

La potencia obediencial activa en el plano metafísico según Suárez*

por

J. MARTÍN PALMA, Pbro.

Sumario.—I. Introducción.—II. Objeto de la potencia obediencial activa.—III. Acción de la potencia obediencial activa.—IV. La entidad de la potencia obediencial activa.—V. Otras circunstancias de la potencia obediencial activa.—VI. Elevación de la potencia obediencial activa.—VII. Recapitulación.

I. Introducción

Sumario.—1. La potencia obediencial activa en la perspectiva de Suárez.—2. Sentido de este estudio sistemático.—3. La problemática.

1. La potencia obediencial activa en la perspectiva de Suárez

Hay que considerar dos planos en la potencia obediencial activa: el plano que podíamos denominar metafísico o de la cosa en

* El presente trabajo es la primera parte del estudio sistemático de la teoría suareciana acerca de la potencia obediencial activa, presentado en la Facultad de Teología de Granada, en orden a la obtención del grado Doctor en Sagrada Teología. He aquí el título completo del mismo: *La potencia obediencial activa en el plano metafísico y en el plano dogmático. Estudio sistemático-histórico de una teoría suareciana.*

sí y el plano dogmático o teológico de la cosa, como función dogmática, como hipótesis explicativa del dato revelado. Dos planos interdependientes, subordinándose el primero al segundo. Siempre la elaboración de la teoría metafísica se hará a la vista y en presencia del dogma, más o menos expresamente. Algo parecido a lo que acontece en la metafísica del accidente, de la persona, de la relación. Se construyen por vía racional, pero bajo la luz rectora —*stella reatrix*— del dogma. En el caso de la potencia obediencial activa, la influencia se acusa sobre todo a la hora de probar.

La cuestión de la potencia de Cristo fué la que puso a Suárez en trance de dar a luz su teoría de la potencia obediencial activa. En efecto, sus *Commentaria ac Disputationes in tertiam partem D. Thomae, scilicet, opus de Incarnatione* es la primera obra que ve la luz pública y el hecho dogmático de la intervención eficaz de la Humanidad de Cristo en la producción de los milagros y de la gracia santificante el primer caso de una eficiencia de la criatura en el orden sobrenatural. Al explicar el modo de esta eficiencia, echó mano por primera vez en sus escritos de la famosa teoría.¹

Sucesivamente rechaza toda explicación de tipo moral, que no se ajustaría a las exigencias de los textos escriturísticos y patrísticos y toda explicación de eficiencia física que tuviera por base la «*qualitas*» o el «*motus*» extrínsecamente recibidos en el instrumento divino o bien la «*intimatio imperii divini*» de que habla Cayetano o simplemente la «*subordinatio extrinseca*» al estilo de Fonseca y del Asturicense. Sobre esa crítica y con la expectación propia del que lanza una novedad de resultado todavía incierto expone modestamente:

Dicendum ergo videtur hanc virtutem instrumentalem in Christi humanitate non esse rem vel entitatem aliquam, aut intrinsecum modum... sed esse potentiam obediencialem activam in rebus ipsis existentem, per quam efficere possunt supernaturalia opera, ut instrumenta Dei, ipso concurrente per auxilium vel concursum proportionatum effectui, et excedentem concursum debitum naturali virtuti creaturae.²

Citamos literalmente este texto porque en él se nos da como

¹ *De Incarnatione* d.31 s.5 n.7 (*Opera omnia* [Parisiis, Vivès 1856-1878] t.18 p.105s). La cita de las obras suarecianas se hace siempre conforme a la edición de *Opera omnia* de Vivès.

² L. c.

en germen toda la teoría suareciana, sirviendo por eso mismo, de punto de partida para la elaboración de este estudio sistemático.

2. Sentido de este estudio sistemático

Por fortuna la teoría fué impugnada por los contemporáneos y ello dió ocasión a que Suárez añadiese en la segunda edición del *De Incarnatione*, que él llama la salmantina, una sexta sección calificada por él mismo de «aliquantulum prolixior». Y en verdad se trata de una amplísima sección donde el germen, a que anteriormente hemos aludido, adquiere su pleno desarrollo.

Pero no es éste un desarrollo sistemático sino polémico, con lo que se echa de menos la ordenación lógica, la conexión de las partes, en una palabra, la estructura de un tratado. Suárez nos da en la sección más que un cuerpo doctrinal o exposición positiva, una refutación de los adversarios, una solución de dificultades.

Desde esta situación de la obra suareciana en este punto se define ya nuestra primera labor a realizar. Una labor de organización, de reajuste de materiales dispersos, con la que pretendemos presentar por primera vez el sistema completo y exacto de la potencia obediencial activa con que Suárez da solución personalísima al vasto problema de la eficiencia creada en el orden sobrenatural. No ignoramos el peligro de subjetivismo, de proyectar nuestras propias concepciones, que encierra este tipo de trabajos. Procuraremos cuidadosamente soslayarlo y reflejar con fidelidad el pensamiento suareciano. Tratamos ante todo en nuestro estudio, de hacer historia.

3. La problemática

El primer paso que se nos ofrece en este sentido es hacer una clasificación en la problemática, clasificación que podemos realizar tomando como base el texto anteriormente citado.

En él notamos luego el carácter general y el tono abstracto que Suárez imprime al problema, aunque el planteamiento se haga en el caso concreto de la Humanidad de Cristo respecto de efectos también concretos. A impulsos de una conciencia de la universalidad y transcendencia del fenómeno particular, Suárez acaba por sustituir la fórmula: «Humanidad de Cristo» por «todas las cosas creadas» y «determinados efectos» por «efectos sobrenaturales» sin restricciones. Es decir lo que nos da es ni más ni meno

que una teoría general de la potencia obediencial activa que de hecho ha tenido verificación en el caso de la Humanidad de Cristo, como es posible que la tenga y de hecho la ha tenido también en otros muchos casos que en la literatura suareziana vienen ya definidos con la expresión consagrada de «instrumentum Dei».

Este carácter general de la solución, válida para todos los instrumentos divinos, se afirma categóricamente en el tratado *De Sacramentis*.

...explicuimus, quatenus sit illa virtus, per quam possunt instrumenta Dei concurrere, quando eleuantur.³

En cuanto a la ordenación de los problemas que vamos a comprender en nuestro estudio, nos ajustamos al cuestionario expresamente trazado por Suárez: «quid sit in rebus», «quod obiectum habeat», «quas actiones».⁴

Estudiaremos, pues, primeramente los integrantes fundamentales de esta potencia que son los de toda potencia: objeto—acción—entidad. Por este orden que es el que aconseja Aristóteles⁵ en el estudio de las potencias. Tiene la ventaja sobre el orden ontológico—entidad, acción, objeto—seguido en el cuestionario suareziano, de conducirnos de lo extrínseco a lo intrínseco y por tanto de lo más fácilmente cognoscible a lo más difícil.

Sobre esta base fundamental de los elementos esenciales de la potencia, el presente estudio, para que la teoría adquiera su perfil y concreción suareziana, ha de completarse con el análisis del curso divino, punto capital en ella y con otra serie de problemas complementarios, en los que se consuma la fisonomía característica y la última estructuración de la solución suareciana y, en consecuencia, su originalidad.

3 *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 (*Opera* t.20 p.147).

4 *De Incarnatione* d.31 s.5 n.8 (*Opera* t.18 p.106).

5 ARISTÓTELES, Περὶ Ψυχῆς B.n.4 (*Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica, Bekker* [Berolini, G. Reimerus 1831] v.1 p.415).

II. Objeto de la potencia obediencial activa

Sumario. - 1. Sentido de la palabra «objeto». - 2. Sobrenaturalidad del objeto. - 3. La infinitud del objeto. - 4. ¿Es una potencia «in omnibus ad omnia»? : A. Serie de textos que amplían el campo de acción. - B. Serie de textos que estrechan el campo de acción. - C. Solución de la antinomia. - Síntesis.

1. Sentido de la palabra «objeto».

La palabra «objeto», al hablar de las potencias activas, ofrece oscilaciones en cuanto a su significación y contenido. Empecemos por fijarlo para poder comprender su sentido referido a la potencia obediencial activa.

Toda potencia, al decir de Suárez, es algo que encuadra juntamente lo absoluto y lo relativo. «Simpliciter absoluta sed ordinata ad aliud, ut ad finem»⁶ es la fórmula literal suareziana. La palabra «fin» según la clase de potencia, puede revestir diversas significaciones. Tratándose de potencia transitiva, «fin» es lo que se produce: acción y efecto; tratándose de inmanente, tanto lo que se produce: término interno, como aquello a que intencionalmente apunta la potencia mediante la cualidad producida: término externo. No hay que olvidar que en la psicología suareziana toda acción, también la inmanente, tienen un término real interno.⁷

De este análisis se desprende que son cuatro las cosas designables como punto teleológico de la potencia activa: la acción, el efecto externo de la acción transitiva, el efecto interno de la acción inmanente y el término de respiciencia de esta misma acción o término externo.

Las tres primeras, como contrapuestas a la cuarta, coinciden en la razón común de «productos de la potencia». Pues bien, dentro de la palabra «objeto», en el sentido que aquí le damos, se incluye por regla general lo que es producto, aunque a veces también

6 *De Anima* l.2 c.2 n.7 (*Opera* t.3 p.576).

7 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s 2 n.7 (*Opera* t.26 p.875).

lo que es puro término de respiciencia. La índole del problema será la que en cada caso nos indique la significación adecuada.

La acción, aunque en razón de producto pueda llamarse fin, formalmente es un medio y bajo este otro punto de vista le dedicaremos párrafo aparte.

2 Sobrenaturalidad del objeto.

Al «objeto» como efecto y obra de la potencia obediencial activa le asigna Suárez con carácter fundamental la sobrenaturalidad.⁸ Pero hay que tener muy en cuenta que esta sobrenaturalidad de que él nos habla no hay que medirla por relación al sujeto donde el efecto se produce, ni por la entidad misma de la obra que se produce, sino por relación a la virtualidad de la potencia, que sólo puede reducirse el acto en virtud de un auxilio extraordinario de Dios. Es decir, que en el «supernaturalia opera» del texto suareziano, el «supernaturalia» afecta a «opera» no especificativa sino reduplicativamente, en cuanto efecto u obra: producto. Si la gracia santificante produjese obediencialmente calor en una bola de bronce, tendríamos un efecto sobrenatural, y no evidentemente por relación a la entidad de producto mismo o del sujeto, sino justamente por emanar de una potencia desproporcionada.

Traduciendo a términos escolásticos esto mismo diremos que la sobrenaturalidad en el objeto obediencial puede entenderse de la absoluta y de la modal, de la cosa en sí y de la cosa en relación con su principio.

3. La infinitud del objeto.

Junto a la «sobrenaturalidad» es curioso observar en el objeto de esta potencia su «infinitud». El «supernaturalia opera» es de una amplitud ilimitada, si se atiende a la variedad de efectos, a la diversidad de grados dentro de un mismo efecto, a la heterogeneidad en el modo de obrar. La palabra que tiene eficacia para convertir el pan en el Cuerpo de Cristo la tiene para otra infinidad de cosas que en sí aparecen mucho más fáciles. Los Sacramentos que producen y aumentan la gracia santificante la pueden de suyo hacer crecer indefinidamente en grados y más grados de intensidad. Por su actividad obediencial la potencia modifica multiformemente las cosas, ora introduciendo formas naturales, ora, sobrenatu-

8 *De Incarnatione* d.31 s.5 n.7 (*Opera* t.18 p.106).

rales; ya introduciéndolas de modo natural ya preternatural o sobrenatural.⁹ Atendiendo todos estos capítulos de amplitud es cómo Suárez nos dice «que estas potencias en tal acción (la obediencial) no tienen un término limitado sino que sobre cualquier grado pueden producir efectos más y más perfectos indefinidamente»¹⁰ y en términos positivos «que esta potencia o actividad instrumental de la criatura en orden a Dios es, en algún modo, ilimitada e infinita en su razón propia, es decir, la instrumental».¹¹

Esta desmesurada amplitud de objeto comparada con la imperfección de la entidad de la potencia parecía romper esa universal proporción o adecuación que guardan las potencias con sus objetos. La ruptura es sólo aparente debido a la peculiar estructura de esta potencia obediencial activa. Al ser incompleta y por ende actuar sólo bajo el mando de Dios, a Quien obedece, sus posibilidades crecen. Es un campo el suyo que hay que medir no desde la impotencia de la criatura, sino desde la omnipotencia de Dios. Ilimitada e infinita, dice Suárez, «in ordine ad Deum».¹² Comprendido así a Dios como el principio que la completa, la infinitud del «objeto» no es más que una consecuencia lógica.

