. Por el contrario, la potencia pasiva es capacidad de recibir una perfección que ella no tiene en sí misma, y si por sí misma no tiene la perfección del acto, de suyo dice imperfección.

ⁱ "Principado" en el original.

⁵⁶ *Disp. met.*, XLIII, 5, 2.

⁵⁷ *Disp. met.*, XLIII, 5, 13.

42. *Prioridad del acto sobre la potencia en cuanto a la perfección, en cuanto a la definición o conocimiento, y en cuanto a la duración.*

Este axioma necesita de muchas distinciones y por eso será conveniente hablar por separado de cada una de las tres potencias, objetiva, activa y pasiva, y en cada una de ellas distinguir la prioridad del acto en perfección, duración y en definición o conocimiento.

(a) *Potencia objetiva y su acto. El acto de la potencia objetiva precede a la potencia en perfección y en conocimiento o definición, pero no en duración.*

(a.1) *El acto precede a la potencia objetiva en perfección.* El acto de la potencia objetiva es la existencia de lo que antes era meramente posible, y ya se ve que lo existente es más perfecto que lo meramente posible⁵⁸.

(a.2) *El acto de la potencia objetiva precede a su potencia en la definición o conocimiento.* La potencia objetiva se define por la posibilidad de existir, luego primero es conocer la existencia, y si esta no se conoce es imposible conocer qué es potencia objetiva⁵⁹.

(a.3) *El acto de la potencia objetiva no es anterior a la potencia en duración, antes bien, en el mismo individuo que es capaz de potencia y de acto, primero es la potencia que el acto, aunque absolutamente el acto es anterior a la potencia.*

En el *mismo individuo* que es capaz de potencia objetiva y de acto primero es la potencia que el acto, porque primero es ser posible y después existir. Esta prioridad *de hecho* es temporal, porque el mundo fue creado en el tiempo y no desde toda la eternidad, y los diversos individuos particulares no aparecen sino en el tiempo⁶⁰. *Pero, en absoluto*, la potencia objetiva pudo haber tenido con respecto a la existencia una prioridad sólo de naturaleza si es posible la creación desde la eternidad, porque aunque el mundo hubiese sido creado desde la eternidad, sin embargo, dejado a sí mismo hubiese quedado en la nada, y eso basta para que la potencia objetiva hubiese tenido con respecto a la existencia alguna prioridad de naturaleza⁶¹. *Mas, absolutamente*, el acto es anterior a la potencia objetiva, porque la potencia objetiva no es sino un efecto posible de una causa proporcionada. Mas, como la causa es anterior al efecto y contiene en acto toda la perfección del efecto, por eso el acto es anterior a la potencia objetiva con prioridad, por lo menos, de naturaleza.

(b) *Potencia activa y su acto. El acto de la potencia activa nunca precede a la potencia en perfección, ni en duración, ni en la definición o conocimiento,*

⁵⁸ *Disp. met.*, XLIII, 6, 2.

⁵⁹ *Disp. met.*, XLIII, 6, 6.

⁶⁰ *Disp. met.*, XLIII, 6, 8.

⁶¹ *Disp. met.*, XLIII, 6, 7.

a no ser que se trate de una potencia que esté primariamente y expresamente ordenada para el acto.

(b.1) *El acto de la potencia activa, la acción, nunca precede a la potencia activa en perfección ni le añade nada de perfección.* No es más perfecto que la potencia activa porque la acción, que es el acto de la potencia activa, pertenece al efecto, y el efecto nunca es más perfecto que la causa. Ni añade nada de perfección a la causa porque ni el acto inmediato y propio (la acción), ni el acto más remoto e impropio (el término), se reciben en la potencia en cuanto tal. Si alguna vez se reciben estas cosas en la realidad de la potencia activa no se reciben en la potencia activa en cuanto tal, sino en la entidad de la potencia activa en cuanto que bajo algún aspecto es pasiva, como sucede en las potencias inmanentes⁶².

(b.2) *El acto de la potencia activa no precede a la potencia en duración, antes la potencia activa es anterior a su acto, por lo menos con anterioridad de naturaleza.*

La causa es anterior al efecto y, como la potencia activa es la causa y la acción pertenece al efecto, se sigue que la potencia activa es anterior a la acción, que es su acto. Esta prioridad puede ser de *duración*, como los padres son anteriores a la generación de sus hijos, pero en absoluto esa prioridad puede ser de sola *naturaleza*. Así, la potencia intelectual del ángel es sólo anterior con anterioridad de naturaleza a su acto de entenderse a sí mismo⁶³.

(b.3) *Tampoco el acto de la potencia activa precede a la potencia con prioridad de definición o conocimiento, por lo menos si la potencia no está primeramente ordenada al acto.* Porque la causa adecuada de todas las cosas, que es Dios, no depende de su acción ni de su término, ni está primariamente ordenada a hacer efectos exteriores, sólo concomitantemente y como consecuencia de su infinita perfección tiene esa virtud comunicativa y difusiva de sí misma. Luego, de suyo, no es necesario primero conocer los efectos para conocer la causa, sino que primero se habría de conocer la causa y, en ella, sus efectos. En cuanto a nosotros, primeramente conocemos los efectos y, de ahí, rastreamos la perfección de la causa, mas si conociéramos las cosas con el orden que en sí tienen, primero conoceríamos la causa y, después, conoceríamos los efectos que puede producir. Pero, si se trata de una causa o potencia activa que *está ordenada primariamente a su acto*, entonces el acto se conoce antes que la potencia, porque todo el ser de la potencia en este caso es estar ordenada, adaptada y conmensurada a su acto, y como la adaptación y conmensuración a un fin no se puede conocer si no se conoce este fin, por eso es

⁶² *Disp. met.*, XLIII, 6, 10–11.

⁶³ *Disp. met.*, XLIII, 6, 14–15; XLIII, 6, 17.

necesario primero conocer el acto, y sólo por él conoceremos la potencia⁶⁴. Y esto vale no sólo con relación a nosotros, sino en absoluto respecto de todo entendimiento.

(c) *La potencia pasiva y su acto. El acto de la potencia pasiva precede a la potencia en perfección, no siempre en cuanto a la entidad, pero sí en cuanto que la potencia con su acto se halla mejor que sin él, por lo menos en los actos no malos moralmente. El acto de la potencia pasiva precede a la potencia en cuanto a la definición, por lo menos si se trata de la potencia pasiva que está primariamente destinada al acto. El acto de la potencia pasiva no precede a la potencia en duración, antes bien, la potencia es anterior al acto, por lo menos con prioridad de naturaleza, aunque absolutamente el acto es anterior.*

(c.1) *Prioridad del acto con relación a la potencia pasiva en perfección.*

La potencia pasiva se halla mejor con su acto que sin su acto, porque la potencia pasiva con su acto tiene actualmente una perfección de que es capaz y que sin el acto no tendría, pero mejor es tener la perfección de que se es capaz que no tenerla. Luego, la potencia pasiva está mejor con el acto que sin el acto. Pero esto es verdad solamente en el orden físico, porque en el orden moral mejor es carecer de todo acto que tener el acto malo, porque mejor es carecer de todo acto formal que tener un acto malo que le es contrario. Pero el acto inmoral es un acto malo que es contrario a la ordenación esencial a la potencia, luego es mejor estar sin acto alguno formal que tener un acto moralmente malo⁶⁵.

