

## **El problema de la creación en la filosofía barroca de Francisco Suárez**

*Laura A. Soto Rangel*  
UNAM, México

### **Resumen**

Francisco Suárez representó el paradigma de un proceso que, desde nuestros días, puede parecer contradictorio y confuso. Este proceso no está separado de los problemas formulados a partir de la teología. En el siguiente artículo, analizaremos la noción de potencia activa que ofrece Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* con base en el problema de la creación. Finalmente, apuntaremos a la filosofía barroca suareciana con el objetivo de mostrar una modernidad alternativa que puede comprenderse desde el ámbito de la creación.

**Palabras clave:** Barroco- Posibilidad- Creación-Potencia activa

### **Summary**

Francisco Suárez demonstrated the paradigm of a process that, from the current point of view, can seem contradictory and confusing. This process is not separated from problems formulated from theology. This article will analyze the notion of active power that Suarez offers in his *Metaphysical Disputations* based on the problem of creation. Finally, this work will analyze Suarecian baroque philosophy, aiming to show a vision of an alternative modernity that can be understood from the realm of creation.

**Keywords:** Baroque- Possibility-Creation-Active power

---

### **Introducción**

El granadino Francisco Suárez escribe en 1597 su obra titulada *Metaphysicorum disputationum* [...]. Para 1636, diecisiete ediciones se habían preparado en Venecia, Maguncia, París, Colonia y Ginebra. Las *Disputaciones Metafísicas* representan la sistematización y reestructuración de los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles pues, cambian el modo de emplear los *Comentarios a la Metafísica*, que en su momento eran útiles en la enseñanza de la filosofía. Las *Disputaciones* han sido analizadas desde múltiples perspectivas y se han recapitulado en innumerables ocasiones. En parte, el origen del conflicto sobre cómo leer de forma contemporánea el tema de la creación y conservación del mundo se debe a la larga tradición en que están insertas las *Disputaciones*. ¿Cómo debemos leer este proyecto de sistematización?

Para el siguiente trabajo tomaremos en cuenta el problema de la creación que expresa Suárez en su *Disp. XX*. En esta disputation, Suárez se propone analizar 1) la eficiencia de Dios como primer ente y 2) la

dependencia causal de la creación con respecto al creador. Son tres los tipos de dependencia que se propondrá analizar en esta disputación: 1) en cuanto a producción, 2) en cuanto a la conservación y 3) en cuanto a la operación. A continuación, analizaremos el tema de la eficiencia en cuanto a producción de Dios como primer ente. La primera parte de dicha disputación tiene como objeto estudiar la noción de producción en la creación, tomando en cuenta que el tema será objeto exclusivo de la metafísica y no de la teología. Así pues, se partirá de dos principales consideraciones: 1) la creación de Dios como causa primera de las cosas y 2) Dios como primer y supremo ente entre la totalidad de los entes.

### **1. La Posibilidad, concepto cumbre de la creación.**

El primer problema que marca el jesuita surge del mismo Aristóteles y de la concepción del tiempo en la filosofía griega. Siguiendo el libro I de la *Física* de Aristóteles, la creación *ex nihilo* es imposible, pues de la nada nada se hace. Suárez es pertinente al considerar que la creación resulta inadmisibles para una metafísica aristotélica de la generación y la corrupción. La lectura que guarda Suárez sobre este punto debe buscarse en el *Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles* que precede a la *Disputación I*. En el *Libro XII, VI*, el granadino logra esclarecer la diferencia entre la tesis aristotélica del mundo en devenir y la tesis cristiana del mundo creado *ex nihilo*. Señala Suárez, Aristóteles “prueba que el tiempo no pudo comenzar, de modo que antes no hubiese existido, ya que sin el tiempo, no habría antes y después; [Para Aristóteles] el tiempo no existe sin movimiento” (Suárez, Index, Disp. Metaf. XII, VI). Desde luego, la tesis de que el tiempo no exista sin movimiento se enmarca en una metafísica donde el problema del paso del no ser al ser hay que buscarlo en la correlación entre acto y potencia. Potencia (*dynamis*) y acto (*enérgeia-entelecheia*) cobran sentido sólo en razón de las cosas que tienen movimiento, puesto que el horizonte de comprensión es el mundo en eterno devenir. De tal modo que el estagirita da cuenta de un mundo sempiterno y continuo ante la estrecha relación entre tiempo y movimiento.

Llama la atención el modo en que el granadino resuelve la síntesis aristotélica-cristiana, al anteponer la sistematización de la *Metafísica* aristotélica en el horizonte de la creación *ex nihilo*. No niega Suárez la tesis aristotélica, sino que hace usos de los propios términos para resolver, lo que en el fondo del cristianismo, supone una escisión tajante entre eternidad y tiempo creado. Es en esta aparente contradicción que debemos buscar en la obra de Suárez el dinamismo de la “conciliación” entre creación cristiana y mundo griego en devenir, síntesis que en última instancia encausará los problemas de la escolástica a la modernidad.