El único límite de que se nos habla es el límite de la omnipotencia divina misma: la contradicción, si es que esto se puede llamar límite. Pero bien entendido que Suárez no se refiere sólo a la contradicción absoluta de los objetos, sino también a una cierta contradicción relativa que ellos puedan comportar por relación al principio activo de donde proceden. Suárez suponía esta doble forma de contradicción, claramente reflejada en estas palabras: «quia licet ex parte obiecti simpliciter non repugnet, tamen ex parte principii...».¹³ Y al decirnos que el objeto de la potencia obediencial activa es todo lo no contradictorio, siempre la fórmula se referirá expresamente al segundo modo de contradicción relativa.¹⁴ Lo otro de la absoluta no era preciso acentuarlo.

9 O. c. d.31 s.6 n.109 (*Opera* t.18 p.151).

10 O. c. d.31 s.6 n.98 (*Opera* t.18 p.147).

11 O. c. d.31 s.6 n.109 (*Opera* t.18 t.151).

12 L. c.

13 *De Deo Uno et Trino* l.2 c.25 n.19 (*Opera* t.1 p.151).

14 *De Incarnatione* d.31 s.5 n.8; d.31 s.6 n.77; d.31 s.6 n.109; d.31 s.9 n.9 (*Opera* t.18 p. 106. 137. 151. 161). *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 (*Opera* t.20 p.147).

4. ¿Es la potencia obediencial activa una potencia «in omnibus ad omnia»?

La infinitud del objeto, tal como ha sido expuesta, queda un poco vaga, mientras no se nos diga qué efectos ofrece o no contradicción con determinada potencia o al menos se nos dé una norma para averiguarlo.

Esta vaguedad en la primera noción de la infinitud en el objeto de la potencia dió pie a la acusación, común en la escuela escotista y vazqueziana, de que la potencia obediencial activa existe de hecho «in omnibus ad omnia», derivándose de ello consecuencias tan absurdas como que una piedra pueda producir obediencialmente actos vitales.¹⁵ Es el problema más interesante que nos ofrece el objeto obediencial y que esperamos poner en claro del todo en las consideraciones que siguen.

La lectura de los textos suarecianos sobre este punto da como resultado la existencia de una doble serie de afirmaciones a primera vista encontradas. En una, la tendencia es a ampliar enormemente el campo de la acción obediencial, borrando los límites naturales que separan unas potencias de otras y que impiden el mutuo acceso a su área de acción respectiva. En la otra, por el contrario, este área de acción se estrecha y se dan las razones de que tal potencia pueda elevarse a producir tal efecto que no podría ser producido por otra. Estas razones parecen ser el restablecimiento de los límites anteriormente borrados.

La contraposición de textos y la solución de la aparente antinomia nos dará la clave para deshacer el equívoco que juega en la acusación a que antes hemos hecho referencia.

A. Serie de textos que amplían el campo de acción.

Incoamos la primera serie con la afirmación anteriormente aducida de que el dinamismo de la potencia se prolonga más allá de la esfera y de la medida de la actividad natural.¹⁶ Como que su objeto, según queda dicho, es sobrenatural. Pero con la verdad de

15 COMPTON CARLETON, *Cursus Theologicus* d.14 s.3 n.4 (Antwerpiae [1684] t.1 p.75).

16 *De Gratia* l.6 c.6 n.3 (*Opera* t.9 p.41).

esta afirmación encaja perfectamente un límite basado, pongamos ejemplo, en una razón común de conveniencia entre el efecto natural de la potencia y su efecto sobrenatural. Como si para que el agua bautismal produzca la gracia, ésta deba ser cualidad y coincidir en esto con la «frialdad», efecto-cualidad que produce naturalmente el agua.

Suárez rechaza claramente esta coartación radicada en la conveniencia categorial y óptica de ambos efectos, natural y sobrenatural.¹⁷

Descartada esta hipótesis, cabría pensar en otro tipo de conveniencia basada no precisamente en el aspecto predicamental del objeto, sino en su aspecto reduplicativo de objeto, en su razón formal. Que se inscribiesen sencillamente sus dos objetos proporcionados dentro de un mismo objeto adecuado. De suyo estos dos tipos de conveniencia son independientes, como ocurre de hecho en el ejemplo anterior, donde se da una conveniencia predicamental entre gracia y frialdad y no conveniencia en el objeto adecuado, toda vez que la primera cualidad es insensible y la segunda sensible.

En la respuesta suareciana se mencionan dos clases de objetos adecuados: el connatural y el sobrenatural. Respecto del primero se niega naturalmente la coartación como un postulado de la obediencialidad. Dios claramente visto, Dios fin último, objetos obedienciales de entendimiento y voluntad, no están en rigor contenidos bajo el objeto adecuado connatural de tales potencias.¹⁸ Son objetos «supra sphaeram naturalis potentiae» desde el momento en que en ellos se halla implicado un acto que rebasa sus naturales posibilidades.¹⁹

Propongámonos ahora el mismo caso, pero en un plano todavía más elevado y abstracto, cortando el hilo del acto sobrenatural, que enlaza el objeto con la potencia. Porque, en efecto, se puede dar en este plano una razón común atingible ya por actividad natural ya por sobrenatural. He aquí un ejemplo claro. Dios en razón formal de objeto verdadero es atingible intencionalmente por un conocimiento intuitivo sobrenatural y por un conocimiento abstractivo natural. A esta razón común de atingibilidad en cuanto prescinde de actividad natural y sobrenatural suele llamar Suárez «ratio formalis sub qua».²⁰ ¿Será ella quizás la que justifique la

17 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.75 (*Opera* t.18 p.136).

18 *De Gratia* l.6 c.7 n.13 (*Opera* t.9 p.381).

19 *O. c.* l.6 c.7 n.3 (*Opera* t.9 p.41).

20 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.91 (*Opera* t.18 p.143).

posibilidad de elevación del entendimiento y la imposibilidad de elevación de la voluntad a la visión intuitiva? He aquí un momento interesante del problema.

Es sorprendente lo que Suárez dice en principio a este respecto. Admite que quizás no repugne el que una potencia pueda elevarse a producir el efecto de otra potencia por una acción cuasi transeunte.²¹ Lo que en términos concretos equivale a admitir la posibilidad de que el entendimiento pueda amar la razón de bondad, y, a su vez, la voluntad pueda percibir la razón de verdad.

Otra conclusión tan sorprendente como la anterior es la de que no es necesaria la vida para producir actos vitales. Que también lo inanimado pueda producir actos inmanentes.²²

Por último, muy en consonancia con toda esta ideología, la afirmación más extrema de que para obrar obediencialmente no es preciso ni siquiera poseer virtud alguna natural,²³ como acontece en las sustancias, en la materia prima y en las relaciones. La afirmación se llevaba al extremo de sostener que en los seres naturalmente activos la razón de causa era puramente material en orden a los productos obedienciales.²⁴

A la vista de estas progresivas afirmaciones en torno a la inexistencia de una razón de elevabilidad en la potencia obediencial, la interpretación del «in omnibus ad omnia» en un sentido ilimitado y absoluto parece ir adquiriendo progresiva objetividad. Después veremos hasta qué punto. Por de pronto la impresión es que han sido borradas totalmente las fronteras que acotaban para cada potencia el campo de los objetos y que desemboca naturalmente en la concesión de un poder absolutamente infinito en todas las cosas, cuando funcionan como instrumentos de Dios. La incomunicación de esferas, que distinguía en el plano natural las potencias, ha quedado rota y confundidas ellas en una única amplísima esfera obediencial. Y lógicamente se reducen a cero los casos de contradicción.

²¹ *De Gratia* l.6 c.6 n.16 (*Opera* t.9 p.39).

²² *O. c.* l.6 c.7 n.16 (*Opera* t.9 p.45). *De Incarnatione* d.31 s.6 n.110 (*Opera* t.18 p.153). Compárense estas afirmaciones con las que, interpretando la potencia obediencial activa, trae A. GARDEIL, *La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels*: *RevThom* 31 (1926) 477-489. Dígase si es objetivo, cuando tanto insiste en la actividad natural como raíz de la sobrenatural.

²³ *De Incarnatione* d.31 s.6 n.75 (*Opera* t.18 p.136a).

²⁴ *O. c.* d.31 s.6 n.78 (*Opera* t.18 p.138).

B. Serie de textos que estrechan el campo de acción.

A manera de prólogo o idea orientadora podemos proponer en primer término lo que Suárez considera «principio general» «axioma común», «quasi per se notum». Se formula en estos términos: «non potest potentia aliqua ferri extra obiectum suum». ²⁵ El valor de los términos se fija claramente con arreglo al siguiente esquema. «Potentia aliqua» tiene su verdad casi exclusivamente en las potencias vitales. «Non potest ferri», a saber, con imposibilidad metafísica. Naturalmente no había duda de que el ojo corporal no podía ver a Dios. Lo que se discutía es si sobrenaturalmente podía hacerlo. El «obiectum suum» significa el adecuado, entendido como «ratio formalis sub qua», de que antes hemos hablado y que circunscribe el campo en que, directa o indirectamente, natural o sobrenaturalmente, se mueve la potencia.

En otra formulación del mismo principio se explicitó verbalmente lo que acabamos de decir. «Respondetur —dice— contradictionem esse quod potentia vitalis extra obiectum adaequatum feratur. ²⁶ El «contradictio est» de esta fórmula sustituye al «non potest» de la primera; el «potentia vitalis» al «aliqua potentia»; el «obiectum adaequatum» al «obiectum» sin especificar. Todo queda perfectamente explicado y clara la idea de que las potencias, al menos las vitales, no pueden rebasar en su potencialidad obdiential los límites de su correspondiente objeto adecuado-formal.

Esta es, por decirlo así, la cara negativa de la exposición suarcziana tal como la imponía la índole de la cuestión que trataba de responder sobre la imposibilidad de que el ojo material pueda ver a Dios. Apoyaba en esos principios la imposibilidad metafísica.

La razón positiva se nos ofrecía sustancialmente la misma al explicarnos por qué el entendimiento y la voluntad pueden de hecho elevarse a la visión de Dios y a su posesión volitiva como fin último por el amor y el gozo. Estriba —dice— en que Dios claramente visto y Dios fin último «includunt communes et transcendentales rationes bonitatis et veritatis». ²⁷

²⁵ *De Deo Uno et Trino* l.2 c.6 n.5 (*Opera* t.1 p.62).

²⁶ *O. c.* l.2 c.6 n.8 (*Opera* t.1 p.63).

²⁷ *De Gratia* l.6 c.6 n.13 (*Opera* t.9 p.38).

En otro texto paralelo referido al entendimiento la «*communis et transcendentalis ratio veritatis*» se traduce por «*illa ratio obiectiva quae confuse sumpta dicitur esse adaequata ratio obiecti intellectus nostri*». ²⁸ La posibilidad de elevación tiene por fundamento la razón adecuada del objeto de nuestro entendimiento. De forma que Suárez, aunque impugna duramente la conveniencia de acto natural y sobrenatural en la «*adaequata ratio obiecti*» en el sentido de que ello justifique llamar natural a la potencia, en el otro sentido de raíz de elevabilidad la admite claramente. ²⁹

¿Qué da a entender esto? Indudablemente que el «*ad omnia*» en Suárez no era absoluto, que existen razones de elevabilidad, que hay campo acotado para el ejercicio incluso obediencial de las potencias.

La antinomia, pues, con los resultados de la primera serie está patente. Y el aducirla nosotros no ha sido por puro juego dialéctico sino con la intención marcada de poner en claro el pensamiento de Suárez, deshaciendo el equívoco que pesaba sobre él y que ha sido un foco de reparos a la teoría suareziana en el ciclo de su evolución histórica. ³⁰

C. Solución de la antinomia.

La antinomia es de apariencia sólo. Para comprobarlo no es preciso recurrir al simplismo de una evolución en el pensamiento de Suárez, cuya segunda fase viniera a ser como una atenuante de la extralimitación de la primera, operada por las impugnaciones sufridas a raíz de su publicación.

La solución está sencillamente en distinguir bien el sentido en que Suárez afirma la infinitud y el sentido en que afirma el límite, dos cosas por él señaladas con toda exactitud, cuando dice: «*Attente distinguendum est de efficientia vel absolute sumpta vel immanente ut sic dicam*». ³¹ Lo inmanente añade a la eficiencia como tal el que el término intrínseco producido se reciba en la misma

²⁸ *De Deo Uno et Trino* l.2 c.7 n.20 (*Opera* t.1 p.69).

²⁹ *De Gratia* l.6 c.6 n.13.15 (*Opera* t.9 p.38s).

³⁰ G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem Sancti Thomae* d.176 c.4 n.16 (Compluti 1598). F. ARAUJO, *In Primam Partem Sancti Thomae* q.12 c.5 dub.4 (Matriti 1647). P. GODOY, *Disputationes Theologicae in Primam Partem* q.12 d.16 pt.3 n.30 (Burgi Oxomiensis 1671). B. MASTRIUS, *Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros Physicorum* d.7 q.6 a.5 (Venetiis 1757). M. BECANUS, *Opera Omnia* tr.1 c.9 q.3 n.4 (Moguntiae 1649).