El acto, a veces, es más perfecto entitativamente que la potencia pasiva; esto sucede cuando se trata del acto substancial con respecto a la materia primera, porque el acto substancial, en cuanto que informa y afecta intrínsecamente a la materia, es el que da su propia nobleza al compuesto, cosa que nunca hace la forma⁶⁶. Cuando el acto es una entidad modal o accidental y el sujeto una substancia, la potencia pasiva es más perfecta que el acto, y cuando el acto es accidental o modal y el sujeto es otro accidente, entonces el acto unas veces será más perfecto que la potencia y otras menos perfecto. Así, el acto accidental que afecta a la cantidad a veces es más noble que ella, como son las cualidades absolutas y fuerzas que en ella inhiere inmediatamente, y, a veces, menos noble, como la propia ubicación de la cantidad⁶⁷.

(c.2) *Prioridad del acto en cuanto a la definición.*

El acto es anterior a la potencia en la definición si la potencia ha sido primariamente destinada al acto, porque en este caso toda la esencia de la poten-

⁶⁴ *Disp. met.*, XLIII, 6, 12–13.

⁶⁵ *Disp. met.*, XLIII, 6, 23–24.

⁶⁶ *Disp. met.*, XLIII, 6, 19.

⁶⁷ *Disp. met.*, XLIII, 6, 20.

cia consiste en la adaptación y conmensuración al acto, y como la adaptación y conmensuración al acto o al fin no se puede conocer sin conocer este acto o fin, por eso la potencia no se podrá conocer si no es conociendo primero el acto, que es su fin esencial. Mas si la potencia no está destinada primariamente al acto, se podrá conocer toda su realidad sin conocer primariamente el acto; el acto se podrá recibir en ella por una redundancia o concomitancia de su potencialidad, pero el orden a él no constituirá su esencia intrínseca⁶⁸.

(c.3) *Prioridad del acto en cuanto a la duración.*

El acto de la potencia pasiva no precede a la potencia en duración, antes bien, la potencia es anterior porque primero es la capacidad de recibir una cosa que recibirla. Esta anterioridad de la potencia puede ser solamente de *naturaleza*; así, la materia primera en la primera creación tuvo con respecto a las formas, bajo las cuales fue creada, solamente prioridad de naturaleza, porque las formas fueron producidas en la materia por educción al mismo tiempo que fue creada la materia. Mas, a veces, la prioridad de la potencia es *de tiempo*; así, en todas las generaciones sucesivas la materia precedió temporalmente a cada una de las formas o actos que va adquiriendo⁶⁹.

43. *La potencia y el acto son del mismo género.* Este axioma lo aplicaremos por separado en cada una de las potencias.

(a) *La potencia objetiva y su acto* no sólo son del mismo género, sino que son el mismo individuo en diverso estado, cual es el de la mera posibilidad y el de existencia⁷⁰.

(b) *La potencia activa y su acto*, que es la acción, no son necesariamente del mismo género, porque la potencia activa muchas veces o es una substancia o una cualidad, y la acción puede ser meramente accidental, y la acción accidental no pertenece al género de la substancia ni al género de la cualidad⁷¹.

Sin embargo, la potencia activa y su acto, que es la acción, pueden ser reductivamente del mismo género alguna vez, porque la potencia activa puede producir formas substanciales y, en este caso, su acción es un modo substancial, mas el modo substancial y la substancia se reducen al mismo género. Luego, a veces, la potencia activa y su acto pueden ser del mismo género, por lo menos reductivamente.

(c) *La potencia pasiva es del mismo género que el acto* al cual se ordena primariamente, pero no es necesariamente del mismo género si la potencia no se ordena primariamente al acto.

⁶⁸ *Disp. met.*, XLIII, 6, 25–26.

⁶⁹ *Disp. met.*, XLIII, 6, 18.

⁷⁰ *Disp. met.*, XIV, 2, 13; XXXI, 2, 9.

⁷¹ *Disp. met.*, XIV, 2, 16; XLIII, 5, 14.

Así, la materia primera es reductivamente del mismo género que la forma substancial porque la materia se ordena primariamente a la forma. Las potencias vitales son del mismo género que los actos vitales a los cuales se ordenan porque potencias y actos son cualidades. Es cierto que la acción con que se producen los actos vitales es también acto de las potencias vitales, y la acción no es del mismo género que las potencias, pero el axioma se ha de entender del acto consumado y de la potencia que se ordena a ese acto, y la acción no es el acto consumado de la potencia vital sino que es un acto vital⁷². Mas si la potencia no está ordenada primariamente al acto, entonces la potencia no es del mismo género que el acto. Así, la materia primera es potencia receptiva de la cantidad y no está en el mismo género que ella porque no está primariamente destinada a la cantidad sino a las formas substanciales. La cantidad recibe las cualidades de color y de calor y, sin embargo, ella no es cualidad, porque no está destinada primariamente a estas cualidades sino a la materia para cuantificarla⁷³.

Se preguntará cuál es la señal para conocer cuándo una potencia está primariamente destinada para un acto especial, a lo cual se responde que una potencia está destinada primariamente a un acto especial cuando sin aquel acto la potencia carecería de finalidad intrínseca y de inteligibilidad. Así, la potencia visiva carecería del fin y de inteligibilidad si los actos de ver fueran imposibles. Por el contrario, una potencia no está destinada primariamente para algún acto cuando aun sin aquel acto la potencia no carece de finalidad y de inteligibilidad. Así, la materia primera, aun dado que la cantidad fuera imposible todavía ella conservaría toda su finalidad e inteligibilidad, que es ser receptora de formas substanciales; y la cantidad, aunque no hubiera cualidades que se recibieran en ella todavía conservaría su finalidad intrínseca y su inteligibilidad, que es ser cuantificativa de la substancia material⁷⁴.

44. *Las potencias se especifican por sus actos.*

Ya hemos visto que la potencia primariamente ordenada al acto y el acto son del mismo género, pero no dijimos que ambas cosas son de la misma especie, porque no es verdad. La potencia intelectual y su acto de intelección son del mismo género de cualidad, pero la potencia pertenece a la especie peculiar de potencia y la intelección pertenece a la especie de disposición. Mas, ahora, decimos que la esencia o especie ínfima de la potencia toma su diferencia específica del acto al cual se ordena primariamente, y no queremos decir que los actos a los cuales se ordena la potencia sean la diferencia esencial intrínseca de la potencia, porque la esencia es algo intrínseca y constitutiva de la potencia y los actos no son el constitutivo intrínseco, sino que queremos decir que la

⁷² *Disp. met.*, XIV, 2, 15; XLIII, 5, 14.

⁷³ *Disp. met.*, XIV, 2, 14–15.