Suárez es consciente de la contradicción entre seguir fielmente la causalidad aristotélica y la creación *ex nihilo*. La conciliación que busca Suárez no es un ejercicio de un novato que ha pasado por alto la distinción de los argumentos. Suárez menciona que la relación entre tiempo y movimiento no es sólida o necesaria, pero la toma como dilema

para afirmar la necesidad de una sustancia primera que fundamente la creación *ex nihilo*, pues en última instancia busca defender que el motor inmóvil aristotélico tiene la capacidad de crear. Aun cuando el granadino es consciente de tal imposibilidad en la obra aristotélica, no rechaza del todo el proceder del estagirita sobre la necesidad de una sustancia primera que sea eterna.

Así pues, retornando a la *Disputación XX*, menciona Suárez “que la efectuación por creación no es tan imposible que implique repugnancia o contradicción en sí misma, luego tampoco la potencia para obrar” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I, 9). Es decir, no repugna a la sustancia primera, la acción de efectuar alguna creación, entendida ésta como potencia suma y absolutamente perfecta. Para comprender esta relación es necesario recurrir a la propia lectura que el granadino tiene de la potencia aristotélica. Pues bien, en el *Índice detallado de la Metafísica* de Aristóteles, Suárez menciona que el estagirita entiende por potencia, a la sola potencia activa, en tanto se comprenda como “el principio que transmuta a otro en cuanto es otro” (Suárez, Index, Disp. Metaf., V, XII).

Ahora bien, para entender el eje que cobra la noción de potencia en Suárez, debemos partir de la conciliación entre mundo cristiano y mundo griego presente en las *Disputaciones*. La potencia, lejos de la exclusiva referencia a la *Física* aristotélica, es para el granadino “todo principio de actividad” (Suárez, Index, Disp. Metaf. XII, 1). El tema será de sumo interés pues le ayuda a contrarrestar el presupuesto aristotélico de la necesidad del primer motor. Es decir, vemos en las *Disputaciones*, el rompimiento entre física y metafísica, al poner prioridad en la potencia divina. Es este tema el que nos lleva a comprender la herencia de Suárez hacia la modernidad.

Para explicar este horizonte alternativo de la causalidad debemos comprender las bases de su metafísica de la creación (Fernández Burillo, 1998: p. 77). De fondo, Suárez parte de una comprensión del no-ser, como *ex nihilo*, en tanto que carece de un ser subsistente. Así pues, si por potencia se entiende todo principio de actividad, la actividad creadora de Dios debería comprender el paso del no-ser al ser. La razón principal que ofrece Suárez consiste en considerar positivamente la noción de (posibilidad) *possibilis* “como aquello que puede ser o hacerse y en este sentido expresa denominación de alguna potencia” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I, 9). En otras palabras, Suárez defiende la posibilidad de la creación a partir de la propia denominación positiva de posibilidad, como aquello que indica que algo puede ser o hacerse mediante alguna potencia. Es este punto el que adquiere relevancia para nuestra investigación pues Suárez no coloca los cimientos del principio de causalidad bajo la noción de necesidad, sino bajo la noción de posibilidad.

La *posibilidad* para Suárez indica el poder ser o hacerse tomando en cuenta un primer ente, Dios, del cual penden el resto de todas las cosas. La causalidad del mundo físico no queda referida a una noción de necesidad. Todo lo contrario, es en la potencia de este primer ente, donde hay que buscar la posibilidad de que las cosas hayan pasado del

no- ser al ser en el sentido de poder haber sido efectuadas o producidas mediante alguna específica potencia, sea esta la propia subsistencia de Dios.

Es consciente el granadino que, para Aristóteles, sería imposible relacionar el ámbito de la potencia al primer motor inmóvil por la simple razón de que la potencia expresa “el principio del cambio o del movimiento” (Aristóteles, *Metafísica* 1019a 15). Suárez es consecuente en afirmar que para el estagirita, la noción de potencia sólo tiene sentido en el ámbito del movimiento. La correlación entre acto y potencia en la *Metafísica* aristotélica se fundamenta en la noción del devenir eterno. Pero, es justo este horizonte el que será motivo de “adaptación y extensión” de la obra aristotélica pues para Suárez, el tema es contrario al dogma de la creación.

Para comprender el motivo de tal consideración en una obra metafísica, debemos apelar a la lectura teológica en la que se encuadran las cincuenta y cuatro *Disputaciones*. No obstante, lejos de considerar al granadino un religioso que apele sin más al dogma de fe, es fundamental comprender la lectura teológica que realiza Suárez para conciliar la *Metafísica* aristotélica con la fe cristiana. Para el granadino, la modificación y extensión que se debe lograr de la metafísica aristotélica cobra sentido en razón de una perfección absoluta que vincula con la eternidad permanente. La adaptación de Aristóteles debemos centrarla en el giro radical de una física hacia una ontoteología que guiará el tránsito de la escolástica a la modernidad. Para analizar cómo y desde qué horizonte cobra sentido hablar de una desvinculación entre potencia y movimiento, debemos recurrir a la incorporación del aristotelismo desde la lectura tomista del propio granadino.