³¹ *De Gratia* l.6 c.6 n.16 (*Opera* t.9 p.39).

potencia que lo produce, informándola vitalmente. Aquí está la clave de la solución. La infinitud de la potencia hay que entenderla considerando solamente la razón de eficiencia «absolute sumpta» y en este sentido es en el que Suárez juzga muy probable que una potencia pueda ser elevada por Dios para producir el efecto específico de otra, el Sacramento inanimado v.g. actos vitales.³²

Por el contrario la limitación se entiende considerando la eficiencia bajo el ángulo de la inmanencia, es decir, en cuanto que esencialmente incluye la recepción de la forma con todas las consecuencias apuntadas antes. Entonces el traspasar el objeto propio sí es contradictorio, y exacto el principio de que ninguna potencia puede ser traída más allá de su objeto.

Partiendo de todas estas afirmaciones y partiendo también de que en la acción inmanente no se da nunca la eficiencia sin la recepción, es claro que de hecho existen límites definidos para cada potencia vital aun cuando su ejercicio sea obediencial. Estos límites están impuestos por la «ratio formalis sub qua».

Es claro, en segundo lugar, que los seres inanimados no pueden ejercer actos vitales. La recepción de la forma vital en ellos, postulada por la inmanencia, los haría simultáneamente animados.

Todavía si queremos encontrar una justificación a esa tendencia exagerada de Suárez a borrar lindes objetivos en la eficiencia como tal, se podría decir que interpretando metafísicamente la acción como dependencia, al estilo suareziano, aparecía esto verosímil. Y quizás también, que opera desde el subconsciente de Suárez a través de su teoría la idea de romper hasta donde sea posible cualquier proporción existente entre las fuerzas naturales y los objetos sobrenaturales, conjurando de este modo el peligro de semipelagianismo que corría ya en boca de sus adversarios. A medida que se reducen las condiciones de elevabilidad se alarga la distancia y la conexión entre potencia y objeto y se hace más patente la intervención de Dios en la actividad obediencial. Y creemos que la observación no es totalmente subjetiva, habida cuenta de algunas anotaciones de Suárez al tanto.

Síntesis.

1) El objeto de la potencia obediencial activa es sobrenatural, sea en cuanto a la sustancia, sea en cuanto al modo.

2) La potencia obediencial activa tiene en principio una capacidad ilimitada por cuanto está dirigida a todo lo que en relación a ella no ofrece contradicción.

3) Tratándose de eficiencia absolutamente tal, ningún objeto posible en sí mismo ofrece contradicción respecto de la potencia obediencial.

4) Pero cuando es immanente, es decir, cuando en la inmanencia va implicada la recepción, entonces una potencia no puede transpasar su objeto adecuado, que es por esto mismo la raíz de su elevabilidad.

III. Acción de la potencia obediencial activa

Sumario.—1. Fenomenología.—2. Ontología: A. Aspecto absoluto.—B. Aspecto relativo.—3. Los problemas sobre la especie y sobre la especificación.—4. Un punto oscuro en el discurso de Suárez.—5. El problema de la duplicidad de acción.—Síntesis.

Pertenece la naturaleza de la acción a ese elenco de cuestiones difíciles de la Escolástica donde los pareceres están profundamente encontrados. Quizás la raíz de la discordancia esté en esa mínima, casi imperceptible entidad que, análogamente al ser relativo, posee la acción. Las cosas que tienen máxima o mínima entidad, solían decir los escolásticos, oponen también máxima resistencia a su captación por el hombre. Suárez tomó en este asunto una postura personalísima, al parecer, aún no suficientemente destacada. En ella podemos distinguir lo que es descripción fenomenológica y lo que es interpretación metafísica.

1. Fenomenología.

Fenomenológicamente la acción obediencial presenta los mismos caracteres de cualquier otra acción. En sentido suareziano y, en general, en sentido escolástico, la acción se describe como algo intermedio entre el agente y el efecto.³³ Se puede concebir un agente con todos los requisitos para obrar sin que en ese momento temporal o lógico haya que comprender la acción, la causación actual. Y se puede entender existente un efecto determinado sin que de hecho haya que entender la acción peculiar por la que ha sido puesto en la existencia. Por otra parte este vínculo que une el efecto con el agente³⁴ no se ha de concebir como algo estático entre ambos, sino como un proceso dinámico que va del agente al efecto. Es, traduciendo literalmente a Suárez, el camino hacia el término, «via ad terminum»³⁵ suareziano, que, a su vez, es traducción ad sensum del «actus huius ab hoc» aristotélico. Ya hemos hecho notar antes la doble perspectiva que nos ofrece esta «via ad terminum» como producto en sí misma y como realizante de un producto.³⁶ Los escolásticos, precisos en su terminología, llamaban a la primera «effectus qui» y a la segunda «effectus quo». Finalmente en los límites ya de la interpretación metafísica nos aparece la acción como una emanación o dependencia. Por ella entendemos que una cosa fluye o depende de otra.³⁷ Los dos conceptos: «acción» y «dependencia» apuntan a una misma realidad, bien que con matices diferentes. Ellos nos explican por qué a menudo se concibe la dependencia del efecto como una resultante de la acción. Lo es quizás en la sucesión lógica de las ideas, pero en la realidad expresan una misma cosa: la causalidad de la causa eficiente.³⁸

2. Ontología.

Teniendo a la base esta fenomenología de la acción se realiza en Suárez, con rigor discursivo, la interpretación metafísica, en la que se mezclan el aspecto absoluto y el aspecto relativo de la acción.

33 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s.1 n.11 (*Opera* t.26 p.871).

34 *O. c.* d.18 s.10 n.8 (*Opera* t.25 p.682).

35 *O. c.* d.48 s.2 n.19 (*Opera* t.26 p.879).

36 *O. c.* d.18 s.10 n.8 (*Opera* t.25 p.682).

37 *O. c.* d.18 s.10 n.8; d.48 s.1 n.15 (*Opera* t.25 p.682; t.26 p.872).

38 *O. c.* d.48 s.1 n.16 (*Opera* t.26 p.872).

A. Aspecto absoluto.

En primer término se ha de conceder a la acción ser algo en la naturaleza de las cosas, algo inscrito en el área del ser existencial.³⁹ Conviene tener en cuenta que tal afirmación no comporta en la mentalidad suareziana el que la acción sea realmente distinta de cualquier otra entidad.⁴⁰

Al querer ahora concretar Suárez la clase de ser que es la acción, recurre al «modo». El modo ha sido una de las parcelas de la realidad más esmeradamente cultivadas por el filósofo granadino. Desde él había explicado numerosas cuestiones de la Metafísica y de la Teología y ahora le sirvió una vez más para explicar el enigma de la acción. La acción es un modo.

No nos vamos a detener en dar la teoría general del modo,⁴¹ pero es indispensable señalar el sujeto y la forma de existencia que Suárez asigna a este modo-acción, si queremos captar uno de sus lados originales.

Solía asignarse tradicionalmente en la escuela escotista como sujeto de acción el agente y como forma de existir la inhesión. Suárez descarta la postura escotista y sostiene que el sujeto de la acción es el término y la forma de existencia la «adhesión». «Actio est quidam modus adherens termino».⁴²

Como la concepción vulgar y espontánea, a la que apuntaban los escotistas pesaba mucho y podía pensarse a primera vista que la acción no radicaba en el término sino en el agente, donde parecía existir por información y por inhesión, Suárez se vió forzado a dar una explicación del hecho. Viene a constituir una aclaración de su pensamiento y una confirmación de su originalidad. Se puede conceder —dice— que la acción está inherente pero a condición de explicar la inherencia según la analogía de proporcionalidad.⁴³ No olvidemos que para Suárez la analogía de proporcionalidad es siempre metafórica.⁴⁴ Una explicación más irreal se daba, si cabe, al otro punto de la información del agente, entrañada, según todas las apariencias, por el predicamento «acción». Ha de entenderse

39 *Disputationes Metaphysicae* d.48 Introd. n.2 (*Opera* t.26 p.867).

40 *O. c.* d.3 s.1 n.6 (*Opera* t.25 p.104).

41 Para el concepto de modo en Suárez, puede verse J. I. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez* (Madrid 1949).

42 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s.4 n.13 (*Opera* t.26 p.891).

43 *O. c.* d.39 s.3 n.12 (*Opera* t.26 p.526a).

44 *O. c.* d.28 s.3 n.11 (*Opera* t.26 p.16).

—afirma— «non de actu intrinseco et informante sed absolute de actu dimanante a potentia». ⁴⁵

La acción, pues, sólo impropriadamente y en sentido metafórico se podía decir que comportase inhesión o información. Realmente y en sentido propio está en el término y en éste por «adhesión».

B. Aspecto relativo.

Pero al hablar de la dependencia nos estamos moviendo ya en el terreno del aspecto relativo de la acción que por su extraordinaria importancia en la acción obediencial conviene asentar previamente. Son dos las relaciones que sustenta la acción: una al principio de obrar, otra al término. ⁴⁶

La relación al principio de obrar está expresada por Suárez en los siguientes términos: «La acción como acción dice intrínseca y esencialmente un respecto transcendental al agente o principio de obrar». ⁴⁷ La fórmula de la otra relación al término literalmente dice: «De la razón de acción como tal es que tenga un término al que intrínsecamente mire y esto por tanto es común a toda acción que proceda de una verdadera causa eficiente». ⁴⁸

Con lo anteriormente insinuado sobre la razón absoluto-modal y las razones relativas tenemos ya el trasunto que ofrece Suárez de la misteriosa esencia de la acción.

Estas ideas tuvieron naturalmente su proyección en la teología del instrumento divino; aunque no nos vamos a detener en comprobar cómo Suárez utiliza todos estos conceptos al tratar de la acción obediencial. Es cosa clara que puede ver sin esfuerzo cualquiera que repase, por ejemplo, la dificultad sexta y su correspondiente solución. ⁴⁹ Nos atendremos exclusivamente a lo problemático.

45 O. c. d.48 s.1 n.20 (*Opera* n.26 p.873).

46 Prescindimos de la naturaleza de estas relaciones.

47 O. c. d.48 s.1 n.17 (*Opera* t.26 p.872).

48 O. c. d.48 s.2 n.7 (*Opera* t.26 p.875).

49 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.7. 104 (*Opera* t.18 p.108. 149)

3. Los problemas sobre la especie y sobre la especificación.

Un problema interesante, aunque Suárez lo estudia en orden a solucionar otro, es el que apunta a la naturaleza específica de la acción obediencial. El método más claro para una solución era naturalmente compararla con otros tipos de acciones. Ofrecíanse en primer lugar aquellas acciones, cuyos términos son distintos de los de la obediencial. Pero partiendo de los principios arriba expuestos la distinción específica entre ellas era clara. Había que establecer la comparación con otras que se refiriesen al mismo efecto. Si tenemos en cuenta que la primera condición del efecto obediencial es la sobrenaturalidad, la comparación evidentemente no podía hacerse con la acción de otra criatura. Quedaba como único camino viable la comparación entre la acción con que Dios produce la gracia santificante, por ejemplo, mediante un instrumento divino y la acción con la que Dios produce esa misma gracia sin instrumento.

Desde el punto de vista de una distinción numérica, el caso no ofrecía especial dificultad, al menos interpretando suarezianamente la acción como dependencia.⁵⁰ En lo tocante a la distinción específica el problema se presentaba más oscuro. Suárez llevado de que no son suficientes los indicios para fundar una identidad específica de acciones y por otra parte de que no son despreciables los indicios que aconsejan la distinción, opta finalmente por una solución afirmativa.⁵¹

La identidad de término —indicio el más relevante— no bastaba a fundar la identidad específica. Un mismo efecto puede proceder de acciones tan dispares específicamente como son la creación y la generación. Añádase a esto que la acción toma su especie no sólo del término sino también del principio de obrar y finalmente que no es nuevo el que las acciones que versan sobre un mismo objeto, mismo en su aspecto material, se distinguen por el modo de tender hacia él.⁵²

Por otra parte existían motivos para pensar fundadamente en una distinción específica. El que la acción obediencial, por ejemplo,

50 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.104 (*Opera* t.18 p.149).

51 *O. c.* d.31 s.6 n.105 (*Opera* t. 18 p.149s).

52 *L. c.*

sea sobrenatural al instrumento y preternatural a la gracia —el ejemplo concreto es de Suárez— mientras que la acción exclusivamente divina es natural a la misma gracia. Esto parece exigir algo más que una distinción numérica.⁵³

4. Un punto oscuro en el discurso de Suárez.

Lo ofrece la comparación de las fuentes de especificación asignadas a la acción obediencial en el texto citado del *De Incarnatione* y las fuentes de especificación asignadas a la acción en general en las *Disputationes Metaphysicae*.

Ya le hemos visto descalificar el objeto como fuente de especificación de la acción obediencial en el texto citado del *De Incarnatione*, y atender casi exclusivamente al principio de obrar y al modo de tender al objeto.