⁷⁴ *Disp. met.*, XLIII, 3, 5–6.

potencia está intrínsecamente y esencialmente adaptada y conmensurada a los actos a que se ordena, y esa adaptación o conmensuración es la especie ínfima de la potencia. Y no basta cualquier diversidad en los actos para constituir diversas potencias, sino que es necesaria una diversidad fundamental en la manera como esos actos tienden al objeto, como más largamente se explica en su lugar. Así, la diversidad de tender al objeto por manera cognoscitiva o por manera de apetito diversifica a las facultades. En cambio, las diversas maneras de conocimientos intelectuales no necesitan diversas facultades intelectivas, y las diversas maneras de ejercitar la tendencia al objeto ya conocido intelectualmente no exigen diversas facultades apetitivas racionales.

Puestas estas nociones, que se han de ampliar notablemente en su lugar, la tesis se prueba fácilmente: si la potencia está ordenada primariamente a su acto, entonces tiene esencial adaptación y conmensuración con su acto, como todo lo que está ordenado esencialmente a un fin tiene esencial adaptación y conmensuración con ese fin. Mas tener intrínseca y esencial adaptación y conmensuración con los actos a que se ordena la potencia es especificarse por orden a ellos, luego las potencias primariamente destinadas a algún acto se especifican por esos actos. En cambio, si la potencia no está primariamente ordenada a algún acto, entonces tiene toda su esencia independientemente de la ordenación a ese acto, y así no toma la especie de esa adaptación y coaptación.

45. *Una misma realidad puede estar en acto y en potencia pasiva respecto de cosas diversas.*

Así, la materia puede estar en acto de existir y en potencia de recibir determinadas formas substanciales que todavía no ha recibido; en acto de una forma y en potencia de otras muchas. El entendimiento puede estar en acto de entender alguna cosa y en potencia de entender infinitas otras; la razón es porque en estas hipótesis no se halla contradicción alguna, ya que el acto y la potencia se entienden en diverso sentido y, así, el tener una perfección y carecer de ella recaen sobre cosas diversísimas⁷⁵.

46. *Una misma realidad no puede estar en acto y en potencia pasiva de una misma perfección tomada en el mismo sentido.* Por ejemplo, el entendimiento posible no puede estar en acto de entender una cosa y en potencia para entender esa misma cosa; el agua no puede estar en acto de estar caliente ocho grados y en potencia de estar caliente ocho grados. La razón es clara: estar en acto de una perfección es tenerla actualmente y estar en potencia de esa misma perfección es carecer de ella, y es claro que es imposible tener una perfección y, al mismo tiempo, carecer de ella tomada en el mismo sentido⁷⁶.

⁷⁵ *Disp. met.*, XLIII, 2, 14.

⁷⁶ *Disp. met.*, XVIII, 7, 12.

47. *Una misma realidad puede estar al mismo tiempo en acto y en potencia pasiva de la misma perfección, tomada esta en diverso sentido.* Así, la voluntad puede estar al mismo tiempo en acto virtual de un acto volitivo determinado, porque puede producirlo, y en potencia formal del mismo acto, porque todavía no lo ha producido. Como se ve, poder producir un acto de la voluntad y no haberlo producido todavía no incluye contradicción ni dificultad alguna: lo primero se llama “estar en acto virtual” y lo segundo se llama “potencia formal pasiva”⁷⁷. El padre Suárez dice que es controvertido si la potencia activo–pasiva puede estar en acto completo o adecuado de su acto en el orden de causa segunda, o si solamente en acto incompleto⁷⁸, inclinándose a creer que no hay dificultad en que una causa esté en acto completo y adecuado de su acto en el orden de causa segunda, mas no absolutamente, porque absolutamente necesita la cooperación de Dios⁷⁹.

§4. Axiomas pertenecientes al tránsito de la potencia al acto

48. *(Mutación de la potencia que pasa al acto).* *Al pasar al acto la potencia objetiva no se muda propiamente sino impropriamente. La potencia activa no se muda intrínsecamente sino sólo extrínsecamente. La potencia pasiva y la activo–pasiva se mudan propia e intrínsecamente.*

(a) La potencia objetiva no se muda propiamente porque para que haya mudanza alguna en sentido propio es necesario que haya algún sujeto permanente y real bajo las diversas fases del movimiento. Mas cuando la potencia objetiva, es decir, lo meramente posible, pasa al acto no hay sujeto alguno real y permanente bajo el estado de mera posibilidad y bajo el estado de actualidad, porque la entidad era nada y ahora toda ella es de nuevo, luego la potencia objetiva al pasar al acto no se muda intrínsecamente. Se muda, sin embargo, impropriamente, porque antes no tenía realidad alguna actual y ahora tiene realidad actual.

(b) La potencia activa no se muda *intrínsecamente* sino extrínsecamente. No se muda intrínsecamente porque la potencia pasa al acto formalmente por la acción, mas la acción no se recibe en la potencia activa en cuanto activa, como ya demostramos, luego con pasar al acto no se muda intrínsecamente⁸⁰.

Sin embargo, se muda *extrínsecamente* porque hay mudanza extrínseca cuando se da una forma nueva extrínseca por la cual se denomina de una manera nueva y real. Mas cuando la potencia activa pasa al acto se da una

⁷⁷ *Disp. met.*, XVIII, 7, 51–54; XLIII, 2, 14.

⁷⁸ *Disp. met.*, XLIII, 2, 14.

⁷⁹ *Disp. met.*, XVIII, 7, 51–52; XVIII, 7, 54.

⁸⁰ *Disp. met.*, XLIII, 5, 5; XLIII, 5, 8–9; XLVIII, 2, 20.

forma nueva extrínseca y realísima, cual es la acción, y por ella tiene ahora la denominación verdadera y real de estar haciendo su efecto; luego la potencia activa al pasar al acto se muda extrínsecamente. Mas esta mudanza no dice imperfección en la misma potencia, porque ella no se muda sino que hace que otras cosas se muden, y así toda la imperfección está en la cosa mudada.

(c) La potencia pasiva y la activo-pasiva se mudan propia e intrínsecamente al pasar al acto, porque al pasar al acto la potencia pasiva y activo-pasiva tienen una perfección intrínseca que antes no tenían, que es la forma. Mas la mutación intrínseca consiste precisamente en tener una perfección que antes no se tenía, luego la potencia pasiva y activo-pasiva se mudan al pasar de la potencia al acto.