En las Disputación XX, I, Suárez defiende la afirmación de la potencia activa de Dios para la ejecución de la creación. “La ejecución por creación no es tan imposible que implique repugnancia o contradicción; luego, tampoco la potencia para obrar de esta manera” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I, 9). La noción de posibilidad abre para Suárez el paso de la potencia, como tránsito de una potencia activa a la realización del quehacer productivo de Dios. En la *Disputación XXX, III*, el jesuita analiza qué deba entenderse por la potencia activa de Dios en relación con la posibilidad. Primero, esclarece qué significa que Dios sea acto puro y cómo deba entenderse esta actualidad pura y simple de Dios.

Vemos que implícitamente Suárez está relacionando necesidad con actualidad pura y simple, una relación que pasará a la modernidad para ser pensada como opuesta a la posibilidad. Contrario a las cosas potenciales, el acto debe entenderse en relación con la existencia actual como lo que “existe en sí actualmente, *in se actu existens*” (Suárez, Disp. Metaf. XXX, III, 2). La noción de acto puro, en ese sentido, la relaciona Suárez con la comprensión y demostración de la existencia de Dios, en tanto evidencia *a priori*, que excluye toda posibilidad de potencia objetiva en el sentido de aquella que no existe en sí actualmente, ni necesariamente. Dios es acto puro en el sentido de poseer la existencia

esencial actual y necesaria de un modo simple y perfecto. Por su parte, la potencia activa de Dios le pertenece “porque cada cosa obra más bien en cuanto es en acto, *agit in quantum est in acto*” (Suárez, Disp. Metaf. XXX, III, 2), es decir, en cuanto es una existencia actual necesaria. Ante esta afirmación, Suárez estaba a un paso de afirmar la necesidad del principio de causalidad, pero vayamos con cuidado, pues el granadino mostrará una alternativa a este principio.

El propio Spinoza, en *Cogitatorum Metaphysicorum*, afirma la necesidad que impera en Dios, como principio universal, en razón de su esencia. Por otra parte, en las cosas creadas, la necesidad de su existencia no está en ellas mismas, sino en razón de su causa, es decir de Dios. “De ahí que, si está en el decreto divino que una cosa exista, existirá necesariamente, [dice Spinoza] *Si itaque in decreto divino est, ut res aliqua existat, necessario existet*” (Spinoza, Cog Metaph. I, 3). Mientras que lo posible (*possibilis*) es defecto de un entendimiento que ignora la determinación de las causas; la necesidad es el eje del principio de la causalidad. Es evidente que, para Spinoza, el problema de la libre voluntad del hombre y la predestinación son imposibles de explicar, pues las acciones libres son comprendidas sólo en relación con el principio de causalidad que pende de la necesidad de la existencia de Dios. Este modo de proceder es el que Spinoza heredará a la modernidad y que el propio Leibniz buscará resolver en su *Discurso de metafísica*. Un principio de causalidad que en sí mismo es necesario y que se opone a la posibilidad como a su antagónico.

El mundo, de la física y de la metafísica, será explicado a partir de un principio tal del que penden, necesariamente, todas las cosas. Es esta la sentencia de la gran modernidad, que ha basado la explicación del mundo en un principio fundamental, por razón de su necesidad. Esta la sentencia que llevará en su seno, la crisis de la fundamentación de la modernidad. No pretendo centrarme en este tema o sus alcances, pero sí evidenciar la alternativa que ofrece Suárez, pues vemos en el granadino, la visión de la otra modernidad, la del jesuita defensor de Trento, que se abocará a posturar un principio de causalidad bajo el horizonte de lo posible, lejos pues de la dicotomía antagónica entre necesitarismo y posibilidad.

Lo posible deja de ser un defecto del entendimiento para convertirse en el horizonte de apreciación de la causalidad eficiente. Las preocupaciones postridentinas, del jesuita granadino, son persistentes en el tema de la creación. Suárez busca conciliar en su metafísica, el problema del libre arbitrio del hombre y la predestinación de Dios. Ambos temas son capaces de ser comprendidos por el entendimiento humano, lejos de ser un defecto de éste, o tesis contrarias al principio de causalidad. Así pues, llama la atención que la noción de potencia (entendida como posibilidad), la enmarque Suárez en el primer ente o Dios, pues la facultad de operación del ente creador contempla de fondo las múltiples posibilidades en tanto que éste posee una potencia infinita. Vemos por una parte, el acierto del granadino hacia un problema

especialmente teológico; por otra parte, la respuesta de un filósofo moderno que buscar resolver las disputas postridentinas.