Oigámosle ahora en una inversión completa de valores insistir en el objeto y descalificar el principio, en las *Disputationes Metaphysicae*. «La especie de acción —dice— se toma siempre en algún modo del término».⁵⁴ «La acción nunca es específicamente diversa por sólo el principio de obrar, si el término es el mismo y de la misma naturaleza, aunque lo opuesto también se pueda defender».⁵⁵

Lo inmediato, a la vista de estos textos, es pensar que Suárez pide para la acción obediencial una forma de especificarse distinta, y opuesta a la de la acción en general. Pero esto, además de ingenuo como salida a la desesperada, es ajeno a lo que, en efecto, piensa Suárez. Precisamente él —y esto no es sorprendente— acude en una serie de ejemplos a la metafísica para justificar su postura en la acción obediencial. Y se da perfectamente cuenta del conflicto que crean unas y otras afirmaciones, cuando nos dice que lo *De Incarnatione* se tome como punto oscuro y dudoso y los principios de las *Disputationes Metaphysicae* como norma de interpretación.⁵⁶ ¡Si sabía él que no había aquí clara concordancia de ideas y tan lejos estaba de ceder en su postura metafísica en favor de una fuente totalmente diversa de especificación en la acción obediencial!

Quizás fluctuando entre el extremo, al que le forzaban los principios, y la diversidad específica a que le conducían las razones,

53 L. c.

54 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s.3 n.7 (*Opera* t.26 p.883).

55 O. c. d.48 s.3 n.10 (*Opera* t.26 p.884).

56 O. c. d.48 s.3 n.21 (*Opera* t.26 p.887).

fué por lo que Suárez abrió un resquicio en aquéllos para poner a salvo la acción obediencial. Los principios valdrían sólo para acciones que tendiesen a su término de un modo connatural.⁵⁷ Así, al margen, en cierto modo, de la «Metafísica» podía la acción obediencial especificarse por su modo de tendencia. Mas sospechamos que la fórmula esconde una petición de principio.

El hecho de haber insistido tanto en el *De Incarnatione* sobre el principio «a quo» como raíz de la especificación hay que explicarlo o, porque concede probabilidad a la sentencia contraria, o, más acertadamente, porque quería situar la dificultad, a cuya solución ordenaba estas ideas en el terreno más difícil para él que era el de la distinción específica.

En resumen, nos da la impresión que Suárez no ha disipado totalmente las tinieblas y que en el desarrollo de su pensamiento late todavía, al final de la exposición, un ánimo titubeante.

5. El problema de la duplicidad de acción.

Junto con el problema de la onticidad y el de la especificación del «fieri» obediencial abordaba Suárez un tercer problema que podemos denominar el de la duplicidad de acción.

Esta teoría de las dos acciones en el instrumento era defendida unánimemente por los tomistas. La aplicaban al orden natural y al orden sobrenatural. El instrumento además de la acción formalmente instrumental posee una acción previa connatural.⁵⁸

No hay que confundir esta «acción previa» con la «disposición previa» de que hablaban los escotistas. Porque esta acción previa tomista ni es necesario que se reciba en el sujeto en que se opera la obra milagrosa, ni es en sentido propio «disposición», ya que por su naturaleza en nada contribuye al efecto del agente principal. Quizás la razón de admitirla en ellos —observa Suárez— sea para que el instrumento no permanezca totalmente inactivo. Algunos piensan que por ella se intime el imperio divino.⁵⁹ Ofrece cierta semejanza con la «disposición escotista» en la proporción y connaturalidad con su agente. Y tal vez para superar todos los inconvenientes que esta connaturalidad comportaba es por lo que los tomistas

57 *Disputationes Metaphysicae* d.48 s.3 n.18 (*Opera* t.26 p.886).

58 E. HUGON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel* (Paris 1924) p.28.

59 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.2 (*Opera* t.18 p.158).

introducían la segunda acción llamada instrumental. Así lo da a entender Suárez: «unde thomistae colligunt... etc.».⁶⁰

Tenemos, pues, dos acciones distintas en el instrumento: la acción propia y la acción instrumental. En el alcance de la distinción se dividen sus autores. El Ferrariense propugna una distinción real, Cayetano una distinción de razón. «Rectius», dice Suárez de éste último.⁶¹

Era esta dificultad de la duplicidad de acción algo que llevaba envuelto en sí muchas otras dificultades.⁶² Su presencia se echaba de ver, sobre todos los demás, en el debatido asunto del instrumento de la creación.

Suárez presentaba una postura decididamente refractaria a la acción previa en toda la línea de los instrumentos. Por lo pronto se limitó a demostrar «ad hominem» que ella era innecesaria. La dificultad planteada, si bien a propósito de cuestiones dogmáticas, ahondaba sus raíces en el terreno metafísico, en la definición de instrumento. De aquí partían todas las diferencias. El instrumento como tal pedía en el concepto tomista una acción previa. El método de obtención por un proceso de decantación a base de ejemplos tomados en los instrumentos artificiales dan este elemento entre los comunes.⁶³

Nos explicamos ahora por qué Suárez empieza a indicarnos su punto de vista diciendo «ut tota haec materia radicitus intelligatur».⁶⁴ Va a hablar él también en metafísico donde precisamente está la raíz. Y en la misma vía inductiva de los tomistas y desde sus mismos supuestos emprende un análisis minucioso y exhaustivo de todas las clases de instrumentos. Después volveremos sobre él. Al punto final de su recorrido está la afirmación neta de que la acción previa «non est de ratione instrumenti ut sic»⁶⁵ y esto nos basta por ahora.

Bajando desde el terreno genérico al de los casos específicos no sería fácil dar una respuesta positiva sobre los que concretamente poseen y los que no poseen una auténtica «acción previa» en el

60 *Disputationes Metaphysicae* d.17 s.2 n.12 (*Opera* t.25 p.588).

61 L. c.

62 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.1 (*Opera* t.18 p.158).

63 E. HUGON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel* p.28.

64 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.3 (*Opera* t.18 p.159).

65 O. c. d.31 s.9 n.9 (*Opera* t.18 p.161).

sentir de Suárez. Dejando a un lado este punto oscuro, es cosa clara que en el caso de los instrumentos divinos la niega.

Sintetizamos las razones que aduce, apoyando su sentir, en el *De Incarnatione* y en el *De Sacramentis*.

La potencia obediencial obra más allá de los términos correspondientes a su perfección natural. Nada importa, pues, la conexión y proporción natural que exista entre sus naturales acciones y los efectos del agente principal. Ello nos explica el que los instrumentos naturales y sobre todo los artificiales estén ordenados a determinados efectos. Que para tal determinada acción tal instrumento posea condiciones y no las posea tal otro. En los instrumentos divinos no se da tal determinación. Su objeto es la vasta esfera de lo no contradictorio, precisamente, porque no obran en virtud de una aptitud o una necesidad natural, sino porque Dios quiere usar de ellos.⁶⁶

Otra vez aquí, en la acción como en el objeto, Suárez tiende a acentuar las distancias que separan el orden natural del sobrenatural. No puede disponer el uno al otro. No hay conexión, no hay proporción y por tanto no hay necesidad de acción previa. Esta se pone justamente cuando existe esa institución, ese ordenamiento natural del instrumento al efecto superior.⁶⁷

La última comparación de la acción obediencial se puede hacer por relación a la acción de Dios que concurre, para ver si son dos o una sola acción, si se distinguen o se identifican.

A priori desde la doctrina suareziana del concurso podemos inclinarnos por una identificación. Y efectivamente Suárez nos dice con toda claridad que la acción del instrumento y la acción de Dios no son dos acciones sino una sola.⁶⁸

La identidad real no obsta para que guardando una cierta analogía con los instrumentos naturales podamos distinguir dos razones en la acción y en el efecto obediencial. Así, en cuanto que aquel efecto es, v. g., una cierta participación de la naturaleza divina, es decir, la gracia o algo parecido, procede de Dios; y en cuanto es cierta cosa finita que puede depender de otra finita, se entiende que procede del instrumento.⁶⁹

66 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.9 (*Opera* t.18 p.161). *De Sacramentis* d.9 s.1 n.23 (*Opera* t.20 p.149).

67 *De Sacramentis* l.c. *De Incarnatione* d.31 s.6 n.15 (*Opera* t.18 p.113).

68 *De Incarnatione* d.31 s.9 n.10 (*Opera* t.18 p.161).

69 L. c.

Síntesis

1) Por su elemento genérico la acción obediencial fenomenológicamente considerada es algo medio entre la criatura y el efecto sobrenatural en forma de vínculo dinámico que los une.

2) Ontológicamente existe en razón de modo adherido al término, es decir, al efecto sobrenatural.

3) Este modo constituye al efecto dependiente y fluyendo de un doble principio: de Dios y de la criatura.

4) Este modo entraña dos relaciones trascendentales: al término y al principio.

5) La especificación de la acción obediencial se sale un tanto de los moldes metafísicos.

6) La acción obediencial no supone en el instrumento una acción previa y connatural.

7) Se identifica realmente con la acción divina, aunque pueda pensarse en una distinción conceptual entre ambas.

IV. La entidad de la potencia obediencial activa

Sumario.—1. Dos ideas fundamentales.—2. La potencia obediencial activa y la condición relativa de toda potencia.—3. La potencia obediencial activa y el apetito innato.—4. Lo que positivamente es la potencia obediencial activa.—**Síntesis.**

Una de las acusaciones más corrientemente formuladas contra la potencia obediencial activa, ya desde los años mismos de su formulación por Suárez, fué la de inobjetividad, ser puro término.⁷⁰ La acusación trae al primer plano el estudio que iniciamos sobre lo que es de hecho esta potencia.

Al querer captar la respuesta íntegra de Suárez echamos de ver en ella una cierta complejidad que nos obliga a proceder gra-

⁷⁰ F. ARAUJO, *In Tertiam Partem Divi Thomae Commentarii* q.13 a.2 dub.3 n.31 (Salmanticæ 1636).

dualmente. Se hace además mención de algunos conceptos nuevos que, si por una parte prestan frescura e interés a su teoría, por otra ofrecen cierta dificultad de captación.

1. Dos ideas fundamentales.

A la base de todo su estudio debemos colocar dos ideas fundamentales. De una parte el hecho de la realidad, de la objetividad de la potencia; de otra parte su distinción puramente lógica del sujeto donde radica. Estos conceptos que en otras metafísicas pudieran parecer antagónicos, son perfectamente compaginables en la metafísica suareziana. Para que una cosa sea real no hace falta que sea realmente distinta de otra. Así lo propugna Suárez expresamente, amen de otros lugares, al tratar de las propiedades del ser⁷¹ y con ocasión de explicar la naturaleza de la relación predicamental.⁷² La potencia obediencial activa constituye otro nuevo ejemplo.

Para probar que efectivamente la potencia obediencial activa es algo real y positivo sitúa su argumentación en la obediencial pasiva. Una prueba con carácter de prueba por analogía y frecuentemente de argumento «ad hominem». Por lo demás no cree necesario insistir en lo que, a su parecer, carece de dificultad.⁷³

En cuanto a una distinción puramente lógica entre potencia obediencial activa y sujeto, la cuestión se ofrecía de muy distinta manera. No parecía fácilmente compaginable con la afirmación anterior.

En el desarrollo de su pensamiento procede con una minuciosidad de detalles en rechazar toda clase de distinción «a parte rei» y con una abundancia tal de pruebas que evidencian, por sí solas, lo importante y crítico que es este punto. Importancia que él mismo ratifica, cuando al resolver algunas de las dificultades de sus adversarios, concluye: «Supponendo autem non esse rem distinctam facillime quaestiones illae expediuntur».⁷⁴

La primera respuesta dada en la sección quinta a este problema tiene todavía un sentido vago e impreciso. Se niega en general la distinción, ya que las cosas por la misma entidad que son cosas

71 *Disputationes Metaphysicae* d.3 s.1 n.8-11 (*Opera* t.25 p.105s). Especialmente en el n.6 (*Opera* t.25 p.104).

72 *O. c.* d.47 s.1 n.10; d.47 s.2 n.12. 24 (*Opera* t.26 p.784.789.793).

73 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.60 (*Opera* t.18 p.130s).

74 *O. c.* d.31 s.6 n.100 (*Opera* t.18 p.148).

son potencias obedienciales.⁷⁵ En la sección sexta se aquilata más la respuesta, rechazando por separado los dos tipos de distinción «a parte rei», que se dan: la distinción real entre cosa y cosa y la distinción que él llama «ex natura rei» entre cosa y modo. Una y otra se niegan por igual en el caso presente, mas con distinta censura. La inexistencia de una distinción real «evidentissimum est neque ullus hactenus (quod ego sciam) contrarium dixit».⁷⁶ No así la distinción modal. A continuación damos somera idea de las pruebas en que basa su afirmación.

En contra de la distinción real esgrimía un argumento usado ya por los antiguos escolásticos en la potencia obediencial pasiva. No podía considerarse como una forma o una cualidad distinta del sujeto, porque en tal caso su «vis activa» si le era connatural no podía rebasar el plano natural y si obediencial se plantea el mismo problema, y se inicia un proceso al infinito. Pensar en una connaturalidad de la actividad sobrenatural respecto de la forma y no respecto del sujeto sería ilógico, dado que la forma es connatural al sujeto.⁷⁷

Por lo demás, los argumentos para rechazar la distinción modal tienen su vigencia «a fortiori» en la distinción real y a ellos se aplica con la máxima atención.