49. *Lo que se mueve sólo impropriamente, como la potencia objetiva al pasar al acto de existencia, es movido por otro y solamente por otro no por el principio “quidquid movetur”, sino por el principio de causalidad. Lo que se mueve sólo extrínsecamente, como la potencia activa en cuanto tal, no es movida intrínsecamente por sí ni por nadie. Lo que es movido propia e intrínsecamente y es potencia meramente pasiva, es movido por otro y solamente por otro. Lo que es movido propia e intrínsecamente y es potencia activo-pasiva, como la potencia vital, en cuanto es potencia pasiva es movido por sí mismo en tanto que es también potencia activa, y, además, por otro que concurre con ella; mas, en cuanto activa, ni es movida por sí ni por otro, sino solamente ayudada con el concurso simultáneo y extrínseco de una concausa exterior.*

(a) Lo que se mueve impropriamente, como la potencia objetiva al pasar a su acto existencial, es movido por otro y sólo por otro, porque lo que empieza a existir necesita una causa adecuadamente distinta de sí, mas lo que antes era meramente posible y ahora existe comienza a existir, luego comienza por el influjo de una causa adecuadamente distinta. Y esta proposición no se puede probar por el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*”, sino por el principio de causalidad. No se puede probar por el principio “*quidquid movetur*” porque este principio presupone que preexiste un móvil y que lo único nuevo que acaece es su movimiento, mas en el paso de lo meramente posible al acto existencial no hay algo preexistente que pase de un estado a otro, sino que todo él de nuevo comienza. Luego el principio “*quidquid movetur*” no se puede aplicar a este paso de la potencia objetiva al acto existencial y, por el contrario, se prueba muy bien por el principio de causalidad que lo que se mueve impropriamente es movido por otro y sólo por otro. Como se ha dicho, lo que comienza a existir necesita una causa adecuadamente distinta de sí, mas lo que antes era posible y ahora pasa al acto existencial comienza a existir, luego necesita una causa adecuadamente distinta de él.

(b) Lo que sólo se mueve extrínsecamente al pasar al acto, como la potencia activa, no es movido intrínsecamente por sí ni por otro. La proposición es

evidentísima, porque lo que no es movido intrínsecamente no será movido ni por sí ni por otro. Mas la potencia activa al pasar de la potencia al acto no se mueve intrínsecamente, luego la potencia activa para pasar al acto no necesita ser movida ni por sí ni por otro. Sólo se mueve extrínsecamente por la acción, pero la acción la hace la potencia activa sola si es increada o, si es creada, ayudada con el concurso simultáneo y extrínseco de un agente exterior que no la mueve intrínsecamente.

(c) Lo que es movido propia e intrínsecamente y es potencia solamente pasiva es movido por otro y solamente por otro porque el movimiento es un efecto nuevo que necesita su causa eficiente. Mas esa causa eficiente no está de ninguna manera en la potencia meramente pasiva, porque, por hipótesis, en ella no hay principio alguno activo del movimiento, luego el movimiento se hace exclusivamente por un motor exterior. Mas esta proposición no se prueba por el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*”, sino por el principio de causalidad, que dice que todo efecto debe tener su causa, y como la causa, por hipótesis, no está de ninguna manera en el paciente, luego ha de estar adecuadamente fuera del paciente.

(d) Lo que es movido propia e intrínsecamente y es potencia activo–pasiva, como la potencia vital, *en cuanto es pasiva* es movida por sí misma como activa y por otra concausa que concurre con ella simultáneamente; *en cuanto activa*, no es movida intrínsecamente por sí ni por otra causa.

La potencia activo–pasiva se puede considerar como activa y como pasiva con conceptos inadecuados distintos. *En cuanto pasiva* no hace su acto, porque bajo ese respecto no es principio de operación sino de recepción y, por consiguiente, *ha de ser movida por otro. Mas ese otro es una causa doble: en primer lugar*, es movida por sí misma en cuanto activa, porque se supone que esa misma entidad, que es receptiva, es también activa de su acto, y si no hiciera el acto con que se mueve no sería activo–pasiva sino solamente pasiva. *En segundo lugar*, es movida también por otra causa realmente distinta de la causa activo–pasiva, porque la realidad ontológica que es la potencia activo–pasiva al fin del movimiento es más perfecta que antes de él; así, el entendimiento es más perfecto con el conocimiento actual que tiene que sin tal conocimiento, y la voluntad es más perfecta cuando tiene actos de querer que cuando sólo podía querer. Si, pues, la potencia activo–pasiva es más perfecta al fin del movimiento que antes de él, se sigue que la suma de potencia y de acto es más perfecta que la sola potencia activa, y si esta suma es mayor, se sigue que uno solo de los sumandos, cual es la potencia activa, no contiene la perfección de los dos y, por consiguiente, ha habido otra concausa que concorra al acto con la potencia activo–pasiva.

Como se ve, la necesidad de admitir una concausa que concorra con la potencia activo–pasiva no se funda en el principio “*quidquid movetur*”, sino

en el principio de causalidad, según el cual el efecto no puede ser superior a la causa, y si con la potencia activo–pasiva no concurriese una concausa exterior el efecto superaría a la causa.

Pero, *en cuanto activa*, la potencia activo–pasiva no es movida por sí ni por otro, sino que solamente mueve, porque el acto de la potencia activa en cuanto tal es la acción, mas la acción no se recibe en la potencia activa en cuanto activa, luego la potencia activa en cuanto activa no se muda intrínsecamente ni por sí ni por otro. Es cierto que la acción y el término se reciben en la misma entidad de la potencia activa, mas no se recibe en ella en cuanto es activa sino en cuanto que es pasiva. Por consiguiente, la causa que concurre con la potencia activa no la mueve intrínsecamente, sino que solamente concurre extrínsecamente con ella con un concurso simultáneo. La potencia activa, una vez completada con toda su virtud y con todos los prerequisites extrínsecos e intrínsecos, no se muda intrínsecamente para pasar al acto, luego la causa que concurre con ella para que pase al acto no la mueve intrínsecamente sino que hace el acto juntamente con ella con un concurso simultáneo y extrínseco.

De aquí se entiende por qué, cuando los cayetanistas emplean el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*” para probar la premoción física, Suárez lo admite bajo la siguiente distinción: si se trata de un móvil que se mueve con un movimiento impropio, como es la potencia objetiva que pasa al acto, concedido. Si se trata del movimiento propiamente dicho e intrínseco se subdistingue: si el móvil es meramente pasivo, concedido; mas si el móvil es activo–pasivo se subdistingue de nuevo: en cuanto acto es movido por Dios, se niega; en cuanto pasivo, de nuevo se subdistingue: es movido solamente por otro, se niega; es movido por sí y por otro que concurre simultáneamente, concedido. Como se ve, de esta manera no se sigue necesariamente la necesidad de la predeterminación física para pasar al acto.