Para resolver el problema que subyace a la dependencia entre libertad humana y necesidad divina, Suárez recurre a la noción de potencia infinita. La potencia activa de Dios comprende todas las existencias posibles, no porque de hecho éstas sean actuales o no sino, por ser posibles en cuanto a la infinitud actualmente existente de Dios. De ahí que la demostración de la posibilidad de la creación, la analice Suárez en su acepción positiva, “como aquello que puede ser o hacerse”, y no sólo bajo la noción negativa de posibilidad como aquello que indica no contradicción. El cambio de horizonte es radical, pues la posibilidad o libertad en las cosas creadas se enmarcan bajo una novedosa noción de existencia posible que pende de la potencia infinita del primer ente. Estamos ante una metafísica de la causalidad pero posible, un tema que no deja de parecer contradictorio, barroco y novedoso.

## II. La potencia activa del primer ente.

El jesuita afirma, en Disp. XXX, XVII, que en Dios se da una potencia infinita y lo demuestra por una prueba *a posterior* y una *a priori*. Como prueba *a posteriori*, recurre a la evidencia de las cosas creadas, en cuanto éstas son actualmente existentes. De fondo, Suárez parte del clásico argumento tomista del problema de la causalidad eficiente para aclarar que las cosas creadas necesitan de una causa de su esencia y existencia que no están en ellas mismas. Por su parte, por prueba *a priori* ofrece Suárez que las cosas creadas poseen potencias finitas, en tanto que no pueden obrar acciones infinitas. Bajo esta segunda prueba y por razón de perfección, la potencia infinita de Dios es ilimitada.

Vemos en ambos argumentos que las tesis tomistas de la causalidad eficiente siguen en pie, especialmente al afirmar el argumento en razón de la perfección de Dios, ya que “toda perfección se encuentra en Dios, del modo más eminente [...] la potencia divina abarca toda perfección” (Suárez, Disp. Metaf. XXX, XVII,4). La omnipotencia de Dios en tanto “potencia absolutamente infinita tiene poder sobre todo efecto posible, *potentia infinita simpliciter potest in omnem effectum possibilem*” (Suárez, Disp. Metaf. XXX, XVII,4). Es infinita la omnipotencia de Dios, en cuanto a los infinitos modos de obrar y en cuanto a los infinitos efectos posibles. Ya que toda perfección se encuentra en Dios, la potencia activa se divide no sólo en razón de los efectos actualmente existentes, sino incluso de los posibles, de ahí que “todo lo que puedan hacer las causas segundas pueda hacerlo Dios por su sola virtud” (Suárez, Disp. Metaf. XXX, VIII, 5). De vital importancia resulta la noción de omnipotencia infinita, pues el mismo Suárez aboga por aclarar qué deba entenderse por la frase “*omne possibile*” sin recurrir a la misma definición de potencia, la cual nos llevaría a un círculo vicioso. Que Suárez abarque la noción de infinitos efectos posibles, muestra la apertura alternativa de esta otra modernidad. Frente a Trento, el jesuita buscará alejarse de un

principio de causalidad puramente necessitarista. Para no caer en dicho problema, Suárez recurre a Tomás de Aquino, Alejandro de Hales, Alberto, Capreólo y Durando quienes toman la noción de posibilidad no en razón de una denominación positiva como el simple “poder hacer algo”, sino bajo la denominación negativa como aquello que implica no contradicción. Ahora, es el principio de no contradicción el eje de nuestra discusión, expliquemos pues este punto.

Para evitar corromper el dogma de fe, Suárez recurre a los clásicos escolásticos que abogan por una noción de posibilidad, siempre y cuando, no indique una contradicción. Así pues, el límite de la noción de omnipotencia en Dios se sostiene del principio de no contradicción. Pero, lejos de comprender este principio de no contradicción como un axioma lógico, en tanto que afirma que de dos proposiciones una es verdadera y la otra falsa, puesto que algo no pueden ser y no ser en el mismo sentido lógico; el principio de no contradicción, del que parte el jesuita, no responde a un orden lógico o de axiomas que busquen dar cuenta del orden de la totalidad del mundo. El límite para la omnipotencia de Dios es el no-ser o no ente, en el sentido de lo que no tiene ni una existencia actual ni una existencia posible. ¿Estamos ante una metafísica contradictoria que afirma por una parte la acepción positiva de posibilidad y luego la niega en razón del principio de no contradicción? No, pues, bajo un principio lógico formal, la afirmación del granadino parece contradictoria en sí misma. Sin embargo, para Suárez y para el Aquinate, quien influye en el granadino, el principio de no contradicción va mucho más allá del principio lógico al que se aboca Leibniz y la modernidad. El principio de no contradicción, para el jesuita, se sostiene a partir de un orden metafísico del haber y del ser. Es decir, lo contradictorio es no-ente, en el sentido de no ser algo absolutamente algo, no por referencia a la noción de necesidad, sino tomando en cuenta la propia noción de posibilidad. El mismo argumento sostiene el Aquinate al hablar de la omnipotencia de Dios, en el sentido de una omnipotencia infinita que no entra en contradicción con no lo que no existe. (Cfr. Melendo, 1981: p. 77)

Lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es aquello que en sí mismo y simultáneamente contiene el ser y el no-ser. Así, pues, esto es lo que no está sometido a la omnipotencia, y no por defecto del poder divino, sino porque no tiene razón ni de factible ni de posible (Aquino, S. Th I, q. 25, art. 3).