El primer argumento —primero en un ordenamiento lógico— se basa en la carencia total de indicios que abonen la distinción. Más bien los indicios son contrarios. Su absoluta inseparabilidad y su absoluta inmutabilidad aun «de potentia Dei absoluta». Ambas señalan claramente la indistinción.⁷⁸

El segundo argumento arranca del principio aristotélico: «Quae eadem generatione per se primo generantur sunt idem inter se»⁷⁹ Suárez da su verdad por supuesta y atiende sólo a la verificación en el caso de la potencia obediencial activa.⁸⁰ La creatura y la potencia obediencial activa «per se primo generantur», es decir, que la creatura, considerada precisamente según la entidad que posee

75 O. c. d.31 s.5 n.8 (*Opera* t.18 p.106). Posteriormente F. Albertini, desviándose de este parecer, sostendrá que la potencia obediencial activa es una propiedad de los seres (F. ALBERTINI, *Corollaria seu Quaestiones theologicae praecipuae in Primam et Tertiam Partem* princ. 2 q.1 dub. 2 [Lugduni 1610] p.184).

76 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.64 (*Opera* t.18 p.132).

77 L. c.

78 O. c. d.31 s.6 n.65 (*Opera* t.18 p.132).

79 L. c.

80 L. c.

en virtud de la creación o de la producción, está sujeta al Creador esencialmente, sin que haya que pensar en otra entidad o en algún modo real que confiera esta subordinación para recibir o para obrar. La sujeción para obrar es precisamente lo que funda el hecho de la potencia obediencial activa. Es, pues, término «per se primo» de la misma acción productora de la creatura y por lo mismo, en virtud del principio aristotélico, idéntica con ésta.

El tercer argumento, más que una demostración es una demostración de los casos más claros. Las potencias anímicas respecto de los actos sobrenaturales. ¿De dónde les viene su capacidad para obrar en este plano superior? «Ex vi suae perfectionis et substantiae erit capax harum perfectionum supernaturalium», aunque con la razón neguemos toda realidad o modo real añadido a la sustancia del alma o de sus potencias.⁸¹

Las razones apuntadas en favor de la indistinción entre potencia obediencial activa y el sujeto, cosa creada, tienen su confirmación en lo que él llama «razón a priori» de esto y que no es definitiva otra cosa que el concepto positivo que él tiene de la realidad de tal potencia.

Procuraremos desarrollar el contenido de este concepto en un examen detenido. La solución a sus múltiples e interesantes problemas nos aclarará positivamente lo que es y lo que no es esto real positivo que entraña la potencia obediencial activa, indistinto de la entidad-sujeto.

2. La potencia obediencial activa y la condición relativa de toda potencia.

En una lógica suareziana, desafortunadamente perdida, distribuía Suárez la realidad en tres categorías, según nos consta por una cita en el *De Anima*. La primera categoría formada por las cosas exclusivamente absolutas; la segunda por las cosas que, siendo «simpliciter» absolutas están ordenadas a otra cosa como a su fin; la tercera por las relaciones.⁸² En el segundo grupo colocaba Suárez las potencias. Algo absoluto que se da al Ser existente para recibir algo o para producir algo. En la activa, ese fin a que esencialmente están ordenadas, es doble: la acción y el objeto, como queda constatado en el párrafo segundo.

81 O. c. d.31 s.6 n.66 (*Opera* t.18 p.132).

82 *De Anima* l.2 c.2 n.7 (*Opera* t.3 p.576).

El texto nos introduce de un modo natural en la primera interrogante concreta que se abre sobre la realidad de la potencia obediencial activa. Del aspecto absoluto no se podía discutir, dada su identificación con las cosas ¿pero incluye además una ordenación, una relación a su acción y a su objeto? El doctor Eximio es explícito y concluyente en la respuesta negativa. La potencia obediencial activa no hay que concebirla como teniendo una propia y transcendental ordenación al acto, porque no es algo que por sí mismo y primordialmente esté destinado a producirlo.⁸³

3. La potencia obediencial activa y el apetito innato.

Otra forma corriente de plantear el mismo problema es refiriéndose al apetito innato. Era natural que así se le plantease a Suárez, porque la denominación de potencia parecía entrañar de suyo ese apetito innato que toda potencia, sea natural o sobrenatural, dice a sus propios actos.

Un texto parece confirmar esta aprensión al asegurar que la criatura por la potencia obediencial activa dicese tener «una cierta propensión universal para todas aquellas cosas que Dios en ella quiera obrar».⁸⁴ Notemos, sin embargo, en este texto algunas atenuantes. No se habla de apetito expresamente sino de «propensión» y no de cualquiera sino de «una determinada propensión». Otra clara atenuante viene dada en la finalidad misma del texto, formulado para explicar una frase agustiniana de sabor voluntarista. Con estas atenuantes, el sentido de la frase, como prueba de un apetito innato en la potencia obediencial activa, queda, cuando más, vago e impreciso; pero nunca expresamente favorable al apetito innato.

Por fortuna, Suárez atacó directamente la cuestión y todo se aclara en favor de una negativa. Es el caso de la visión beatífica respecto de la cual él admite en el entendimiento humano potencia obediencial activa y de ningún modo apetito innato.⁸⁵ Lo aclara poniendo algunos sencillos ejemplos como aquél de la naturaleza humana respecto de la unión hipostática donde no cabe apetito y

83 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.73 (*Opera* t.18 p.136).

84 *In Tertiam Partem* q.44 a.2 n.2 (*Opera* t.19 p.475).

85 *De Beatitudine* d.16 s.1 n.7 (*Opera* t.4 p.152).

sí potencia obediencial.⁸⁶ El ejemplo se refiere a la pasiva en concreto, pero con el fin expreso de concluir en la activa. En definitiva lo que Suárez compara en la potencia no es lo activo o lo pasivo sino la obediencialidad con el apetito innato. Y en este parangonamiento la negación de una identidad es indubitable. Para mayor fundamentación de su tesis, establece una antítesis de conceptos entre ambas realidades para destacar la contradicción. Razona de este modo: *Apetito innato es lo mismo que capacidad natural ¿Por qué, pues, si bajo el concepto de potencia no se llama sino obediencial, respecto de la visión beatífica podemos decir que en ella se funda un apetito natural a esta visión?*⁸⁷

La segunda diferencia es, en realidad, la explicación de esto último. Porque decir que el apetito innato, de coincidir con la potencia obediencial no se saciaría de suyo por depender del concurso indebido de Dios, es dar la razón diferencial entre la tendencia a un término exigido y la tendencia o mejor potencia a un término sobrenatural. Diferencia entre lo natural y lo obediencial, que alcanza su última comprensión, al sentir de Suárez, en la forma de concurso divino que se presta.⁸⁸

Un punto de coincidencia une a entrambas cosas —potencia obediencial y apetito innato— y es quizás lo que haya dado motivo al hecho de confundirlas: el identificarse con el sujeto. Pero esta distinción no borra la distinción antedicha y, desde luego, queda siempre patente cómo para Suárez la potencia obediencial activa ni es ni puede explicarse por un apetito innato.

4. Lo que positivamente es la potencia obediencial activa.

Con lo precedente sólo hemos tocado lo negativo de la potencia, lo que no es. Veamos ahora el lado positivo de la respuesta suareziana, la forma como él concibe de hecho esta realidad.

Innumerables son los textos en que Suárez nos habla de la potencia obediencial activa como de una «vis activa».⁸⁹ Nada tiene de extraño tratándose, como su mismo nombre lo indica, de una

86 *De Beatitudine* d.16 s.1 n.9 (*Opera* t.4 p.153).

87 L. c.

88 Lo veremos al tratar de la elevación de la potencia obediencial activa.

89 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.30 (*Opera* t.18 p.120).

potencia activa. Ni es de extrañar tampoco que esta fuerza activa — punto misterioso de la filosofía — se nos explique, desde sus supuestos metafísicos, como «*id a quo potest fluere aut pendere actio ut actio*». ⁹⁰

Pero ¿cuáles son las características de esta «vis activa» obediencial en contraste con la «vis activa» natural y con la «vis activa» sobrenatural?

La respuesta suareziana se da en los apelativos que en sus obras suelen concretarla. Es «vis inchoata», «incompleta» «imperfecta», «quasi fundamentalis». ⁹¹ La potencia natural y la sobrenatural, cada una en su línea, son potencias a punto de obrar, completas, perfectas; no así la obediencial. El por qué lo alcanzaremos al esclarecer la naturaleza del concurso que se le presta. Por su condición se echa de ver la condición de la potencia obediencial activa a la que completa. Ahora nos referimos más bien a los textos que nos hablan de su peculiar forma de ser.

Ya hemos visto antes cómo esta fuerza activa incompleta que constituye la potencia obediencial activa no es ni envuelve en sí idea de relación transcendental o apetito innato. Por otra parte, su identificación con las cosas le da, según después veremos, un carácter en cierto modo transcendental. Sustancial en las sustancias, accidental en los accidentes, no está ligada a ningún determinado predicamento. ⁹² Resta, pues, examinar eso específico y propio que dice, y qué es esta vis incompleta, de condición tal que, siendo real, parece estar fuera de todo lo relativo y a fortiori de lo absoluto, a tenor de lo dicho.

Justamente en los textos ya citados donde él niega el carácter de ordenación transcendental de la potencia obediencial activa, afirma, en contraposición, su carácter de «*conditio concomitans*». La potencia obediencial activa, esta «vis activa» «*a qua potest pendere actio ut actio*» es, en su concepto formal, una «*conditio concomitans*». El término es típicamente suareziano. Por esto, y porque tocamos en él uno de los puntos graves que tiene planteados la teoría suareziana, conviene examinar detenidamente su alcance. Una explicación elemental de la «condición concomitante» la hace Suárez a base de casos concretos. ⁹³

⁹⁰ L. c.

⁹¹ *De Deo Uno et Trino* l.2 c.21 n.9 (*Opera* t.1 p.126). *De Incarnatione* d.31 s.6 n.45. 84s. (*Opera* t.18 p.125. 140s).

⁹² *De Incarnatione* d.31 s.6 n.102 (*Opera* t.18 p.148).

⁹³ O. c. d.31 s.6 n.67 (*Opera* t.18 p.133).

La materia prima —escribe— ordenada primordialmente a recibir la forma sustancial, concomitantemente es también potencia para recibir la cantidad. La forma sustancial constituída primordialmente y de por sí para dar el ser al compuesto y actuar la materia puede poseer concomitantemente cierta fuerza de obrar por sí misma. La cantidad tiene como finalidad primordial extender formalmente la sustancia, concomitantemente ser la razón receptiva de cualidades corpóreas. Así en los demás ejemplos.⁹⁴

De idéntica forma explica en otro lugar las perfecciones divinas que guardan relación con la criatura: el entendimiento, la voluntad, la potencia. No están de suyo primordialmente ordenadas a lo creado, pero poseen tal eficacia «quasi concomitanter» y excluido cualquier tipo de ordenación.

De la consideración de estos casos se desprende como idea básica para entender el concepto de «condición concomitante» lo siguiente: algo al margen de la constitución absoluta de la cosa según tal especie o tal naturaleza, cualquiera que ella sea. Es decir que para Suárez se precisa distinguir en las cosas dos planos o dos clases de elementos: los que determinan la especie o la naturaleza de la cosa y otros que le corresponden como superpuestos a esta constitución. Tales serían o a ellos pertenecerían las «condiciones concomitantes».

Prosiguiendo en el análisis del mismo concepto podemos añadir nosotros en consonancia con la mentalidad suareziana que tales condiciones o perfecciones concomitantes ni en Dios ni en la criatura pueden entenderse en orden al sujeto que las posee. No tienen en las cosas un sentido absoluto, no descansan en ellas. Su función propia es orientar las cosas hacia otros objetos, una función relativa. Lo podemos comprobar a posteriori en todos los ejemplos suarecianos aducidos antes y a priori se podía intentar un argumento que lo justificase, pero no nos interesa de momento. Anotemos solamente que así sucede de hecho en el caso de la potencia obediencial activa.

Pero esto nos crea un nuevo problema. Porque al explicar el matiz relativo de la potencia obediencial activa hemos rechazado todo lo que pueda significar verdadera y estricta relación. ¿Cómo

94 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.67 (*Opera* t.18 p.133).

explicar, pues, este sentido relativo sin contradecirnos? ¿Qué categoría óntica entraña este carácter absoluto-relativo y por tanto puede encajar esta condición concomitante que es la potencia obediencial activa? Y Suárez una vez más recurre a la connotación como a último reducto.⁹⁵ Ella por esa esencia absoluta matizada de relación es la que podía iluminar un poco más el alcance ontológico de la idea de potencia obediencial activa. No era la primera vez que Suárez rechazando sucesivamente distintas formas de ser para explicar una realidad echaba mano en última instancia de la connotación. Así por ejemplo, en el estudio metafísico de la verdad lógica que se desarrolla según el siguiente proceso: La verdad lógica es algo real; no es algo real absoluto, no es algo real relativo, no es relación de razón. Luego es una connotación. En la connotación como en la relación podemos decir que hay una cierta respiciencia. Pero mientras en la connotación se da la respiciencia pura, en la relación se da la respiciencia con ordenación.