Insisten los cayetanistas diciendo que también la potencia activa en cuanto activa ha de ser determinada y predeterminada, y esto lo prueban porque ninguna cosa puede estar al mismo tiempo en acto y en potencia respecto de la misma perfección, lo cual sucedería si la potencia activo–pasiva no fuese premovida en cuanto es activa. A lo cual se responde que ninguna cosa puede estar en *acto formal* y *potencia formal* respecto de la misma perfección, pero no hay dificultad en que una misma realidad esté al mismo tiempo en acto *virtual* y en potencia *formal* respecto de la misma perfección, porque eso significa solamente que la potencia activo–pasiva puede hacer su acto (acto virtual) y que todavía no lo ha hecho ni recibido (potencia formal), en lo cual no hay ni sombra de contradicción. Instan diciendo que la potencia activo–pasiva no puede por sí sola estar en acto virtual *completo* y en potencia formal, porque el efecto superaría a la causa (como ya vimos), de donde se sigue que, en cuanto

activa, esa potencia necesita ser movida o predeterminada. A esto se responde con Suárez que el consecuente no es verdadero: no se sigue que la potencia activa en cuanto activa ha de ser premovida o predeterminada, sino que ha de ser *ayudada* con algún *concurso simultáneo* y extrínseco por otra causa exterior. Y el argumento con que esto se prueba no es ya el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*” ni la imposibilidad de que una misma cosa esté en acto virtual y en potencia formal, sino otro más universal y más fundado, a saber, que si la potencia activo–pasiva no fuese ayudada por otra causa exterior el efecto superaría a la causa, lo cual es contra el principio de causalidad.

50. *El principio “quidquid movetur ab alio movetur” es muy diferente del principio de causalidad. Su fundamento, a saber, que ninguna realidad puede estar al mismo tiempo en acto y en potencia, es anfibológico y en ningún caso concluye la necesidad de la premoción física de una potencia activa.*

(a) El principio “*quidquid movetur ab alio movetur*” es muy distinto del principio de causalidad, porque el principio del movimiento presupone que ya preexiste algún móvil sin preocuparse de dónde viene ese móvil. Además, presupone que hay un efecto nuevo que consiste precisamente en un movimiento o perfección intrínseca de ese móvil; y la afirmación que hace acerca de ese móvil y de ese movimiento no es que existe una causa de tal movimiento, ni que existe una causa proporcionada a él, porque eso ya se presupone por el principio de causalidad, sino que señala cuál no es la causa de ese movimiento y cuál sí es, y dice que la causa de ese movimiento no es el móvil mismo, ni aun cuando se trate de una potencia activo–pasiva, sino que es un motor ajeno y sólo él. Mas el principio de causalidad considera únicamente el hecho de comenzar a existir, ya de un movimiento ya de algo que no es movimiento, y la afirmación que hace es que tal hecho necesita una causa adecuadamente distinta de lo que ha comenzado a existir, ya sea el mismo móvil ya otra causa distinta del móvil.

Como se ve, el principio “*quidquid movetur*” habla sólo del hecho del movimiento e indica que la causa de ese movimiento no es el móvil sino algo ajeno al móvil. El principio de causalidad no habla solamente del movimiento sino de todo lo que comienza a existir, y afirma que ello necesita una causa eficiente adecuadamente distinta de lo que comienza a existir, sin determinar si ha de ser ajena al móvil mismo o si puede ser el mismo móvil.

(b) El fundamento en que se apoya es que ninguna cosa puede estar en acto y en potencia respecto de una misma perfección, y este principio es anfibológico porque se puede entender de tres maneras.

La *primera* es que ninguna cosa puede estar en acto formal y en potencia formal respecto de una misma perfección, *v. gr.* el entendimiento no puede estar en acto formal del pensamiento y, al mismo tiempo, en potencia formal de ese mismo pensamiento. Este sentido es aceptable, se funda directamente en el principio

de contradicción [y es universalísimo. Pero Suárez, al decir que una potencia activo-pasiva se mueve a sí misma no dice que ella puede estar en acto formal de una perfección y en potencia formal de la misma, porque esto sería eminentemente absurdo]. Estar en acto formal es tener formalmente una perfección y estar en potencia formal es no tener formalmente esa perfección, y ya se ve que tener y no tener una misma perfección en el mismo sentido es contradictorio.

La *segunda* manera de entender el principio es que ninguna cosa puede estar en acto *virtual* y en potencia *formal* de una misma perfección. Y este sentido es falso, porque las potencias activo-pasivas están simultáneamente en acto *virtual* y en potencia *formal* de sus actos. Esto no quiere decir sino que la potencia puede hacer un acto y no lo ha hecho todavía, en lo cual no hay la más mínima dificultad ni contradicción. Y si se niega que una misma cosa puede estar en acto virtual y en potencia formal respecto de una misma perfección se niega toda libertad, toda vida y toda verdadera causalidad creada e increada, como veremos más adelante.

La *tercera* manera de entender el adagio es que ninguna cosa por sí misma puede estar en acto virtual completo y en potencia formal respecto de la misma perfección. Este sentido es verdadero, pero no se prueba por el principio de contradicción ni de él se concluye la predeterminación física.

El adagio es verdadero en este sentido y se prueba bien por el principio de causalidad del modo siguiente: al fin del movimiento habría algún efecto que no está contenido totalmente en la perfección de la causa, porque al fin del movimiento la potencia activo-pasiva es mejor que al principio; el entendimiento es más perfecto con el pensamiento que sin el pensamiento, y la voluntad es mejor con el acto de querer que sin el acto de querer. Luego, es señal que la suma de la perfección adquirida y de la potencia activa no está contenida solamente en la potencia activa, luego si ella sola fuera la causa de su acto habría algún efecto que no está contenido en la perfección de la causa, lo cual es absurdo. Tiene, pues, que haber otra concausa que haya concurrido con la potencia activa a adquirir su acto. Mas no se prueba por el principio de *contradicción*. Lo quieren probar por el principio de contradicción diciendo que si una cosa está por sí misma en acto completo de una perfección ya la tiene del mejor modo posible, y así no está en potencia formal para adquirirla. A lo cual se responde que si estuviera por sí en acto completo de una perfección ya la tendría del mejor modo posible si la potencia activa es increada, infinita y acto puro, mas si es creada, finita y acto imperfecto y potencial no tendría esa perfección del mejor modo posible, sino sólo virtualmente, con capacidad de producirla y recibirla en sentido formal. Por consiguiente, no se ha demostrado la contradicción. Es necesario probar la tesis por el principio de causalidad, como queda dicho, y esa prueba es más fundada y, sobre todo,

más universal, porque se refiere no solamente a una potencia activo–pasiva que se mueve a sí misma, sino a toda potencia activa, ya se mueva a sí misma ya mueva solamente a otros. En todo caso, no es posible que haya un efecto que no se contenga totalmente en su causa.

(c) Por fin, de este principio no se deduce la predeterminación física, porque lo único que con el principio de causalidad hemos demostrado es que con la potencia activa (que se mueve) es necesario que concurra otra concausa a la misma acción y al mismo efecto, pero no es necesario que la potencia activa sea premovida y predeterminada. Antes ya hemos dicho que esto es imposible, porque la potencia activa con pasar al acto no tiene movimiento alguno intrínseco, luego no es posible que sea movida ni por sí ni por otro.

Corolario. La diferencia entre cayetanistas y molinistas en la manera de entender el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*” es que los cayetanistas pretenden que todo ser que se mueve ha de ser movido por otro y exclusivamente por otro, no sólo en cuanto potencia pasiva sino también en cuanto potencia activa. Los molinistas dicen que todo ser que se mueve ha de ser movido por otro, pero no exclusivamente por otro, porque el móvil puede moverse también a sí mismo, y solamente es movido en cuanto es potencia *pasiva*, no en cuanto es potencia *activa*, porque en este sentido nunca es movida *físicamente* sino solamente ayudada con un concurso simultáneo y extrínseco terminado al efecto, mas no a la causa misma.