En palabras de Meléndo Tomás: “la contradicción no sólo puede desembocar en el non-ens, sino que necesariamente recae en él, en cuanto elimina acabadamente la entidad: el contradictorio nunca será ya un ente que de algún modo no sea, sino lo que no es en absoluto” (Melendo, 1981: p. 77). La radicalidad de la noción de no contradicción en un orden metafísico consiste en abogar por la noción de acto y potencia como fundamento de este principio. Para el Aquinate, lo que es y no es en el mismo sentido no sólo queda expresado en el ámbito de las

proposiciones, argumentos o la significación, lo mismo que para Suárez, la no contradicción queda referida a un ámbito metafísico e incluso teológico en el sentido de aquello que es creado por Dios, en tanto que es pensado y de hecho actual o posiblemente existente en absoluto. Así pues, lo no ente queda por completo excluido de un proyecto moderno, donde el principio de no contradicción, entendido éste como axioma lógico, explica el orden pleno de la creación y conservación del mundo. Todo lo contrario, la importancia de la noción de no contradicción en el Aquinate es sustancial en la doctrina de la creación suareciana, pues en última instancia, para que algo sea creado, no debe repugnar ni a lo posible ni a lo actualmente existente, en relación con el orden de la totalidad de las cosas. Aun cuando la noción de ente en Suárez tenga su fundamento en una *distinctio rationis*; con base en la distinción real, entre esencia y existencia, lo ente es en sentido absoluto algo y no nada. Vemos con esta formulación, la exclusión de la dicotomía entre posibilidad y necesidad, que explica la modernidad bajo los principios de no contradicción y de razón suficiente.

La modernidad alternativa, que surge con la metafísica de la creación suareciana, pone énfasis en la noción de posibilidad, una noción que queda sujeta a dos requisitos: “una que no sea contradictoria en sí misma, otra que sea posible mediante alguna potencia. *Unum, ut in se non repugnet; aliud ut per aliquam potentiam sit possibilis*” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 3). Al indicar que es posible la creación mediante alguna potencia, abre paso Suárez a la solución del problema aristotélico de “de la nada nada se hace”. Pero al indicar que esta posibilidad queda limitada por este especial principio de no contradicción, evita Suárez abrir paso a los infinitos mundos posibles. Por una parte, Suárez se adelanta a resolver el problema que surge de un principio de causalidad que niega la posibilidad (por ser un defecto del entendimiento). Por otra parte, su metafísica de la creación resuelve conflictos teológicos como la creación *ex nihilo*, la conciliación entre libre arbitrio y predestinación divina. Lejos de la modernidad de los racionalistas, la metafísica de la creación es sumamente radical. El único límite que vio Suárez, para llevar a su máxima radicalidad la noción de posibilidad, fueron sus propios dogmas de fe.

Para el granadino, la potencia activa de Dios no sólo es posible demostrarla en relación con lo efectuado, como prueba *a posteriori*, sino también por lo que se refiere a la propia perfección de Dios, como prueba *a priori*.

Falta probar la segunda consecuencia, que encierra el nervio de la argumentación, a saber, que esta potencia debe admitirse en la realidad, al menos en el primer ente, si en sí misma no implica repugnancia o imperfección [...] porque semejante potencia expresa en virtud de su propio concepto objetivo, perfección absolutamente simple, ya que expresa una perfección, que de suyo no es contradictoria, ni implica imperfección. (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 13).

De ahí que el granadino considere necesario que Dios posea esta potencia activa, no sólo en razón de sus efectos posibles, sino, más aun, por la propia perfección del ente simplicísimo, en tanto que en Dios no existe contradicción ni repugnancia en sí mismo, y en tanto que esta potencia “se extiende a todo lo posible, o sea a todo lo que no es contradictorio. *Se extendit ad omne possibile, id est, ad omne ex se non repugnans*” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 13). La potencia pasiva se expresa siempre en razón de la causalidad. En cambio, la potencia activa no indica “el poder obrar en alguien, sino el poder obrar algo, *ut possit agere in aliquo sed ut possit agere aliquid*” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 11). Así pues, para el jesuita, independientemente de qué obre Dios, de hecho, su obrar es posible por la simple posibilidad de obrar algo. Para Suárez la creación no sólo es posible, sino de facto. Con base en pruebas *a posteriori*, que recuerdan en gran manera los argumentos del primer motor de Aristóteles, recurre el granadino a la propia naturaleza de los cuerpos celestes para explicar que éstos son imperfectos “al grado de necesitar el movimiento como complemento de sus acciones y además un motor extrínseco que los mueva” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 15).

