

Metafísica y Teología en Suárez

No es preciso derrochar ingenio para hacer ver la íntima relación entre la Metafísica y la Teología escolástica. Tanto en el aspecto de análisis y declaración de los conceptos dogmáticos, como en el sintético, deducción de conclusiones teológicas y sistematización de la Teología como un todo científico, es claro que la Metafísica es un instrumento indispensable para el teólogo.

Históricamente es un hecho que los grandes teólogos comenzaron siendo grandes filósofos, y no se despojaron de su Metafísica al entregarse a la ciencia sagrada. En el caso de Suárez hallamos que interrumpe sus comentarios a la Suma de Santo Tomás para publicar sus disputas metafísicas, como preliminar indispensable para su Teología, decidido por la necesidad experimentada a poner en ejecución el plan ya preconcebido. El doble prólogo de aquella obra es una declaración explícita de esta conexión. "Como no es posible, dice, ser teólogo perfecto sin haberse fundado en la Metafísica, así entendí siempre que convenía antes de escribir los comentarios teológicos... mandar por delante esta obra, que ahora, diligentemente elaborada, te ofrezco, cristiano lector... Cada día veía más claro que la luz cuánto necesita la divina y sobrenatural Teología de esta humana y natural". Este designio teológico le recordaba que "nuestra Filosofía ha de ser cristiana y auxiliar de la divina Teología", y le era norma no sólo en la selección de las cuestiones, sino "mucho más en la de las opiniones, inclinándome más a las que parecen decir mejor con la piedad y la doctrina revelada". Y la razón es que "si bien la Teología divina y sobrenatural se apoya en la luz divina y en los principios revelados por Dios, pues la hace el discurso y raciocinio humano, es ayudada también por las verdades conocidas por luz natural, y usa de ella como de instrumento para sus discursos y para ilustrar las verdades divinas. Entre todas las ciencias naturales, la que es la primera y obtuvo el nombre de Filosofía primera, es la que más servicios presta a la sagrada Teología sobrenatural, como que es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, y explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y en cierta manera sustentan toda la doctrina..., pues sin los dogmas metafísicos

apenas o de ninguna manera pueden tratarse los misterios más elevados..., y sin la ciencia y conocimiento perfecto de los principios y verdades metafísicas por fuerza vacilan las conclusiones y discursos teológicos, tan íntimamente conexos con ellos" ¹.

Resultado de la colaboración de la Metafísica con la Teología de Suárez debió ser no sólo el giro dado a las soluciones de importantes cuestiones teológicas, sino también el carácter escolasticísimo de la Teología suareziana, y las cualidades de su Metafísica trasplantadas a la Teología: amplitud de información, objetividad y crítica de la exposición, claridad y precisión de los conceptos, sin excesivas divisiones que, como frecuentemente advierte, más bien confunden que explican, acerada y decidida exclusión de logomaquias, prudente sutileza de la argumentación, profundidad de las soluciones propuestas, sin que la tendencia preferentemente analítica de la investigación obste en nada a una síntesis, latente en parte, pero muy real. Y el modo crítico de tratar las cuestiones metafísicas le ayudó también al trabajo positivo propio de la ciencia teológica, que jamás ha estado reñido en los grandes escolásticos con la labor de raciocinio, y menos que nunca en la segunda edad de oro de la Escolástica.

Evidentemente no trato ahora de dar una lista de las correlaciones entre la Metafísica y la Teología en Suárez; sería recorrer todas las cuestiones teológicas. Me propongo tan sólo presentar un caso específicamente suareziano de la influencia de su Metafísica en su Teología, caso interesante porque nos revela un aspecto de su método en la elaboración de sus especulaciones acerca de los más altos problemas. El procedimiento racional o principio metódico con que resuelve Suárez en Metafísica la antinomia entre la unidad y la trascendencia del ser, es el mismo que en Teología trinitaria le da una solución al misterio de la alianza entre la realidad única de la esencia divina y la realidad triple de las relaciones o personalidades.