51. *El principio “quidquid movetur ab alio movetur” lo emplean muchas veces sus defensores para demostrar que todo lo que se mueve es movido por alguna causa particular distinta de Dios, ya sea distinta del móvil, ya como un supuesto se distingue de otro, ya como una parte se distingue de otra. En este sentido, dice Suárez que el principio es solamente físico y que solamente se puede probar por la experiencia e inducción.*

(a) Aunque es cierto que los cayetanistas emplean este principio para probar la existencia de Dios y el concurso divino, sin embargo, también lo emplean para demostrar que todo móvil natural tiene un motor también natural distinto de él. Así, tratan de demostrar que el movimiento de los graves y leves, que aparentemente nacen del mismo móvil, se debe al generante; que la alteración de los cuerpos inorgánicos no se debe a ellos mismos sino a otro motor natural; que el entendimiento posible no puede ser al mismo tiempo motor, sino que ha de ser movido por un entendimiento agente realmente distinto; y que la voluntad no se puede mover a sí misma, sino que necesita de un motor natural que es el juicio práctico–práctico e irresistible.

(b) Juzgando del principio empleado para este uso dice Suárez que el principio es *bastante probable*, y, así, admite las siguientes aserciones aristotélicas y cayetanistas: los graves y leves son movidos por el generante. Las altera-

ciones de los cuerpos inorgánicos se deben todas a causas ajenas a ellos. Los animales son movidos en cuanto que una parte integrante vuelve a otra y la última parte, que es origen de todo el movimiento, se mueve a sí misma, pero en ella misma la razón de mover es el alma y lo movido es el cuerpo. En el entendimiento el motor es la especie impresa y el mismo entendimiento y lo movido es solamente el entendimiento. En la voluntad parece probable que el motor es el alma y la voluntad y lo movido es solamente la voluntad. En todos estos casos el motor se distingue del móvil, pero todo esto depende de la experiencia y de las hipótesis que se forman para explicarlas. En absoluto hay dificultad en que la voluntad, por ejemplo, sea la que mueve y la que sea movida a su acto, porque no hay dificultad en que una misma realidad esté en acto virtual completo en su orden de causa segunda y en potencia formal, con tal que no se niegue la cooperación de una causa exterior que coopere simultáneamente, la cual es Dios.

Contra la tesis suareziana así entendida jamás se ha opuesto dificultad alguna que tenga apariencia de tal. Ordinariamente se expone mal la mente de Suárez, como si hubiera dicho alguna vez que una potencia activo-pasiva que se mueve a sí misma pudiera estar en acto virtual absolutamente *completo* respecto de una perfección y, al mismo tiempo, en potencia formal respecto de la misma. Jamás ha dicho semejante enormidad; lo que ha dicho es que en el *orden de causa segunda* puede estar en acto virtual completo respecto de una perfección y en acto formal de la misma, pero *absolutamente* hablando siempre está en acto virtual *incompleto* respecto de esa perfección, porque necesita del concurso *divino*. Además, ha dicho que la necesidad del concurso de una causa exterior no se prueba por el principio “*quidquid movetur*” ni por el fundamento de que ninguna cosa puede estar simultáneamente en acto y en potencia respecto de una misma perfección, sino por el principio de *causalidad*.

52. *También emplean el principio “quidquid movetur” para probar la existencia de Dios, mas el principio por sí solo no vale para ello. Y aun concediendo gratuitamente que el principio en sí es verdadero, sin embargo, no concluye la existencia de Dios y destruye toda libertad, toda vida y toda causa creada.*

El argumento del movimiento es excelente para probar la existencia de Dios y su concurso a toda acción de la criatura tomando el movimiento como un indicio de la contingencia del ser que se mueve del siguiente modo: es evidente que se da el movimiento, mas el ser necesario e incausado no es capaz de movimiento alguno, luego es evidente que se dan seres que no son necesarios ni incausados sino contingentes y causados. Mas lo contingente y causado lleva necesariamente a afirmar la realidad del ser necesario e incausado, luego se da necesariamente el ser necesario e incausado que es Dios. Y por esta misma vía se prueba también la necesidad del concurso divino, porque lo que

depende esencialmente de Dios en el ser depende también en el operar. Mas la criatura depende de Dios esencialmente en el ser, luego depende también en el obrar. Por consiguiente, la criatura no puede hacer nada sin el concurso divino, ya se trate de acciones con las que se mueve a sí misma ya de acciones con las que mueve a otras cosas.

Mas en este concurso se ha de guardar siempre la cautela de que ya hemos hablado: en la criatura que se mueve se ha de distinguir el aspecto de actividad y el aspecto de pasividad. En cuanto *pasiva*, la criatura recibe su acto de sí misma y de Dios que concurre con ella, y si recibe el movimiento de sí misma y de Dios es movida por sí misma y por Dios. Mas considerada como *activa*, ella no se muda al pasar al acto y, por consiguiente, no es movida a obrar ni por sí misma ni por otro; la potencia activa hace su acción y por la acción se constituye obrando su acto, el cual se recibirá ya en sí misma ya en otros, según los casos.

(a) Pero los cayetanistas quieren hacer del movimiento un argumento para probar la existencia de Dios en que no entre para nada la consideración de lo causado y contingente, sino solamente la razón de movimiento y de potencia y de acto. Ahora vamos a ver lo que vale tal argumento; proceden así: es manifiesto que se da el movimiento y que todo lo que se mueve es movido por otro y sólo por otro, porque si se moviese a sí mismo estaría en acto y en potencia respecto de la misma perfección, lo cual es contradictorio, porque estar en potencia es carecer de una perfección y estar en acto es tenerla, y ya se ve que tener una perfección y no tener la misma perfección es contradictorio. Mas, por otra parte, es imposible que todos los motores sean movidos, luego es necesario llegar a un motor inmóvil, que es Dios.

Esta argumentación no es válida porque el principio "*quidquid movetur ab alio movetur*" no se prueba suficientemente por el efecto de que *ninguna cosa puede estar en acto y en potencia respecto de una misma perfección, porque, aunque no pueda estar al mismo tiempo en acto formal y en potencia formal respecto de una misma perfección, sí puede estar en acto virtual y en potencia formal respecto de la misma perfección*, y en este caso bien puede una cosa moverse a sí misma sin necesidad de que sea movida por otra. Es cierto que lo que se mueve necesita de un motor extraño que, por lo menos, concorra a su movimiento, pero esto jamás se probará por el principio "*quidquid movetur*" ni por el fundamento en que se apoya de que *ninguna cosa puede estar en acto y en potencia de una misma perfección*, sino por el principio de causalidad, en virtud del cual el efecto no puede superar a la causa, como ya se ha explicado anteriormente.