La tesis del movimiento imperfecto de los astros significa para Suárez una prueba *a posteriori* de por qué la creación se da de hecho y *ex nihilo*. Contrario a Aristóteles, no se parte del movimiento para llegar al principio, sino que la metafísica de Suárez parte de la creación como fundamento del movimiento de los astros. El argumento resulta interesantísimo, pues a partir del movimiento imperfecto de los astros, se demuestra la creación *ex nihilo*. Así pues, es en la creación donde encontramos los argumentos principales sobre la causalidad eficiente del mundo físico. Más aún, a partir de estos supuestos es que el mundo físico aristotélico se separa por completo del mundo cristiano, en tanto que comprendamos la escisión entre los entes creados y la potencia activa del primer ente.

El jesuita supone que la propia corrupción y dependencia del movimiento de los astros nos lleva a la conclusión “de que sólo han sido hechos por creación” (Suárez, Disp. Metaf. XX, I. 15). Con base en la distinción real, los entes creados cobran el atributo de ser corruptibles, sólo porque en la base hay un ente perfecto que no lo es. La razón primordial consiste en atribuir a los cuerpos corruptibles, en tanto entes imperfectos, una relación con la materia en el sentido de la potencia.

De fondo, Suárez relaciona potencia con materia, en el sentido de la corrupción e imperfección; mientras que la plenitud y perfección se relacionan con la acción del acto y la potencia activa. Así pues, la apuesta que hace el granadino hacia la metafísica no es más que para fundamentar a la propia potencia activa de Dios. De fondo, Trento y el problema de la Gracia están presentes en la metafísica suareciana, en especial en el tema de la creación, pues lo imperante es demostrar la imposibilidad que tiene cualquier ente creado de efectuar la acción de Dios, pero a su vez, afirmar la conciliación entre libertad humana y

predestinación divina. Una noción de potencia que resulta ser dinámica y alternativa a la modernidad del racionalismo.

Al respecto, Fernández insiste en aseverar que Suárez se opone a todo tipo de necesitarismo, característico de la modernidad. Si la modernidad se caracteriza por la enunciación del fundamento que surge de la afirmación del principio de razón y de la necesidad de afirmar una causalidad necesaria en la eficiencia del mundo, S. Fernández apunta a encontrar en Suárez un eje distinto de este proyecto.

Ahora bien, para salvaguardar la independencia de Dios respecto de las criaturas, Suárez distingue entre la potencia que produce ad extra y la potencia para querer y entender que encierra una cierta pasividad. Dirá que el acto de entender y querer se da en Dios necesariamente en cuanto indica perfección absoluta, pero la acción de esa potencia activa en la medida que no es una acción ad extra no conviene a Dios de modo necesario; se puede encontrar no en Dios sino en sus efectos, o si se da en Dios, implica una relación libre con relación a las criaturas. Que Dios conozca y quiera necesariamente las cosas por Él creadas no implica que las produzca necesariamente. (Fernández, 2011: p. 182).

Suárez distingue en la necesidad de Dios y la producción necesaria de las criaturas y de la eficiencia de las mismas. Afirma pues el granadino, una nueva concepción de la necesidad, apartándose tanto de Aristóteles como, posteriormente, de los presupuestos de la modernidad racionalista. Hablamos de una concepción sumamente distinta tanto del proyecto aristotélico-tomista como de la enunciación spinozista. Pues, la omnipotencia de Dios abre paso a entender el principio de razón en Dios, en consonancia con su acción libre volitiva. Un principio en el que confluyen tanto el principio de razón, como el “principio volitivo”. Este último principio debe ser visto como “un principio que contiene eminentemente todas las cosas”, pero del cual, no se sigue la dependencia necesaria de la eficiencia del mundo.

El impulso principal del jesuita granadino será el de evidenciar una omnipotencia divina necesaria pero lo suficientemente libre, de tal modo que no implique necesidad de producción. No es la creación suareciana ni un emanatismo, ni un principio del que penda la necesidad de la efectuación particular de los entes creados. La apertura que escenifica la omnipotencia de Dios, niega un principio fundamental o de razón, superior al acto creador y a la causa primera.

La noción de omnipotencia le permite a Suárez abrir paso a una noción de posibilidad en las criaturas mismas. La efectuación y efectividad de las acciones humanas y naturales son propias de ellas mismas, aunque pendan de la omnipotencia infinita de la primera causa. Como menciona Esposito, “esto llevará a Suárez a sostener que la relación creatural no es –en sentido riguroso necesaria–, ni se precisa para poder pensar el *ens* en sentido metafísico. La metafísica, como se ha dicho, viene estrechamente delimitada respecto a la teología revelada” (Esposito, 2017: p. 35).