La equivalencia de los términos condición concomitante-connotación es frecuente en Suárez. Las usa indistintamente al explicar las perfecciones de Dios que se refieren a la criatura, las propiedades del ser y otras cuestiones similares. Y según este módulo hemos de entender también la potencia obediencial activa.

Faltaba para dar el último paso en la determinación ontológica de la potencia obediencial activa designar los términos connotados. Evidentemente siendo potencia activa el primer término connotado eran los efectos por ella producibles: el objeto que hemos estudiado antes. Y por ser potencia incoada, imperfecta, tenía que apuntar además a la omnipotencia divina, a ese concurso indebido que era el que únicamente podía empujarla hasta el acto. En la confluencia de los dos términos estaba la obediencialidad. Entendiendo que la potencia obediencial activa comprende el ser absoluto de la cosa creada más la connotación, aunque en su formalidad añada solamente esto último.

El examen de las posturas tomistas que admiten la potencia obediencial pasiva como real y como pura potencia lógica a lo Zumel, nos llevaría inevitablemente a la misma conclusión. Una cosa que realmente sea potencia no se puede explicar en último término si no es recurriendo a una cierta respiciencia del acto.⁹⁶

95 Por la connotación explica Suárez la potencia eficiente de Dios *ad extra*, la naturaleza formal de la verdad y bondad ontológica, y la esencia de la verdad lógica.

96 P. DEZZA, *Metaphysica Generalis* (Romae 1948) p.114.

Respiciencia que en el caso concreto no se podría traducir por ningún tipo de relación u ordenación estricta.

Síntesis.

- 1) La potencia obediencial activa, entitativamente considerada, es algo real.
- 2) No se distingue ex natura rei de su propio sujeto.
- 3) La potencia obediencial activa no implica relación transcendental a su acto.
- 4) No se identifica con el apetito innato.
- 5) En su potencialidad sólo es «vis inchoata», «incompleta», «imperfecta», «quasi fundamentalis».
- 6) Onticamente es una «conditio concomitans» que comprende la cosa creada en cuanto que connota de una parte la omnipotencia divina, de otra el efecto sobrenatural.
- 7) Formalmente es esa «connotación».

V. Otras circunstancias de la potencia obediencial activa

Sumario.—1. Instrumentalidad.—2. Obediencialidad.—3. Transcendencia.
4. Unicidad en cada criatura.—5. Univocidad en el concepto de potencia obediencial activa.—Síntesis.

De propósito convenimos en llamar «circunstancias» a estos otros elementos característicos de la potencia, porque los hasta ahora vistos —objeto, acción, entidad— bien pueden llamarse el núcleo. Los que ahora vamos a estudiar, secundarios o derivados, si se quiere, forman el último acabamiento y estructuración de la potencia, prestándole su neta fisonomía suareziana. Son cuatro predicados principales que designamos con los nombres de «instrumentalidad», «obediencialidad», «transcendencia» y «unicidad» en cada criatura. Pertenecen al orden ontológico. A ellos añadiremos

un quinto predicado, más bien de orden lógico, referente al «carácter unívoco» de su concepto.

1. Instrumentalidad.

Este predicado se lo adjudica Suárez a la potencia obediencial activa como tal, es decir, tanto a la que produce acciones sobrenaturales transeuntes,⁹⁷ como a la que produce acciones sobrenaturales inmanentes.⁹⁸ Pero la censura en uno y otro caso es diversa. De las transeuntes dice «certum est», de las inmanentes «videtur». En estas últimas la labor es más bien negativa, de solución de dificultades, porque las razones positivas en una y otra potencia son la misma: dar la noción de causa instrumental y aplicarla al caso presente.

Algunas condiciones de la causa instrumental quedan consignadas en el tratado *De Incarnatione*.⁹⁹ y para un estudio más amplio remite a las *Disputationes Metaphysicae*: «ut latius in Disputationibus metaphysicis tractamus».¹⁰⁰ He aquí en síntesis su pensamiento.

De la razón de instrumento hay que excluir primeramente el que proceda entitativamente de la causa principal. Esto que se puede dar accidentalmente en algunos, falta evidentemente en otros.¹⁰¹ No es necesario tampoco en el concepto de instrumento que en sí reciba algún movimiento o influjo del agente principal, distinto de su ser y previo a la acción, de forma que por él obre o sea aplicado para obrar.¹⁰² En estas palabras apuntaba a la teoría tomista del instrumento y las hemos transcrito textualmente, porque al emitir Suárez su juicio sobre ellas establece el punto de arranque de algunas de sus concepciones personales. Concede que ese movimiento previo se pueda dar en determinados instrumentos. No se da de hecho en algunos naturales y mucho menos lo exigen intrínsecamente los sobrenaturales. Pero sobre esto volveremos más despacio, al hablar del concurso.

97 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.86 (*Opera* t.18 p.142).

98 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.89 (*Opera* t.18 p.143). Contra esta apreciación suareciana sostendrá F. Albertini que no siempre la potencia obediencial activa obra instrumentalmente (Cf. F. ALBERTINI, *Corollaria seu Quaestiones theologicae praecipuae in Primam et Tertiam partem princ.* 2 q.6 n.6 [Lugduni 1610] p.207).

99 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.89 (*Opera* t.18 p.143).

100 L. c.

101 O. c. d.31 s.6 n.86 (*Opera* t.18 p.142).

102 O. c. d.31 s.6 n.87. (*Opera* t.18 p.142).

En las *Disputationes Metaphysicae* analiza minuciosamente otra serie de fórmulas distintas para explicar el concepto de instrumento. El por su parte hace consistir su razón diferencial no en algo previo que reciba la causa ni en la producción de algo que previamente disponga al efecto de la causa principal, sino en la producción del efecto superior mismo.¹⁰³ Razón diferencial es, pues, el desequilibrio de perfección entre causa y efecto, y nada más que esto.

Ahora la aplicación y las consecuencias en la potencia obediencial activa, tal y como queda definida, no es difícil. Su objeto lo constituyan las obras sobrenaturales, su entidad el ser creado por muy imperfecto que sea. No se podía dar más desequilibrio y por tanto el carácter instrumental quedaba patente. Hasta tal punto que probablemente sea la potencia obediencial activa la única virtud instrumental que, como tal, en sentido riguroso, reconoce la metafísica suareziana.¹⁰⁴ El agente principal, dada la calidad de efecto y causa, era por necesidad Dios.¹⁰⁵

2. Obediencialidad

El esquema de potencias activas que tenían los escolásticos parecía oponerse a este nuevo género de potencia. En el primer plano de la distinción en potencias naturales y potencias sobrenaturales la potencia suareziana no se puede incluir ni en un miembro ni en otro. En las sobrenaturales por su identificación con la entidad natural; en las naturales por razón de su efecto sobrenatural.¹⁰⁶

Ante la dificultad de catalogación, Suárez comienza por retorcer el argumento y establece este principio que, en la solución de dificultades, le ha de prestar muy buenos servicios: «Quod de passiva dictum fuerit dici etiam poterit de activa».¹⁰⁷ Con este supuesto propone especificándolas las razones que mueven a catalogarlas -potencia activa y pasiva- en uno u otro miembro según las diversas

¹⁰³ *Disputationes Metaphysicae* d.17 s 2 n.17 (*Opera* t.25 p.590). De *Incarnatione* d.31 s.6 n.87 (*Opera* t.18 p.142).

¹⁰⁴ Nos remitimos para un estudio más amplio de este punto al *Estudio Crítico* de nuestra tesis.

¹⁰⁵ En su propio lugar examinaremos las dificultades que plantean contra esta conclusión los llamados instrumentos vitales.

¹⁰⁶ De *Incarnatione* d.31 s.6 n.62 (*Opera* t.18 p.131).

¹⁰⁷ O. c. d.31 s.6 n.61 (*Opera* t.18 p.131).

sentencia». El se pronuncia definitivamente por el modo de hablar de Santo Tomás que no las pone ni en uno ni en otro, sino en un tercero que ya para su tiempo se llamaba «obediencial». Esta forma de hablar le parece a Suárez más sana y más verdadera.¹⁰⁸

La cuestión no era pura cuestión de nombre. En el fondo latía la cuestión de hecho, enclavada en distintas posturas metafísicas.

Una idea clave y punto de partida en su postura lo constituye la afirmación de que la potencia obediencial activa no se distingue «ex natura rei» del sujeto en que radica.¹⁰⁹ De él deduce, como primera y fundamentalísima consecuencia, la imposibilidad de interpretarla como potencia sobrenatural. Dos formas de sobrenaturalidad distingue a este propósito: sobrenaturalidad de potencia que afecte a todo el sujeto y sobrenaturalidad como si la potencia fuese un grado inadecuadamente distinto del sujeto, al modo como la vida intelectual no supone una distinción total con la sensitiva, sino un grado superior en la misma alma. En cualquiera de las hipótesis rechaza Suárez, con abundancia de argumentos, la sobrenaturalidad.

La verdad es que, supuesto el principio de la identificación, la cosa no ofrecía dificultad. Y sin embargo Suárez le dedica cinco amplísimos números de la s. VI. ¿Qué ocurría aquí? La explicación de todo la tenemos en las palabras que sirven de fondo a todo el discurso: «quia alias sequitur ordinem gratiae habere quandam intrinsecam connexionem cum ordine naturae».¹¹⁰ Ha caído en la cuenta de que por este lado había de venir la acusación tópico de semipelagianismo y quiere apuntalar bien su postura.

Tampoco se podía llamar esta potencia natural a secas, como pretendían los escotistas y en otra línea el mismo Vázquez.¹¹¹

En la teología escotista no se negaba rotundamente la eficiencia de la criatura en el orden sobrenatural. Se admitía el influjo de las potencias en los actos vitales sobrenaturales, pero a condición de entender este influjo como principal y como natural. De nuevo los sistemas metafísicos hacían acto de presencia en las doctrinas teológicas. En escotista influjo inmediato es sinónimo de influjo

108 O. c. d.31 s.6 n.63 (*Opera* t.18 p.132).

109 O. c. d.31 s.6 n.64-68 (*Opera* t.18 p.132s).

110 O. c. d.31 s.6 n.72 (*Opera* t.18 p.135).

111 O. c. d. 31 s.6 n.74 (*Opera* t.18 p.136).

principal, porque el instrumento sólo causa una «dispositio praevia». Y aquí no se podía negar el influjo inmediato de las potencias so pena de dejar inexplicada la vitalidad.

Lo de «natural» era consecuencia lógica de la teoría sobre los grados metafísicos. Aplicaban en ellos la distinción formal, estableciendo una disociación algo más que conceptual en la cosa donde se verifica. En el caso que nos ocupa de los actos vitales sobrenaturales también se verificaba esta disociación ultraconceptual entre lo natural— género—, verbigracia, conocimiento— y lo sobrenatural— diferencia específica— visión intuitiva de Dios. Es el ejemplo que maneja Suárez.

Ya desde la disociación en el objeto no era difícil pasar a una disociación en las potencias, distinguiendo una causa natural que responde a lo natural del objeto.¹¹² Desde esta exégesis metafísica llevaba razón Suárez, cuando afirmaba que, aunque el llamar natural u obediencial a esta potencia parezca una cuestión de nombre y de forma de hablar, en el sentido de los adversarios se debatía una cuestión de realidad.¹¹³

La postura de Suárez también se define por sus ideas metafísicas. Los grados metafísicos sólo se distinguen de razón. Lo natural y lo sobrenatural son dos conceptos a los que responden en el acto una misma realidad física. Y en ella lo sobrenatural trasciende totalmente lo natural. Y como la eficiencia se realiza en orden físico, la eficiencia de un acto sobrenatural es eficiencia de lo sobrenatural de un acto. Sencillamente se acusa a la tesis opuesta de ultrarealismo. En consecuencia, si bien en un sentido impropio esta potencia se puede llamar natural, simplemente y en sentido riguroso esta denominación es falsa. Aquí Suárez se sitúa más bien a la defensiva, resolviendo las razones que apoyan la naturalidad.¹¹⁴

Descartadas las hipótesis que ante el dilema natural— sobrenatural se sitúan en uno de los dos polos, Suárez acepta una solución media. Se ha de llamar obediencial siguiendo al apelativo que en el tomismo y aun antes del tomismo se daba a su análoga la pasiva.¹¹⁵

112 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.74 (*Opera* t.18 p.136).