Al comenzar la Metafísica se enfrentó Suárez con la dificultad de enlazar la unidad con la trascendencia del concepto universalísimo de ser ². Las dos corrientes filosóficas más poderosas dentro de la Escolástica habían dado soluciones divergentes a este problema. Unos, por defender la trascendencia (en sentido escolástico) del ser, es decir, su íntima e ineludible inclusión formal en todos los seres, aun en los aspectos

¹ *Disputationes Metaphysicae. Ratio et discursus totius operis ad lectorem. Proemium.*

² *Metaphis.* d. 2 s. 1, 2, 5. Sobre los problemas de la noción de ser en Suárez, véase la reciente y exhaustiva obra de J. HELLÍN, S. I., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947, y su recensión en este mismo número. En la presente nota me refiero tan sólo a la unidad y trascendencia del concepto de ser.

más diversos de la realidad, habían sacrificado su verdadera unidad de representación objetiva (cuando no la unidad del mismo concepto formal) reduciéndola a cierta seudounidad de proporcionalidad, que se supone representa de un modo actual, aunque implícito, toda la gama de los seres particulares, ya que se verifica en ellos diversamente. En cambio otros, atendiendo a su unidad de significación y predicación, que les parecía evidente, creyeron que no podía aplicarse el concepto de ser, por no expresar sino aquello en que todos los seres convienen, a las modalidades que denotan las divergencias que los distinguen entre sí de tantas maneras; éstas no eran seres, no podían ser definidas o explicadas por el concepto de ser, como en general las diferencias específicas son ajenas al concepto genérico.

Suárez, según su procedimiento habitual, examina ambas sentencias, formula sus argumentos sin disimularlos, y ya inmediatamente se opone con decisión a los exclusivismos de ambas direcciones; se ve que está de antemano convencido de que las dos propiedades del ser son ambas verdaderas y que deben ser mantenidas en su plenitud, como lo establece positivamente al formular sus conclusiones: el concepto de ser es verdaderamente uno con unidad de precisión, y trasciende formalmente todas las diferencias o modos de ser, como íntima e imprescindiblemente embebido en ellas.

¿Cómo se concilian las dos propiedades? Se trata de un concepto abstracto del entendimiento humano, del más abstracto de todos; parece, pues, que el modo de precisión podrá solventar la dificultad, que nace en realidad toda de nuestro modo abstracto y no intuitivo de aprehender la íntima realidad de las cosas. Ahora bien, la precisión mental no consiste necesariamente en la separación de los elementos de las cosas, sino en el modo imperfecto, confuso e inadecuado de concebirlas³, con lo que por otra parte tenemos la ventaja de apreciar sus semejanzas y desemejanzas. Ahora bien, esta inadecuación o confusión objetiva de nuestro concepto puede ser mayor o menor, con lo que obtendremos nociones más o menos indeterminadas de los seres. Así entendida la precisión no hay dificultad en obtener diversos conceptos inadecuados del mismo ser, que se distinguen entre sí sólo por esta mayor o menor determinación, como incluso e incluyente, de donde puede suceder que la distinción entre ellos sea no mutua, en cuanto uno de ellos incluya al otro y no viceversa⁴.

Esto es lo que ocurre en el concepto de ser comparado con sus diferencias y con todos aquellos conceptos a los que se atribuye; éstos, que son conceptos más determinados de la realidad, lo contienen objetivamente (¡todo es ser!); en cambio el concepto de ser, que expresa sólo aquello en que con-

3 Ibid. s. 2 n. 5.

4 D. 7 s. 1 n. 20.

vienen, como más indeterminado, no los contiene a ellos en sus determinaciones (cuando concibo "ser", concibo sólo "ser", y precisamente por esto puedo aplicar este concepto a todos los seres). Así no es admisible que "los modos del ser estén incluidos en el concepto de ser como constitutivos suyos... porque incluye sólo aquello que es representado"⁵; se salva por tanto la unidad del concepto de ser (imperfecta sin duda, en cuanto su distinción de las modalidades no es mutua) sin peligro de la trascendencia, sino más bien suponiéndola. Con lo que queda explicable la contracción del ser a sus inferiores, que no se hace por adición de modos extraños, pues el ser quedaría constituido por el no ser, ni por análisis imposible del concepto más abstracto y simple e indeterminado que se puede dar, sino, como dice Suárez, por el concepto más determinado de alguno de los seres que se contienen en su universalidad⁶; al fin la tal contracción no es más que la comparación de los dos conceptos de la misma entidad, uno más indeterminado que otro, o sea, el proceso mental regresivo de lo indeterminado a lo determinado.

He aquí la solución, genial en su sencillez, que no pretende originalidad absoluta, pues Suárez halla sus elementos en Santo Tomás; que no es un eclecticismo entre los dos sistemas opuestos, porque es exclusión de lo que a los dos los hacía exclusivos, por atender a la intimidad misma del proceso mental, con lo que conserva de ambos lo durable y permanente.

Pues bien, este mismo principio metódico, la distinción de razón no mutua, lo emplea Suárez en sus especulaciones sobre la Santísima Trinidad. El mismo Suárez nos hace indicaciones sobre ello⁷, de modo que no es coincidencia fortuita, sino aplicación refleja y consciente de un procedimiento científico índice de una metodología muy suareziana, la exactitud y análisis cuidadoso de los conceptos y cuestiones. Vamos a exponer el proceso seguido por él en este punto, lo que ilustrará aspectos muy interesantes de su mentalidad.

Como es sabido, el insondable misterio de la Trinidad de personas en la unidad de la esencia divina se expone en la Teología católica ya desde el siglo IV por la distinción entre absoluto y relativo en el seno de la divinidad. Todo lo absoluto es único en Dios; sólo la oposición relativa multiplica la Trinidad; las personas divinas están constituidas en su concepto de personas por relaciones subsistentes, es decir, no apoyadas en sujetos absolutos que dicen relación entre sí, sino que son ellas como tales los sujetos referidos mutuamente. Con esto queda a salvo la consustancialidad de las divinas personas.

5 D. 2 s, 2 n. 20.

6 *Ibid.* n. 12; s. 6.

7 *De Trinitate*, l. 3 c. 10 n. 2, l. 4 c. 8 n. 1.

Esta doctrina es patrimonio común de las escuelas católicas. Pero no es de maravillar que en su ulterior explicación aparezcan diferencias más o menos considerables. Los elementos de este nuevo concepto "relación subsistente" distan mucho de ser evidentemente conectables, y precisamente en las razones de unidad y distinción que se trata de aliar entre sí.

Suárez halló bastante extendida una teoría que concibe de un modo muy singular la realidad de la relación. Acentuando la distinción entre el *esse in* y el *esse ad*, considera como concentrada toda la realidad de esta denominación en el *esse in*, como si el *esse ad* (que se dice común a la relación real y a la de razón) importase sólo respecto a otro, y por tanto, la distinción entre el sujeto y el término. Así cree poder repartir adecuadamente los dos conceptos de la relación subsistente, cargando toda la realidad y subsistencia al *esse in* (la identidad real de las relaciones divinas con la divina esencia), y toda la distinción al *esse ad*; de tal modo que este *esse ad* como tal, no diría, ni aun en las relaciones divinas, realidad ni perfección⁸.

8 "Satis communis" llama Suárez, l. 3 c 9 n. 1, la opinión que no admite en la Trinidad tres perfecciones relativas además de la absoluta. Como fundamento general de esta opinión, señala que la relación según el *esse ad* no dice realidad ni perfección. Se suelen tratar como distintas las cuestiones de la realidad y de la perfección de las relaciones divinas, y las fórmulas que expresan las opiniones en ellas se entrecruzan algo entre sí. La frase frecuente en los autores impugnados por Suárez: "la relación según el *esse ad* no dice realidad", puede entenderse de dos maneras diversas. Partiendo de la base que el *esse ad* en cuanto común a la relación real y la de razón no importa formalmente realidad, se dice que esta característica queda en la relación real de tal manera que aun en ella el *esse ad*, como concepto mutuamente distinto del *esse in*, no dice realidad, ni siquiera implícitamente. Así por ej. BILLOT: "Relatio realis non habet ut sit realis ex eadem nota ex qua habet ut sit relatio..., conceptus ad ex hoc quod dicit ad non involvit conceptum in... tolleresque distinctionem rationis adaequatam inter substantiam et relationes divinas"; lo que le permite afirmar, que las relaciones Trinitarias "non eo realia sunt reduplicative quo distinguuntur inter se, sed eo potius solo in quo conveniunt" (*De Deo uno et trino*, ed. 1910, p. 382, 385, 389, 414, etc.).

Pero cabe otro modo de entender aquella teoría: el *esse ad* en cuanto común a la relación real y a la de razón, no dice realidad; pero ya contraído a la relación real, importa implícitamente realidad, que proviene del *esse in*, pero se difunde al *esse ad*. Tal es la posición de BILLUART entre otros: "Relationes in Deo esse reales non solum secundum conceptum in, sed etiam secundum conceptum ad... quamvis relatio realis non explicet in, implicat tamen" (*Summa S. Thomae. De Trinitate*, disert. 3 a. 1). Con todo tiene frases que lo acercan a la explicación anterior: "Relatio est realiter existens in Deo ex suo formali conceptu ad N... Ex parte conceptus ad abstrahit ab existentia et non existentia". (*Ibid.* a. 5 obi. 2.)

Este modo de concebir lo impugna con fuerza Suárez⁹. Ya en la *Metafísica*¹⁰ se negó a admitirlo para las relaciones reales en general, por la razón propuesta de diversas maneras, de que el *esse ad* como tal es constitutivo real y formal de un predicamento real; es preciso, por tanto, que en la relación real importe la realidad en su propia formalidad; o ¿cómo podría la relación referir realmente el sujeto al término, si según su propia razón de referir no importase realidad? Ni admite Suárez la verdadera comunidad de la relación real con la de razón; no puede haberla entre el ente real y el de razón, sino sólo cierta semejanza fingida. Es decir, esta teoría parece olvidar en este punto particular la trascendencia del ser a todos los modos y últimas diferencias del ser real, uno de los cuales es, sin duda, el predicado relativo. Ni obsta el dicho común: "la relación como tal, el *esse ad*, sólo dice respecto". Suárez lo interpreta con otro aforismo filosófico: "dictio exclusiva non tollit concomitantia"; es decir, la frase aquella excluye tan sólo de la relación real el ser absoluto, como que en su denominación no se para en el mismo sujeto, como que no le da una nueva determinación intrínseca, sino sólo lo ordena al término; pero no excluye la razón concomitante, necesaria y trascendental, la razón de ser real. Y pues se trata de un caso de trascendencia, es obvio que Suárez aplique la misma solución que le sirvió para el problema general: "es falso que el *esse ad* pueda prescindir tan enteramente del *esse in*, que no lo incluya en alguna manera", al menos en cuanto dice ser, y aun inherencia, si se trata de relación accidental "a la manera que arriba dijimos, que los modos del ser no pueden prescindir de él de manera que no lo incluyan"¹¹, sólo que en el modo de concebir y de hablar no se expresa explícitamente.

Es natural que estas mismas razones las urgiese Suárez *a fortiori* para defender que las relaciones divinas como tales, y según su último constitutivo el *esse ad*, aun concebido precisamente como tal, dicen realidad y perfección; de modo que aun permitiendo que las relaciones reales creadas no la di-

⁹ Y con ello no entiende estar en oposición con Sto. Tomás, antes expresamente lo aduce en su favor, a pesar de algunas frases que cree explicar suficientemente. (*Metaph.*, d. 47, s. 3, n. 3, s. 5, n. 6; *De Trinit.*, l. 5, c. 1, n. 1.) Ni está solo en este empeño. Además de la discusión cuidadosa de RUIZ DE MONTOYA (*De Trinitate*, d. 9, s. 7), puede verse cómo JUAN DE STO. TOMÁS (*Cursus theologicus*, d. 13, a. 2 y 3) explica en sentido parecido las palabras del Doctor Angélico y defiende que la relación como tal dice realidad y perfección. Y BILLUART, al tratar la cuestión "Utrum relationes divinae praeter absolutam perfectionem afferant etiam relativam", dice: "Quaestio utrinque probabiliter, salva fide, defenditur, etiam in schola S. Thomae" (o. c., dissert. 3 a 5).

¹⁰ D. 47, s. 2, 3, 5.

¹¹ *Ibid.*, s. 2, n. 24, s. 3, n. 3, 4, 5.

jesen, esto no podría atribuirse a las relaciones divinas, nótese bien, "propter summam excellentiam, magnamque analogiam"¹². Las relaciones divinas son cosas, realidades, en cuanto distintas, y la realidad dice bondad y perfección, más toda realidad divina; nada puede haber en Dios, ni predicarse de El en sentido alguno, que no diga formalísimamente entidad y perfección; por esto la Trinidad de personas como tal le importa; si no fuese así, no se daría en Dios. Las relaciones divinas son subsistentes precisamente como tales, pues son constitutivas de las personas divinas realmente distintas entre sí, y todo lo personal es relativo. Y ataca el origen de esta opinión repitiendo lo que dijo en la *Metafísica*: el *esse ad* no puede prescindir del *esse in*, por la trascendencia del ser (aquí del ser divino), y porque, pues es forma del ser relativo, no sólo mira al término, sino también al sujeto que refiere al término.

Con esto entiende Suárez poner a salvo la verdadera realidad de los predicados distintivos de las personas divinas, que en la teoría rechazada parece expuesta a serio peligro¹³; sin comprometer por ello la consustancialidad, ya que la entidad y perfección absoluta que incluyen formalmente las divinas relaciones no es otra que la esencia divina en su unidad; como la inclusión formal implícita del ser en sus modos no obsta a su unidad conceptual. En este sentido formal, según nuestro modo de concebir, la naturaleza divina es de esencia constitutiva de las relaciones y no viceversa, como el ser prescinde de sus modos y se incluye en ellos; donde Suárez alude expresamente a lo que en *Metafísica* estableció sobre la precisión confusiva y no mutua de los conceptos¹⁴.

Mas no terminan aquí las conexiones especulativas entre

¹² *De Trinit.*, l. 3, c. 10, n. 1, l. 4, c. 7, n. 9, l. 5, c. 1, n. 6, 7.

¹³ Realmente, ¿cómo queda la distinción real de las relaciones, si el predicado único según el cual se distinguen, el *esse ad*, no dice formalmente realidad? Dicen que esta teoría resuelve la dificultad del principio de identidad: "Si habent [relaciones] duas notas, unam *ad*, quae est ratio oppositionis relativae, alteram *in*, quae est ratio realitatis, ita ut non eo opposita sistantur [es decir, no se distinguan realmente] quo realia, sic evidens aufertur contradictio" (BILLOT, o. c., p. 426). Quizás la solución sea demasiado radical; porque resulta que formalmente en cuanto son distintas entre sí, el *esse ad*, no son formalmente algo real. Si tan sólo quisiese esta teoría que el *esse ad* no dice realidad realmente distinta del *esse in*, bien; porque para que algo sea real no es necesario que sea realmente distinto de todo otro algo real (*Metaph.*, d. 3, s. 1, n. 6, cf. *De pot.*, q. 3, a. 8 ad 2). Precisamente si para ser real la relación debiera necesariamente distinguirse realmente de todo absoluto (como a menudo se arguye contra Suárez), no podrían darse relaciones en Dios. Y hablando con sinceridad, decir que la relación según su concepto característico, el *ad*, no dice realidad ni perfección ¿no es en el fondo una disimulada concesión al nominalismo? ¿no es negar tácitamente la realidad de la relación?

¹⁴ *De Trinit.*, l. 4, c. 5, 7.

el problema del ser y el problema Trinitario en la síntesis suareziana. Porque Suárez dice algo más a propósito de la realidad y perfección de las divinas relaciones. Pues las relaciones en cuanto distintas han de responder al concepto de personalidad, que incluye imprescindiblemente el de subsistencia (y por cierto una subsistencia formalmente distinta de la que dice la plenitud de perfección y de independencia de la divinidad), y que debe multiplicarse, pues son tres las personas, y pues este concepto debe verificarse en la relación según su *esse ad*, se hace preciso admitir en el seno de la divinidad, además de la perfección absoluta, una triple perfección relativa, en modo alguno absoluta, por responder a entidades relativas, "pues la relación nada absoluto confiere a la esencia", y como tales las describe en un apartado que no suele ser aducido¹⁵, ya que decir respecto al Hijo, subsistir en orden al Hijo, es en el Padre perfección formalmente relativa; y toda ella en el orden divino, pues se mide, por decirlo así, por la divinidad del Hijo, como término al que mira. Estas son las perfecciones que llama *simplices*, no *simpliciter simplices*, pues por su misma razón de ser relativo no hacen por sí *simpliciter melius* el ser en que están; a la divinidad como tal y a su perfección absoluta no se le puede añadir nada en este orden. No es del caso ahora seguirle en la exposición y defensa de este concepto, que como es sabido parte de la noción anselmiana de perfección *simpliciter simplex*¹⁶.

Claras son, pues, las íntimas conexiones de la Metafísica y la Teología de Suárez en los dos puntos más elevados de las dos ciencias. Pues la Metafísica trata del ser en su última abstracción y la Teología Trinitaria debe exponer el misterio divino, en sí evidentísimo, según nuestros conceptos abstractos, parece natural que el pensador entienda que las antinomias y enigmas que le salgan al paso en su investigación ha de resolverlos precisamente en el orden de la precisión de nuestros conceptos. Y esto logró Suárez en ambos problemas, en los límites concedidos a nuestro pobre entender. La preci-

¹⁵ *Ibid.*, l. 3, c. 9, n. 18.

¹⁶ *Ibid.*, l. 3, c. 10, n. 4-8; *Metaphys.*, d. 28, s. 2, n. 9-11. Pues tanto se pondera la analogía de los conceptos aplicados a las cosas divinas, ¿por qué no admitirla en el de perfección, de modo que se extienda a la perfección absoluta y relativa, y empeñarse en que Suárez, por poner tres perfecciones relativas en la Trinidad multiplica, "velit nolit", las realidades absolutas? No deja de ser interesante que Suárez, acusado con tanta frecuencia de univocista (se ve que sus críticos deben de saber mejor que el mismo Suárez cuál es su sentir), insista tanto en la analogía en toda esta cuestión, y arguya con fuerza y repetidamente, y no sin fundamento, a los partidarios de la sentencia opuesta, de excesiva asimilación y como univocación de la relación real y de la razón, hasta hacer entrar a ésta en la categoría real de relación. Ni viene aquí a pelo el *ens quo*, pues éste (la esencia, por ej.), aunque no sea *quod*, dice formalmente realidad, y el *ad* de la relación no la diría.

sión no mutua le basta para que del ser trascendental y de sus diferencias constitutivas de cada ser se diga que en el mismo ser se asemejan y se diversifican (ya que la razón distintiva es ser y nada es que no sea ser), y que las modalidades distintivas como tales designan ser y perfección (¿quién podrá negar que la *aseidad* y la *perseidad*—constitutivos formales de la divinidad y de la sustancia, y sus distintivos de la criatura y del accidente—dicen perfección en sí?), con lo que armonizaba la unidad del ser y su trascendencia. Por manera análoga la inclusión formal de la divinidad en el concepto relativo divino explica (en cuanto es posible) que la relación subsistente sea principio distintivo y constitutivo de las personas divinas en el mismo orden de realidad y perfección infinita, que por exigencia ineludible debe decir todo lo que se dice de lo divino. En el fondo, el problema Trinitario es un problema de trascendencia.

Como complemento de la materia tratada convendría examinar la doctrina de Suárez sobre el principio de identidad comparada en Teología Trinitaria. Pero debería repetir lo que en esta misma revista se escribió ya hace años¹⁷. Las conclusiones que en 1926 establecí, y que no sé hayan sido refutadas hasta ahora, son del mismo orden metafísicoteológico de que he tratado; los méritos de Suárez en esta materia son principalmente dos: haber definido claramente el sentido del principio de identidad, y haber dirigido la atención hacia la infinitud de Dios, la analogía del ser y el modo de formación de los principios primeros de la razón humana. Precisamente es un caso en que la lectura de algunas de las secciones de la primera de las *Disputationes metaphysicae*¹⁸ hubiera podido ahorrar el atribuirle a Suárez la enormidad de que los principios de la razón, ¡incluso el de contradicción!, no son más que comprobaciones experimentales.

Desde luego que en toda la cuestión Trinitaria sobre esta dificultad ni una palabra dice Suárez acerca del principio de contradicción. Y no sin motivo. Porque de la identidad meramente real de dos cosas con una tercera no se sigue formal e inmediatamente la negación de la distinción de las mismas en una razón formal que la exija; luego el principio dicho, en cuanto precisamente niega esto (*y de esto sólo se trata*)¹⁹,

17 J. M. DALMAU, *El principio de identidad comparada según Suárez*, EstEcl 5 (1926), 91-98; E. GUERRERO, *¿Afirma alguna vez Suárez que los primeros principios son inductivos?*, EstEcl 12 (1933), 5-32. Sobre esta aguda dificultad teológica, cf. B. XIBERTA, *Enquesta històrica sobre el principi d'identitat comparada*, Estudis Franciscans, 45 (1933) 291-336, que distingue hasta once soluciones estudiadas en treinta y un autores, y J. A. DE ALDAMA, *Ruiz de Montoya y el problema Trinitario del principio de identidad comparada*, EstEcl 11 (1932) 547-559.

18 D. 1, s. 4, n. 12-23, s. 6, n. 23-27.

19 Así lo ha declarado Suárez en el capítulo mismo que se cita, *De Trinit.*, l. 4 c. 3, en los n. 2 y 4; es el único sentido que puede ofrecer

no se funda en la razón de ser "in tota abstractione et analogia entis", y esto y no más dice Suárez. Francamente, no concibo *citas* de Suárez como ésta: "Suárez, par exemple, avoue que le principe de contradiction ne vaut que pour les êtres créés. *De Trinitate*, l. IV, c. III, n. 7"²⁰; y podrá añadir otras parecidas.

No puedo omitir una observación a propósito de la crítica de esta solución de Suárez, que él entiende ser necesaria. En su tiempo no parece haber llamado la atención²¹; y no se dirá que faltasen entonces teólogos poco dispuestos a dejar pasar sin protestas al Doctor Eximio atrocidades como las que hoy se le atribuyen. Un autor como Juan de Santo Tomás (cierto no suarista, ni demasiado blando con Suárez, aunque siempre le trata con dignidad, como es debido), menciona, entre otras, esta solución, sin censura alguna, admitiéndola sin más: "Denique P. Suárez lib. IV de Trinitate, cap. III, negat illud principium esse verum, nisi in rebus creatis propter limitationem, falsum autem si extendatur ad divina, propter suam infinitatem, in qua locum habet et perfectio absoluta, in qua omnia sunt unum, et relativa in qua est oppositio. Quod etiam docet P. Vázquez..."; y termina: "Ex quibus omnibus constat quomodo illud naturale principium in hoc mysterio non destruat, sed maneat illaesum, intelligendo illud in sua veritate et legitimo sensu"²². La reacción tan diversa que provoca hoy día a la sensibilidad teológica de no pocos autores, no sé si podría explicarse, porque, como se escribe tanto, no hay tiempo de leer con calma y reflexión aquello mismo sobre que se escribe, sobre todo si son páginas denses y de cuestiones arduas²³.

Terminaré notando la profunda observación de Suárez, que el verificarse el principio de identidad en el sentido indicado en las criaturas, puede provenir de su limitación²⁴. Precisamente la Teología devuelve aquí eminentemente a la Metafísica sus servicios.

dificultad al misterio. En el sentido de identidad *re et ratione*, como dice Sto. Tomás, 1, q. 28, a. 3 ad 1, evidentemente es universalísimo e inmediatamente reductible al principio de contradicción; pero de aquí ninguna dificultad se sigue. Prosiguiendo la lectura, n. 8 y 9, hallará el lector cómo declara Suárez obviamente la aplicación del silogismo en materia Trinitaria. Se ve que puede raciocinar Suárez acerca de lo divino, a pesar de esta negación!

²⁰ A. MICHEL, art. *Relations divines* en DTC 13, 2155.

²¹ Una posible alusión *tácita* de RUIZ DE MONTAÑA (v. ALDAMA, l. c. 555), quedaría, a mi modo de ver, desvirtuada, por no determinar el sentido del principio, como lo hizo Suárez.

²² *Cursus theologicus*, disp. 12 a. 3, n. 31.

²³ A no ser que tuviésemos que atenernos a la explicación que nos proporciona M. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique*, París, 1931, 143.

²⁴ *De Trinit.*, l. 4, c. 3, n. 7 V. TEIXIDOR, *De valore scholasticismæ P. Francisci Suárez hac nostra aetate*, Barcinone, 1917, p. 37.

Sabemos por la doctrina revelada (y lo sabemos, nótese bien, sin necesidad de aplicar dicho principio) que en Dios, por su simplicidad, todos los atributos absolutos se identifican necesariamente entre sí y con los relativos, y que sólo se distinguen éstos entre sí por la infinita fecundidad divina *ad intra*, que exige la distinción real de principios de procesión y términos procedentes; por lo cual la naturaleza divina es comunicable y las relaciones son subsistentes e incommunicables. Resulta, pues, que en el ser divino no vale el principio de identidad, repito, en el sentido dicho de mera identidad real, por razón de la infinidad (pero sí vale, ¡no se olvide!, en el sentido formal). Mas sabemos también que el único caso en que *de hecho* no se verifica, es el caso de la comparación de nociones relativas incommunicables con predicados absolutos comunicables. En todos los demás, es decir, si se comparan conceptos absolutos entre sí, o cuando el término de comparación es un relativo incommunicable, ciertamente se verifica *de hecho*, aun en la divinidad. Esto lo sabemos independientemente del aforismo en litigio, por las exigencias del ser divino en cuanto infinito. Y lo apreciamos como no imposible por la especial naturaleza de la perfección relativa, que como tal puede importar distinción sin limitación.

Ahora bien, precisamente por la finitud y limitación del ser creado, ni es posible la comunicación de la naturaleza singular por identidad, ni las diferencias individuales se constituyen por predicados relativos, ni se dan por tanto relaciones subsistentes. Por tanto, la comparación de dos cosas realmente idénticas a una tercera será siempre comparación de nociones absolutas e incommunicables con otra también absoluta e incommunicable. Es decir, precisamente por su limitación, se verifica aquel principio en el ser creado. Y no solamente en sentido material, o de hecho, sino en sentido formal, porque el término incommunicable como tal, dice aquí imposibilidad de distinción real. Luego en el ser creado, el principio, en el sentido de identidad real, es principio formal, para el ser creado y limitado.

Realmente, al examinar estas especulaciones se aprecia que no exageró Werner en su sesudo estudio sobre Suárez al decir: "Suárez es uno de los autores clásicos a los que hay que volver siempre que se trata de profundizar en el espíritu y en la inteligencia de la ciencia eclesiástica"²⁵; ni Grabmann al afirmar que "sobresale por la claridad y ponderación de la doctrina y por la profundidad y dominio que tiene de la ciencia sagrada"²⁶.

JOSÉ M. DALMAU, S. I. —

²⁵ K. WERNER, *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*². Regensburg, 1889. Vorrede v. i, p. III.

²⁶ M. GRABMANN. Trad. D. GUTIÉRREZ, O. S. A. *Historia de la Teología católica*. Madrid, 1940, 212.