### III. El barroco suareciano

La relación, entre teología revelada y metafísica, constituye un eje fundamental para analizar la inflexión suareciana a la que nos abocamos. Ésta, debe ser comprendida, tanto ajena a la sistematización aristotélica, como a un antecedente de la continuación lineal de la escolástica a la modernidad. La caracterización histórica, que no historiográfica, de las *Disputaciones Metafísicas* se identifican, en todo caso, por ser una propuesta alternativa tanto a la escolástica tomista como de la modernidad racionalista. Así pues, de entre los principales acercamientos, que atienden a la resignificación de la inflexión suareciana, tomando en cuenta el problema de la creación y la omnipotencia de Dios, tenemos los estudios de Kuri Camacho, Constantino Esposito y Bolívar Echeverría. El eje, sobre el cual caracterizan Camacho y Esposito la obra suareciana, es el del barroco. “Esta posición puede ayudarnos a sacar a la luz la particular ligazón entre la obra intelectual de la Compañía de Jesús –o mejor, de algunos teólogos y filósofos jesuitas– en la época posterior al Concilio de Trento y [en ese sentido], el pensamiento barroco” (Esposito, 2017: p. 30).

El concepto “barroco” si bien tiene su origen en teorías sobre historia del arte, no se agota -ni a nivel teórico ni a nivel práctico- en una mera descripción de valores estético. De entre los estudios más prolíficos sobre el tema rescato a B. Echeverría, quién, parte de tal categoría pero aplicada a la cultura en general no como un mero concepto que se traslada de la teoría del arte a la teoría social o cultural. Por el contrario, el *ethos* traslada el concepto a una categoría “viva” y “práctica” que se desarrolla en tanto se desarrolla la praxis cultural y, con ella, la interpretación de ésta sobre un pasado que persiste. Es sólo a partir de una forma como el clasicismo, el naturalismo, el realismo o propuestas modernas, que lo barroco será juzgado. Sólo donde una perspectiva naturalista subsiste, lo barroco será valorado como artificio o irrealidad. Sólo desde un canon establecido es que el barroco es transgresión, representación exuberante, contraria incluso a la espontaneidad. Así pues, B. Echeverría en “*La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina*”, se dedica a dilucidar el concepto de barroco y modernidad, con base en una noción de continuidad entre escolástica y modernidad.

La primera sería una historia grande, de amplios alcances: la historia de la constitución de la especificidad o singularidad de la cultura latinoamericana en el siglo XVII. La otra sería una historia particular que dura dos siglos y que es de orden político religioso, la historia de la primera Compañía de Jesús y, sobre todo, de su proyecto de construcción de una modernidad, de un proyecto civilizatorio moderno y-¿paradójicamente?- católico (Echeverría, 2000: p. 58).

Para Bolívar Echeverría, el inicio del *ethos* barroco, que se entrelaza con el de modernidad, surge ante un hecho histórico

indudable. Un siglo XVII que comienza “con la derrota de la Gran Armada a finales del siglo XVI (1588) y que terminaría aproximadamente con el tratado de Madrid, de 1764” (Echeverría, 2000: p. 59). No es casualidad que este periodo corresponda al de la Compañía de Jesús en España. Los jesuitas representan sin duda una Orden que se confronta con los viejos paradigmas pero que, a su vez, es a partir de estos que instaura sus procesos de reconstrucción. Pues bien, la Compañía quiso reformular pero fue a partir del propio canon que le antecedió, que pudo hacerlo. Insistimos pues en este punto, pues especialmente el problema de la creación resulta fundamental para insertar a Suárez en el barroco español. No podemos dejar de lado la continuidad de la propuesta suareciana, pero tampoco hallar en ésta una simple linealidad que encamina el problema de la necesidad o la reestructuración aristotélica hasta la modernidad racionalista.

El Concilio de Trento entre 1546 y 1547 inaugurará una de las discusiones más prolíferas a lo largo de la historia de la filosofía y de la teología. La institución religiosa católica será puesta en tela de juicio y será en el Concilio en donde se trate de reformular sus conceptos más sustanciosos. Partidario de esta perspectiva es Echeverría quien insiste en analizarlo como:

El proyecto postridentino de la Iglesia Católica, viéndolo a la luz de este fin de siglo postmoderno, no parece ser pura y propiamente conservador y retrógrado; su defensa de la tradición no es invitación a volver al pasado o a premodernizar lo moderno. Es un proyecto que se inscribe también, aunque a su manera, en la afirmación de la modernidad, es decir, que está volcado hacia la problemática de la vida nueva y posee su propia visión de lo que ella debe ser en su novedad. (Echeverría, 2000: p. 65)

Ahora bien, uno de los fundamentos del Concilio será la necesidad de la mediación eclesial entre lo humano y lo divino. El motor de dicho fundamento desencadenará un conflicto que se manifiesta por su contrariedad. Pues bien, las nociones de gracia y de libertad, naturaleza y sobrenatural, predestinación y premonición se transformarán durante el conflicto postridentino bajo un sutil aparato argumentativo, en donde las diferentes escuelas y ordenes religiosas encabezarán la discusión. El problema sobre la predestinación y la gracia que surge con Calvino y Lutero llegará después del Concilio de Trento a una discusión entre Dominicos y Jesuitas que tratarán de explicar los diferentes modos y grados de la ciencia de Dios así como los modos en que su voluntad, omnisciencia y omnipotencia actúa sin afectar el libre arbitrio del ser humano: tal polémica es la famosa *disputa de auxiliis*. Para entender dicha polémica debemos partir de la noción sobre la gracia que se funda con Lutero y Calvino, se problematiza en el Concilio de Trento y adquiere un fundamento especial en la Compañía de Jesús.