(b) Aun concediendo la validez de principio "*quidquid movetur*" sin más explicaciones todavía no se concluiría la existencia de un motor absolutamente inmóvil, sino de un motor inmóvil en aquel respecto bajo el cual mueve, no en otros respectos. Supongamos que en el mundo haya dos motores (M) y

(M'), los cuales tienen las fuerzas motrices (f) y (f'); estas fuerzas las tienen no por movimiento alguno, sino porque están congénitas en su naturaleza. En ese caso, el motor (M) con su fuerza (f) puede mover al motor (M'), no para darle la fuerza (f') que ya tiene, sino para darle otra actuación cualquiera. Y, recíprocamente, el motor (M') puede mover al motor (M), no para darle la fuerza (f) que ya posee, sino para darle otra actuación cualquiera que no tiene formalmente. Esta hipótesis no es imposible por título alguno y, en ella, tendremos que todo lo que hay en el mundo se mueve y es movido por otro y, sin embargo, no se llega a un motor inmóvil ni, por tanto, a Dios.

Se dirá que, en ese caso, se puede preguntar si esos motores son causados o incausados, y como es imposible que todos sean causados se vendrá necesariamente al motor incausado, y ese es Dios. *Respondemos* que esa es una vía segurísima, pero se ha pasado a otra vía de demostración que no es el movimiento sino la causalidad, y con esto se concede con toda simplicidad que la vía del movimiento *por sí sola no vale mientras se permanezca en ella*.

(c) Añadíamos que si se concediese el principio como verdadero se destruiría toda libertad. Se pretende que la causa activa en cuanto activa no pasa por sí misma al acto, sino *sólo en cuanto que es movida y predeterminada por Dios* para su acto, mas en este caso el acto se hará con necesidad antecedente y, por tanto, sin libertad. Cuando hay un antecedente independiente de la voluntad que lleva infaliblemente al acto no hay libertad, porque la voluntad no tendrá dominio ni sobre el antecedente o predeterminación, que le viene de solo Dios, ni tampoco sobre el acto, el cual se sigue necesariamente del antecedente que no está en su mano.

(d) Decíamos también que si se concediese el principio como verdadero se destruiría toda vitalidad creada, porque la vida consiste en que el mismo que hace un acto lo recibe y, por consiguiente, en que el mismo que es movido se mueve a sí mismo. Pues bien, un agente como este es imposible si todo lo que es movido es movido solamente por otro, porque si se moviera a sí mismo estaría en *acto* respecto de la perfección que causa con el movimiento y, al mismo tiempo, estaría en *potencia* formal de esa perfección, porque lo ha adquirido por su movimiento, lo cual se dice ser absurdo. No sería posible sino la pura recepción de algo producido por una causa extraña y eso es la abolición de toda vida.

Tal vez se objete que en la hipótesis cayetanista el viviente se mueve a sí mismo por lo menos *parcialmente*, en cuanto que se mueve con la ayuda de otra concausa y no por otra causa exclusivamente, y en este caso la vida no se destruye sino que se hace posible. A esto responderemos que en la teoría cayetanista es imposible que la potencia se mueva a sí misma, ni siquiera parcialmente, lo cual comprobaremos de diversas maneras.

Primeramente, porque dice que ninguna cosa contingente *mueve sino en cuanto es movida* y, por consiguiente, si se mueve, ese movimiento no procede de ella ni siquiera parcialmente, sino totalmente de otro.

En segundo lugar, en esta teoría se dice que la potencia activa está solamente en potencia pasiva para pasar a obrar, y lo que está en potencia meramente pasiva para moverse ha de ser movido por otro y sólo por otro, luego, en la hipótesis cayetanista, la potencia que se dice vital pasa al acto de moverse única y exclusivamente por otro, no por sí misma.

Para que se entienda mejor la doctrina cayetanista distingamos en la potencia activo-pasiva o vital dos aspectos: el aspecto de potencia activa y el aspecto de potencia pasiva. En cuanto *pasiva*, recibe el movimiento causado por un agente extraño y por sí misma en cuanto es activa; pero, en cuanto *activa*, ha sido movida únicamente por una causa extraña para hacer el movimiento en sí misma, de tal manera que ese movimiento que recibe en cuanto *activa* es toda la razón de que se haga el movimiento que recibe en cuanto pasiva. Luego, finalmente, en cuanto *activa* no hace nada, sino que recibe la moción de otro y únicamente por esa moción recibida de otro obra, y eso es abolir la vida, como lo ilustrará el ejemplo siguiente.

La potencia vital, *v. gr.* la voluntad, bajo la premoción física se comporta enteramente como el cuchillo bajo la mano del que lo maneja. El cuchillo no tiene en sí fuerza para empezar la acción, ni para continuarla, ni para dar tal intensidad a su corte, ni para aplicarse a un objeto más que a otro, sino que todo esto está en manos del que lo maneja. Del mismo modo, la voluntad no tiene en sí fuerza para empezar la acción o continuarla, o darle tal intensidad, o aplicarse a tal objeto más bien que a otro, todo esto depende única y exclusivamente de la predeterminación física; luego, así como el cuchillo no vive por su acción, así tampoco la voluntad vive por su acción. La única diferencia consiste en que para producir la *volición* el agente predeterminante hace dos cosas: predetermina la acción de la inteligencia del ser volente y la acción de la misma voluntad; para producir la acción del *cuchillo* solamente predetermina la acción del cuchillo, pero, en cuanto a no obrar sino en cuanto movido, lo mismo obra el cuchillo que la voluntad. Es cierto que el que corta es el cuchillo por su forma afilada, pero solamente en cuanto movido por el predeterminante, y, del mismo modo, la voluntad es la que hace la acción volitiva con su forma volitiva, pero única y exclusivamente en cuanto movida por el predeterminante. En ambos casos la vida está ausente.

La *tercera manera* de comprobar que en la hipótesis cayetanista la potencia activo-pasiva no se mueve a sí misma ni siquiera parcialmente es por la contradicción que se seguiría de ello en su sistema, porque para que un ser se mueva a sí mismo por lo menos parcialmente es necesario que contenga en

acto aquella perfección, parte de perfección, o aspecto de perfección para la que está en acto virtual. Y si está en acto de esa perfección bajo algún respecto, entonces ya no la podría recibir, porque estaría en acto y en potencia de esa perfección, lo cual se dice ser imposible. De aquí se sigue que la potencia no se puede mover a sí misma ni siquiera parcialmente bajo ningún respecto, porque entonces bajo ese respecto ya estaría en acto y en potencia, lo cual es un absurdo según ellos.

(e) Dijimos finalmente que con el principio “*quidquid movetur*” y con su fundamento de que ninguna cosa puede estar en acto y en potencia de una perfección se destruye toda causa eficiente principal en el orden de causas segundas, porque se dice que toda potencia activa creada está en pura potencia pasiva para pasar al acto de obrar, y si está en pura potencia pasiva de pasar al acto de obrar ha de recibir de fuera el movimiento que le haga obrar y que sea toda la razón de estar en acto de obrar.

Mas eso es precisamente destruir toda causa eficiente proporcionada y principal, y reducirlas todas a simples causas instrumentales en manos de Dios, porque las causas todas naturales se comportarían como el cuchillo que corta en manos del que lo maneja. El cuchillo no tiene en sí poder para empezar a cortar, ni para continuar cortando, ni para determinar la intensidad del corte, ni para determinar sobre qué materia ha de cortar, sino que todo esto está en poder del que maneja el cuchillo, que le da el movimiento, y ese movimiento es toda la razón de hacer su acto. Es cierto que tiene una forma apta para escindir si es movido, pero toda la actividad de escindir en ejercicio se debe únicamente al que lo maneja. Del mismo modo, todos los agentes que se llaman naturales son de tal índole en esta teoría que no tienen en sí poder para empezar su acción, ni para continuarla, ni para determinar su intensidad, ni para determinar el objeto a que se han de aplicar, sino que todo esto depende única y exclusivamente del agente predeterminante que maneja a los agentes naturales y que les da una moción tal que esa moción es toda la razón de obrar. Si, pues, todos los agentes naturales se comportan como meros instrumentos en manos de Dios, ha cesado toda actividad creada y todo el mundo se ha convertido en un inmenso mecanismo inerte que no tiene más movimiento que el que le comuniquen de fuera: [no hay actividad espontánea sino movimiento mecánico, ninguna cosa mueve sino en cuanto que es movida y en la medida en que es movida de fuera].

Todo esto es contra el principio fundamental del sistema suareziano, que es la participación por asimilación análoga. Dios, por ser ser, es activo con verdadera causalidad, luego todo lo que participe [de la razón de ser de Dios participará de su razón de actividad]¹, pero con analogía metafísica de atribución intrínseca, en virtud de la cual habrá semejanza formal entre Dios y la criatura en la razón de ser verdaderas causas, pero habrá la desemejanza propia que ha

de haber entre Creador y criatura: infinitud e independencia en Dios y finitud y dependencia en la criatura.

53. *Los jesuitas que admiten el principio* “quidquid movetur ab alio movetur” y su fundamento “nulla res est simul in actu et in potentia respectu eiusdem” *deberían llegar a las mismas consecuencias que los cayetanistas, a saber, a no poder probar la existencia de Dios por este medio, a destruir toda libertad, toda vida y toda causa principal en el orden creado. Mas, felizmente, no llegan a estas consecuencias porque entienden el principio del movimiento de diversa manera que los cayetanistas, y porque, en realidad, prueban su verdad por el principio de causalidad, aunque aparentemente admiten el principio del movimiento.*

(a) Que deberían llegar a esas consecuencias es cosa fácil de ver, porque sí admiten los principios y, como se ha visto, los principios llevan a esas consecuencias necesariamente, luego ellos también deberían llegar a esas consecuencias.

(b) Mas no llegan porque entienden el principio y sus pruebas de muy diversa manera.

En primer lugar, dicen que lo que es movido es necesariamente movido por otro, mas no solamente por otro sino también por otro, admitiendo que parcialmente el ser se puede mover a sí mismo sin ser premovido, sino siendo solamente ayudado con un concurso simultáneo.

La prueba de este principio no la fundan en la imposibilidad de que una cosa esté simultáneamente en acto virtual y en potencia formal respecto de una misma perfección, porque ese principio lo admiten y lo defienden, sino en la imposibilidad de que una misma realidad esté en acto virtual *completo* y en potencia formal de una perfección. Y esta imposibilidad ya la demuestran saliendo de las vías del movimiento y usando del principio más universal de causalidad, según el cual el *efecto* ha de estar contenido en la causa, y, como al final del movimiento hay mayor perfección de la contenida en sola la potencia activo–pasiva que se mueve, se sigue que ha habido otra concausa que ha concurrido con ella con concurso simultáneo y no con predeterminación física. Como se ve, estos jesuitas, usando el mismo lenguaje que los cayetanistas, albergan en él un sentido completamente ajeno y contrario a ellos; sería preferible para la claridad hacer lo de Suárez, a saber, usar de un lenguaje distinto y opuesto para expresar cosas opuestas y contrarias a los cayetanistas.

³ La oscuridad de la línea original (que se presenta a continuación) y la imposibilidad de puntuarla sin cambiar su sentido o arrojarle luz han motivado que incluyamos estas palabras de nuestra autoría. Con ellas hemos intentado plasmar de la forma más nítida posible el sentido original del padre Hellín. En el manuscrito se lee: “luego todo lo que participe de Dios la razón de ser participará de él la razón de actividad, pero con analogía metafísica de...”.

Conclusiones

De todo lo dicho podemos deducir las conclusiones siguientes:

1. Hemos visto que Suárez no deja estériles e incultas las nociones de acto y de potencia, sino que las fecunda con sapientísimos principios que son el fundamento de muchas explicaciones metafísicas.

2. Se ha de advertir ante todo la simplicidad y la lógica férrea con que todos los axiomas están ligados con algunos pocos principios sólidamente demostrados. Las deducciones de los principios están regidas por los siguientes principios.

La existencia se identifica realmente con la esencia actual, de donde se deducen los axiomas pertenecientes al acto existencial, a su producción, a su destrucción, a su composición, a su limitación.

El segundo principio es que el acto operativo, que es la acción, no se recibe en el agente sino en el término, y de aquí deduce: (1) que la potencia activa, al pasar al acto, no se muda intrínsecamente. (2) Que, por consiguiente, no es movida por sí ni por otro en cuanto es potencia activa, y así elimina la posibilidad de la predeterminación física. (3) Que si es una potencia activo-pasiva o vital es movida como pasiva por sí y por otra concausa, mas como activa no es movida por nadie. (4) De donde ulteriormente se sigue que una cosa puede moverse a sí misma por lo menos parcial e inadecuadamente. (5) Por último, que una misma realidad puede estar en acto virtual, por lo menos inadecuadamente, y en potencia formal respecto de una misma perfección.

El tercer principio es que el efecto de una causa eficiente ha de estar contenido en la causa, y de aquí deduce que una misma realidad, si bien puede estar en acto virtual y en potencia formal de una misma perfección, no puede estar en acto completo de ella, porque el móvil, al fin del movimiento, tiene mayor perfección que la contenida en la sola potencia activo-pasiva, y por eso ha de ser ayudada por el concurso simultáneo de una causa exterior.

Aquí, como en toda la obra de Suárez, se echa de ver cómo ha revalorizado las doctrinas verdaderas, cómo ha depurado la filosofía de los elementos menos fundados y cómo, finalmente, atiende a la sistematización y cohesión de las verdades que retiene. En el capítulo siguiente^k veremos cuál es el lugar que la teoría del acto y de la potencia ocupa en la sistematización general de la metafísica suareziana.

^k Aquí se refiere al texto inédito titulado: "Lugar que ocupa la composición de potencia y de acto en la metafísica suareziana". Esta obra (de próxima aparición) cerraría la reflexión del padre Hellín sobre los conceptos de acto y potencia desde el pensamiento del Doctor Eximio.