113 L. c.

114 L. c.

15 L. B. GILLON, *Aux origines de la «Puissance Obédientielle»*: *Rev Thom* 47 (1947) 304-310.

La obediencialidad esta comportaba una respuesta con distinguo. Distingue Suárez dos cosas: La «res» de la potencia y el «usus» el «munus» de la potencia, el «modus operandi». En cuanto cosa, la potencia es tal cual es la entidad a quien conviene. En cuanto al uso no se puede llamar propiamente natural, porque no obra según la conmesuración o el destino o especificación de su entidad, ni con el concurso o auxilio debido, ni en orden a un efecto o acción proporcionado a su naturaleza. Todas estas condiciones la colocan, por decirlo así, en un grado medio entre lo natural y lo sobrenatural.¹¹⁶ Otra fórmula de expresar lo mismo reza así: la potencia elevada es potencia natural, pero al obrar por elevación no obra como potencia natural.¹¹⁷ El llamarla obediencial se debe a que el antiguo nombre expresaba con claridad el modo propio de obrar, es decir «ex imperio creatoris». Al imperio corresponde la obediencia.

Esto de la «obediencia», como lo de «ser elevada», supuso un peligro de tergiversación o motivos de tropiezo para los teólogos y filósofos poco avisados, que se dejan engañar por la apariencia de las palabras.¹¹⁸ A veces, interpretando en sentido propio lo que sólo es una metáfora, a veces deduciendo de la forma pasiva de las palabras una potencia realmente pasiva.¹¹⁹ En orden a evitar el equívoco Suárez da una explicación de la palabra obediencial.

La voz obediencial envuelve algo de metáfora aplicada a las cosas inanimadas. Lo inanimado indudablemente no puede obedecer, de tal forma que primero perciba el mandato y después lo ejecute. Sólo obedece metafóricamente en cuanto que «ad nutum divinae voluntatis» recibe u obra lo que Dios quiere. De aquí se concluye que, aunque se diga que la criatura obedece a Dios o está subordinada a El en el obrar o es dirigida por El y otras cosas semejantes, que se expresan pasivamente, sin embargo con estas palabras no se designa una «pasión», consecuentemente una potencia pasiva de la criatura, sino sólo la dependencia que tiene respecto de Dios en el obrar o la concomitancia necesaria y una cierta subordinación entre su acción y la voluntad divina. Así, aunque la potencia se llame obediencial, como por metáfora y por denominación extrínseca, debajo de la expresión se esconde un verda-

116 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.83 (*Opera* t.18 p.139).

117 *O. c.* d.31 s.6 n.78 (*Opera* t.18 p.138).

118 *O. c.* d.31 s.6 n.32 (*Opera* t.18 p.121).

119 *O. c.* d.31 s.6 n.51 (*Opera* t.18 p.127).

dero principio de obrar o recibir.¹²⁰ Lo que Suárez quiere hacer ver es que, cualquiera que sea la significación del nombre obediencial materialmente considerado, la realidad que responde a este predicado no es incompatible con la realidad que responde al predicado activo.

3. Transcendencia.

Hemos insinuado ya en los párrafos que preceden el carácter transcendental de esta potencia. Que por incluirse en todas las cosas está por encima de cualquier predicamento o categoría del ser. Examinamos ahora más detenidamente este carácter, haciendo una exploración gradual del campo donde se ejerce esta transcendencia.

1. De él hay que excluir evidentemente a Dios en Quien no cabe el absurdo de ser instrumento de sí mismo. Con todo, las relaciones divinas ofrecieron ya desde el principio alguna dificultad en la teoría y a ellas recurrieron muchas veces los adversarios, proponiendo como una de sus lógicas consecuencias la posibilidad de una obediencialidad en las relaciones divinas. Suárez lo niega rotundamente porque la obediencialidad comporta una imperfección de subordinación que en modo alguno puede convenir a las relaciones increadas.¹²¹

2. Excluido Dios del campo de los sujetos donde radica esta potencia pasamos a investigar la amplitud de su transcendencia en las cosas creadas.

Suárez hace mención de una teoría que la limitaba a las cosas naturalmente activas y sólo respecto de aquellos efectos sobrenaturales que coincidieran con sus respectivos efectos naturales en alguna razón genérica. Conveniencia que sería la razón de elevabilidad y en virtud de la cual esta potencia se diría propiamente natural o innata.¹²²

Contra esta coartación de la potencia Suárez sostiene que tan inepta es la potencia para aquellas cosas que están fuera de su fuerza activa como si en absoluto no fuese potencia ni tuviese actividad.¹²³

120 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.51 (*Opera* t.18 p.127).

121 *O. c. d.31 s.6 n.111* (*Opera* t.18 p.152). *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 (*Opera* t.20 p.147).

122 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.74 (*Opera* t.18 p.136).

123 *O. c. d.31 s.6 n.77* (*Opera* t.18 p.137).

3. Otro límite rechazado por Suárez es el que viene dado por la imperfección óptica de algunos seres creados. No es obstáculo esta imperfección —dice— para que en su ser radique la potencia y esto es lo que trae como razón para probar que los sacramentos, incluso aquéllos más imperfectos que consisten en un movimiento o en el sonido, puedan producir físicamente la gracia santificante, con tal de que posean algo de entidad. Y la razón estriba, en último término, en que las cosas, cuando obran por la potencia obediencial, obran no de acuerdo con su perfección natural sino de acuerdo con el infinito poder divino.¹²⁴

Las bases positivas de este aserto las estudiaremos después. Ellas prueban —dice— en general de todos los seres creados y en orden a todos los efectos en los cuales no se encuentre una especial repugnancia.¹²⁵

Descartadas estas limitaciones, la potencia obediencial activa aparece efectivamente con una transcendencia absoluta respecto del ser creado. Es una prerrogativa inherente y consustancial al ser creado y que se extiende tanto como él¹²⁶

4. Unicidad en cada criatura.

Ahora en cada ser creado se podía preguntar con fundamento sobre la unicidad o multiplicidad de potencias obedienciales en cada uno de los seres.

La infinitud y diversidad de objetos realizables obediencialmente por cada cosa parecía suponer en ella un número infinito correspondiente de potencias distintas. De hecho Suárez lo niega de acuerdo con su doctrina de la indistinción entre potencias y cosas. Las potencias identificadas con la cosa han de estar identificadas entre sí según las exigencias del principio de identidad comparada. Se da, por tanto, una única realidad, bien que expresada con conceptos inadecuados. Así en la palabra humana se da una sóla potencia real obediencial para justificar, para transustanciar, para crear. Fenómeno, por lo demás, no del todo extraño en el orden natural, donde, v. g., el calor es una virtualidad principal para

124 *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 (*Opera* t.20 p.147).

125 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.77 (*Opera* t.18 p. 137).

126 *De mysteriis Vitae Christi* d.30 s.3 (*Opera* t.19 p.475).

producir calor, instrumental para producir sustancia, y, unido con la forma de fuego, instrumental también para producir fuego. Siendo ésta una sola virtualidad, reviste estas formalidades sólo lógicamente distintas, porque no añaden un nuevo modo o una nueva entidad, sino que la misma entidad calor por su esencia tiene toda esa fuerza, la cual nosotros apreciamos como dividida en orden a los distintos efectos. Con más razón en la obediencialidad, que tiene su razón de ser completa en algo común a todas las cosas: la subordinación al imperio del Creador.¹²⁷

5. Univocidad en el concepto de potencia obediencial activa.

Por paradoja ni la trascendentalidad de la potencia obediencial activa, ni la casi infinita variedad de efectos que puede producir desde cada uno de los sujetos donde radica, da lugar, como se creería lógico, a un concepto equívoco o análogo de potencia obediencial. Comparando, v. g.: dos entendimientos distintos en perfección respecto de la visión beatífica, nos dice Suárez que en razón de potencia obediencial son idénticos.¹²⁸ Aunque el caso es particular la raíz del fenómeno tiene valor universal. Porque la raíz no es otra que ese carácter de «incompletez», «incoación», «imperfección», que distingue, según vimos, esta potencia y que hace que se mida no por la diversidad de sujetos en que se asienta, sino por la virtualidad de Dios, que concurre, una para todos. Es decir, que la diversidad de perfecciones en las criaturas no las afecta en cuanto causas obedienciales sino en cuanto cosas. Esto hace posible una identidad conceptual de todas las cosas creadas en razón de potencias obedienciales, basada en la razón unívoca de ser creadas y de estar por lo mismo sometidas al Creador.

Omitimos otros varios caracteres como la corporeidad o espiritualidad, sustancialidad o accidentalidad etc., que están definidas sin dificultad por el carácter transcendental y por la indistinción potencia-sujeto que hace en cada caso posible decir el carácter con-

¹²⁷ *De Incarnatione* d.31 s.6 n.100s. (*Opera* t.18 p.148).

¹²⁸ *De Deo Uno et Trino* l.2 c.21 n.8 (*Opera* t.1 p.125) Esto de la univocidad era uno de los motivos de escándalo para los Salmanticenses (*Tractatus de Paenitentia* d.6 dub.1 § 3 n.33: *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus* [Bruxellis-Genevae, 1870-1883] t.19 p.687h).

creto que reviste. Decía Suárez: «supponendo autem esse rem distinctam facillime quaestiones illae expediuntur». ¹²⁹

Síntesis.

- 1) La potencia obediencial activa actúa siempre instrumentalmente por ser en orden a efectos superiores.
- 2) La potencia obediencial activa ni es natural ni sobrenatural sino obediencial, es decir, natural en la entidad, sobrenatural en el uso.
- 3) Transciende todos los seres creados sin limitaciones.
- 4) En cada ser creado es única, aunque sea infinita la variedad de efectos que pueda producir.
- 5) Es unívoca sin que cuente para nada la variedad entitativa de los sujetos donde radica.

VI. Elevación de la potencia obediencial activa

Sumario.—1. Lo que exige en el concurso por ser potencia activa.—2. Lo que exige en la elevación por ser instrumental.—3. Lo que exige en la elevación por ser obediencial.—Síntesis.

Quedan examinadas en los párrafos que preceden las tres piezas básicas en la potencia obediencial activa. Un estudio desde el ángulo de la criatura. Pero esta potencia se nos ofrece además desde otro ángulo, desde el ángulo de la causa principal que es Dios. Al emprender el estudio de la elevación tocamos este otro aspecto.

Por la elevación es como pasa esta potencia de su estado de potencia, o más suarezianamente, acto virtual, al estado de acto formal. Se desarrolla la potencia. Otro nuevo matiz del presente estudio. Porque en los párrafos anteriores tomábamos en consideración

la potencia en su momento estático, analizando los elementos por separado; pero en éste la tomamos bajo el punto de vista del dinamismo debido a su carácter de potencia activa. La elevación, pues, nos descubre lo divino y lo dinámico de la potencia, dos facetas muy importantes.

La elevación viene postulada por la naturaleza misma de la potencia, por el bajo nivel que la separa de su efecto. Aquí nos referimos sólo al modo de esa elevación.

Suárez, al intentar un estudio de lo que específicamente le conviene, nos remite a un estadio anterior,¹³⁰ el estadio del instrumento como tal, cuya concepción trasciende al campo de los instrumentos divinos. A su vez esta concepción del instrumento como tal se superpone a la concepción del instrumento como causa creada, como ente participado.

En consecuencia, la comprensión armónica y total de pensamiento suareziano sobre la elevación exige desarrollar gradualmente estos tres puntos:

- 1) Teoría sobre el concurso general de Dios con las cosas creadas.
- 2) Teoría sobre elevación de instrumentos en general.
- 3) Teoría sobre lo específico de la elevación en los instrumentos divinos.

Tres puntos que responden a las tres formalidades que se entrecruzan en la potencia, a saber: ser causa, ser instrumental, ser obediencial.

1. Lo que exige en el concurso por ser potencia activa.

Tres son las conclusiones principales que formula Suárez en torno al concurso.

La primera se refiere al hecho del concurso en que moralmente todos los escolásticos, al tiempo de Suárez, estaban concordes. Y tan seguro le parece este hecho a Suárez que el negarlo lo juzga «erroneum in fide».¹³¹ Hoy, después de las investigaciones del P. Stufler, del P. Iglesias, la censura nos parece demasiado severa.

La segunda conclusión descubre la esencia de este concurso

¹³⁰ *De Incarnatione* d.13 s.6 n.87 (*Opera* t.18 p.142).

¹³¹ *Disputationes Metaphysicae* d.22 s.1 n.6 (*Opera* t.25 p.803).

en su modalidad molinístico-suareziana. Distingue en él lo interno y lo «ad extra». En este segundo aspecto «ad extra» el concurso es «per modum actionis» o, al menos «per modum cuiusdam fieri immediate manantis a Deo».¹³² La acción y el efecto en su totalidad proceden de Dios y de la criatura. Decimos la acción y no las acciones porque en realidad no se distingue una de otra. Este es el concurso simultáneo.

Fuera de esto —dice en la tercera conclusión— el concurso divino no infiere «ex intrinseca necessitate» algo, prestado de nuevo a la causa segunda, que sea principio de su acción o una condición necesaria para ella. La conclusión apunta directamente a la premoción tomista.¹³³

2 Lo que exige en la elevación por ser potencia instrumental.

No es lo mismo el concurso que presta la Causa Primera a la causa segunda, que el que presta la causa principal a la instrumental. Aquél será en virtud de la razón general de «ser participado», éste por la especial desproporción con el efecto.¹³⁴ Ya hemos visto que la condición de «ser participado» no exige de Dios más que el concurso «per modum actionis». Y ahora el carácter instrumental de la potencia obediencial nos induce a investigar qué clase de concurso exige esta desproporción. Toda la cuestión gira alrededor de si el instrumento, además del influjo de la causa principal «per modum actionis», precisa la producción de algo previo «per modum actus primi». Y esto merced a una necesidad intrínseca de su esencia.

La respuesta suareciana es que este algo previo ni basta ni se requiere. No basta en la hipótesis de los instrumentos que no tocan inmediatamente el efecto principal y en la hipótesis de que este efecto no sea superior a su causa. Ni se requiere por cuanto se dan instrumentos sin concurso previo.¹³⁵

132 L. MAHIEU no parece haber entendido del todo este punto, cuando escribe: «...le concours divin très spécial dont il parle ne peut être appelé surnaturel puisqu' il se borne à rendre possible un acte posé par la nature humaine seule...» (L. MAHIEU, *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu' elle a avec sa théologie* p.2 c.7 § 6 [Paris 1921] p.417s).

133 *Disputationes Metaphysicae* d.22 s.2 n.15 (*Opera* t 25 p.806).

134 O. c. d.17 s.2 n.18 (*Opera* t.25 p.591).

135 O. c. d.17 s.2 n.12 (*Opera* t.25 p.588).

Con frecuencia los manuales, haciendo de la cuestión de hecho una cuestión de derecho y de este elemento puramente genérico —el instrumento no se eleva por algo previo— un elemento específico, han afirmado que, según Suárez, esto se da de hecho en todos y cada uno de los casos. Nada más fuera de la realidad. Suárez ni afirma ni niega la producción de algo previo. Depende ello de la clase de instrumento. «In variis instrumentis vario modo reperiri potest». ¹³⁶ Así se explica que la crítica antitomista a través de sus escritos se pueda reducir a esta sola idea: que extienden a todos los instrumentos lo que sólo es verdadero en los instrumentos de arte. ¹³⁷ En consonancia con la censura suena el balance final con que cierra su estudio sobre la diferencia entre causa principal e instrumental. «Muchas de las cosas que en ellas —las otras formas de explicarlas— se dicen, excepto la tercera manera (la escotista) se reducen a un sentido congruo».

Esta interpretación y aceptación de la congruencia de las demás teorías con su modo de pensar está plenamente confirmada en las tres clases de virtualidad que señala para los instrumentos: «sive illa virtus sit innata sive superaddita rei et sive sit permanens et durabilis cessante actione sive sit fluens (ut aiunt) et in motu consistens». ¹³⁸ Admite la posibilidad y aun el hecho de una virtualidad sobreañadida.

Todavía hay un texto en el que explícitamente se proponen tres modos de elevación que responden a las clases de virtualidades señaladas. Lo transcribimos íntegramente, puesto que nos resume muy bien todo lo que vamos diciendo de las formas de elevación. «A veces se da una elevación para obrar algo que supera las fuerzas de la cosa que se eleva —causa instrumental— lo cual puede suceder de una de estas tres maneras: Primero, cuando se le añade toda la fuerza de obrar a algo que no tiene ninguna fuerza para producir tal acción y entonces necesariamente debe hacerse la elevación por una forma intrínseca... El segundo modo de elevación para obrar es cuando a la cosa no se le añade toda la fuerza sino que solamente se suple lo que faltaba por una virtualidad intrínseca sobreañadida, y así en esta forma se elevan las potencias de nuestra alma, entendimiento y voluntad, para producir actos

¹³⁶ *Disputationes Metaphysicae* d.17 s.2 n.14 (*Opera* t.25 p.589).

¹³⁷ L. c.

¹³⁸ O. c. d.17 s.2 n.19 (*Opera* t.25 p.591).

sobrenaturales... El tercer modo de elevación para obrar puede ser por la conjunción de una causa extrínseca que completa la fuerza de producir algo para cuya eficiencia lo que se eleva era de por sí insuficiente e improporcionado.¹³⁹

El tercer modo de elevación corresponde a la «virtus innata»; los dos primeros a la «superaddita» con sus correspondientes divisiones.

Las tres clases de elevación se proponen en el texto no sólo como posibles sino como realizadas de hecho en los ejemplos que él mismo aduce en confirmación.

Distinguiendo, pues, la cuestión de hecho y la cuestión de derecho todo está claro. De derecho no se exige para la elevación la recepción de algo previo aunque de hecho se dé en algunos casos.

3. Lo que exige en la elevación por ser potencia obdiential

Lo dicho acerca del instrumento en general tiene su vigencia en el instrumento divino que actúa por la potencia obdiential activa. Fuera del influjo de Dios «per modum actionis» no hay que pensar en otro influjo «per modum actus primi».¹⁴⁰ Nos referimos otra vez a la cuestión de derecho. De hecho se puede dar por otros motivos que el ser instrumento divino. La respuesta a la forma como Dios eleva de hecho cada uno de los instrumentos divinos hay que darla en cada caso concreto. Naturalmente nosotros no nos podemos detener en esto. Lo que sí merece atención especial es la modalidad que presenta el concurso divino en la potencia obdiential. Dentro del cuadro de los instrumentos, los divinos tienen fisonomía propia, debida precisamente al concurso que le presta la causa principal.

Compara el Doctor Eximio de intento el concurso que presta la causa principal —aun en el caso de que esa causa principal fuese Dios— a los instrumentos naturales o artificiales y el concurso con que Dios eleva la potencia obdiential activa. El resultado de la comparación lo sintetiza en el hecho de que la razón de instrumento divino milagroso tiene sobre los otros instrumentos el obrar no por una proporción natural sino obdiential, es decir, de no repugnancia con el objeto. A esto se debe el que obre por un concur-

¹³⁹ De Incarnatione d.31 s.6 n.31 (Opera t.18 p.120).

¹⁴⁰ L. c.

so que en modo alguno le es debido a su naturaleza, un concurso de orden superior. De donde se concluye además que la acción no hay que medirla por la perfección natural del instrumento sino por la virtud y el infujo del agente principal.¹⁴¹ Dos notas señalan en este párrafo lo específico de este concurso: «nullo modo debitus», «superioris ordinis». Las dos expresan, una en forma negativa y otra en forma positiva, la sobrenaturalidad.

La naturaleza de este concurso ilumina extraordinariamente el verdadero alcance de esta potencia en cuanto activa y disipa los fantasmas de semipelagianismo. Existe en verdad un poder real en la criatura, un poder en virtud del cual el efecto sobrenatural depende realmente de ella, poder ciertamente innato pero solamente remoto. Aunque la fuerza, la virtualidad está en ella misma, ni el modo de obrar ni el concurso están en sus manos. Son sobrenaturales. Por tanto no se puede hablar de un poder absoluto de la criatura en orden al mundo sobrenatural, sino de un poder en razón del concurso de Dios. Sólo cuando este concurso se aplica o cuando lo tiene dispuesto se puede decir sin distinguos que la criatura puede.¹⁴²

Síntesis.

1) Ni por ser simplemente activa, ni por ser instrumental, ni por ser obediencial exige esencialmente esta potencia para ser elevada la recepción de algo previo «per modum actus primi».

2) Tampoco lo excluye, pero, si se da, esto acontece por razones ajenas a la naturaleza de la potencia y a la naturaleza de la elevación que necesita para poder actuar.

3) El concurso prestado por Dios a la potencia obediencial activa es de orden superior y en modo alguno le es debido; por donde la criatura en sí misma considerada no tiene un poder absoluto en el orden sobrenatural.

141 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.87 (*Opera* t.18 p.142). Cf. *De Sacramentis* d.9 s.1 n.21 (*Opera* t.20 p.147). *De Deo Uno et Trino* l.2 c.21 n.12 (*Opera* t.1 p.127).

142 *De Incarnatione* d.31 s.6 n.9 (*Opera* t.18 p.110).

VII. Recapitulación

La incapacidad humana de ver lo complejo de un golpe de vista obliga al análisis. El análisis que llevamos realizado de la potencia obediencial activa nos ha puesto delante en su verdad absoluta pero de una manera desconectada sus distintas partes. Y es posible que la desmembración haya acabado en el plano lógico con la unidad de la potencia y por tanto con su ser mismo y a la altura que nos encontramos la potencia obediencial activa nos dé la impresión de un organismo descuartizado.

Brevemente en una rápida síntesis quisiéramos atender en este párrafo a la coherencia vital y a la conexión estructurada de esos miembros. Después del conocimiento analítico, la reducción a la síntesis no nos será difícil

Dios, autor del orden natural, crea las cosas y en consonancia con el ser de cada una las dota con un especial modo de operar. Un dinamismo que se despliega normalmente con el concurso de Dios prestado a medida de sus exigencias.

Pero este dinamismo con el círculo de efectos correspondientes, todo lo amplio que se quiera, no agota las posibilidades de la criatura. Fuera de él existe el mundo de los infinitos efectos que Dios puede operar por la criatura, al margen de sus exigencias, el mundo de los efectos sobrenaturales. En función de ellos y en función complementaria de la omnipotencia de Dios, a quien la criatura estaba subordinada, le nacía el rango de la obediencialidad. Se requerían las dos condiciones. Sin la posibilidad del mundo sobrenatural le faltaba «a qué obedecer». Encerrada en los límites de su naturaleza, su funcionamiento respondería sólo a las perfecciones naturales internas sin apertura al mundo de lo que obedeciendo al impulso extrínseco de Dios podía realizar. Y sin la subordinación a Dios, nacida en el hecho de la creación, faltaría a quién obedecer. ¿Quién iba a salvar aquel desnivel que separa la imperfección de su naturaleza de los efectos sobrenaturales?

En la confluencia de las dos condiciones se encontraba la obediencialidad, el poder obediencial. Una prerrogativa real y positiva como que en ella y por ella tenía la criatura un influjo físico y ver-

dadero en el efecto sobrenatural. Pero no una entidad distinta de la realidad misma de la criatura. Ya en el primer momento ontológico de su existencia y en la desnudez de su ser desprovisto de cualquier otra cosa que no sea ella misma, sale de las manos de Dios siendo potencia obediencial activa. Para eso bastaba la coexistencia de estos dos hechos: posibilidad del orden sobrenatural, subordinación a la omnipotencia divina. Algo así como un punto que pasase de su realidad de punto sin más a la realidad de punto con definición en el espacio sólo porque se incluye entre dos coordenadas. Las coordenadas en función de las cuales cobraba la criatura su realidad obediencial ya hemos dicho cuáles son.

Esto era en sí misma y en su génesis la potencia obediencial activa. Por ella todas las criaturas, absolutamente todas, estaban proyectadas hacia aquellos efectos que en sí o en su modo de proceder no ofrecen especial repugnancia. Campo infinito el de su hacer posible, desconocido por ellas mismas porque ningún entendimiento creado desde su capacidad natural puede descubrir esta maravillosa potencia que se esconde en el interior de los seres.

Claro que en este primer momento, cuando aún no ha entrado en juego el decreto divino por el que elige tales determinadas cosas para instrumentos divinos y decide concurrir con ellos, la potencia obediencial es una potencia incoada, incompleta, imperfecta, un acto primero remotísimo incapaz de reducirse a acto segundo por propia iniciativa y sólo ayudado del concurso natural de Dios.

Después viene el entrar en escena Dios autor del orden sobrenatural. Designa las criaturas que han de ser instrumentos, es decir, las que han de poner en práctica su potencia obediencial activa. Ya sabemos cuáles son al sentir de Suárez estas criaturas y para qué actos.

A la hora de actuar, ya lo hemos dicho, no hará falta que Dios imprima en ellas un principio del acto. Bastará que Dios esté presente influyendo conjuntamente con la criatura en el efecto para que el Sacramento produzca la gracia y el hombre haga el acto de fé. Un concurso indebido, simultáneo, a manera de acto segundo.

Tal es en breve síntesis la impronta de la potencia obediencial activa.

Al llegar aquí podrá pensar alguno que hemos dejado en el tintero el aspecto fundamental de la potencia obediencial activa: la

actividad. El aspecto además estrictamente suareziano en la teología de lo obediencial, al que no hemos dedicado párrafo aparte.

Lo hemos hecho así porque opinamos que la dinamicidad no es un punto aparte del objeto, de la acción, de la entidad y de todas las circunstancias de la potencia obediencial activa. Es mejor el punto de convergencia de todas estas realidades. En ella entendida suarezianamente concurren justamente el poner tal objeto, el poner tal modo de acción, el poner como punto de arranque de lo sobrenatural tal entidad y tal concurso. Por eso el entender esta nota suareziana es un resultado de entender todas las demás. No es un trozo de la pieza musical sino la tonalidad en que está escrita.