Es en dos de las sesiones celebradas en el Concilio de Trento -el 17 de junio de 1546 y el 13 de enero de 1547- que, en contra del “protestantismo”, se desentrañará qué deba entenderse por gracia y qué

por libre arbitrio. De los diversos modos en que la naturaleza de la gracia fue analizada a lo largo de la historia, es en el Concilio en donde se problematizará la gracia en torno al pecado y al libre arbitrio, jugando un papel sustancial el de la predestinación. Así pues, el problema postridentino no se enmarca, única y exclusivamente, en un horizonte de teología moral o revelada. Todo lo contrario, el Concilio de Trento marcará la pauta para afrontar el problema de la naturaleza humana bajo una ontoteología. Hemos visto cómo Suárez, en particular, empeña sus *Disputaciones Metafísicas* a este gran proyecto jesuita que impone Trento. La metafísica suareciana confluye, en unidad y discordia, con su tradición tomista-aristotélica, así como con el proyecto teológico tridentino. El problema de la creación, y la importancia de la omnipotencia de Dios, no puede ser desprendido del gran eje que marcó la renovación de la teología moral a partir de Trento. Como bien indica Esposito, al respecto del barroco en Suárez, “es evidente que la puesta en juego es más radical, porque se refiere a la misma relación metafísica entre criatura y Creador, entre donación del ser y constitución del ente finito” (Esposito, 2017: p. 33).

La unidad de los conflictos tridentinos, marcarán la pauta para comprender ese barroco alternativo del que habla B. Echeverría en la Compañía de Jesús. Más aún, lo fundamental de la transformación e inflexión suareciana consiste en incidir sobre este conflicto, a partir de una renovación de la metafísica de la posibilidad.

### **Conclusiones**

Abocamos este tema no en la generalidad de una época ni en la universalidad del conflicto metafísico, sino en la noción de posibilidad, en uno de los modernos más representativos y problemáticos como lo es Francisco Suárez. Una noción de omnipotencia que se inserta en el barroco español. Por otra parte, evidenciamos también, la ruptura que presupone Suárez hacia la física aristotélica y la metafísica de la participación del Aquinate. No impera en la obra suareciana, el proyecto escolástico tomista de la física del movimiento, ni la sola metafísica tomista.

El Concilio de Trento, y su teología de la gracia, marca un hito importante en la obra del granadino, al tratar el tema de la posibilidad lejos de la noción de necesidad. La síntesis suareciana, esta inflexión en la que se insertan las *Disputaciones Metafísicas* en la historia de la filosofía, no deja de parecernos contradictoria en ciertos puntos, pero es, sin duda, una apertura que muestra el eje de una metafísica alternativa en su época. Hablamos de la modernidad alternativa que los jesuitas encabezan, no sólo en la filosofía política o la teología de la gracia, sino particularmente en los cimientos que presupone una metafísica como la de Suárez, la cual hemos caracterizado como apertura ontoteológica.

Allí pues, donde la apertura del tema resultaría completamente transformador, los dogmas de fe no permiten al jesuita dar el paso seguro hacia una metafísica completamente radical al canon

conservador, pues sigue pensando el problema del ser desde el ámbito de una novedad, como paso del no-ser al ser: tema que marcará la pauta de una escisión ontológica entre tiempo creado y eternidad. Es con Suárez que el proceso teológico cobra un nuevo rumbo. Con el granadino se perfila ya, en palabras de Bolívar Echeverría, el dramatismo del barroco: un discurso novedoso a favor de la acción efectiva y activa del hombre frente a Dios. El dinamismo que propone Suárez ayuda a comprender una nueva teología y, sin lugar a dudas, una metafísica que dará origen a grandes contradicciones. Sin embargo, debemos reconocer en el jesuita la apertura de esa otra modernidad, barroca y alternativa.

### **Referencias bibliográficas**

- ARISTÓTELES, (1982), *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- AQUINO, T., (1990), *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ECHEVERRÍA, B. (2000), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- ESPOSITO, C. (2017), “Suárez. Filósofo barroco”, *Cauriensia*, Vol. XII, pp. 25-42.
- FERNÁNDEZ, S. (1990), “Metafísica de la creación en Francisco Suárez. Aspectos del principio de causalidad en las *Disputationes Metaphysicae*”, *Cuadernos salamantinos de Filosofía*, No. 25: pp. 5-55.
- MELENDO, T. (1981), “Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino”, *Anuario filosófico*. XIV. n. 1., España: Universidad de Navarra.
- SPINOZA, B. (1988), *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza.
- SUÁREZ, F. (1960). *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos.