



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**POSGRADO EN FILOSOFÍA**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

*SCIENTIA CONDITIONATA: LA GRACIA Y LA LIBERTAD EN LAS DISPUTATIONES  
METAPHYSICAE DE FRANCISCO SUÁREZ.*

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
LAURA ALICIA SOTO RANGEL

TUTOR O TUTORES PRINCIPALES  
AMBROSIO VELASCO GÓMEZ, IIFs

MÉXICO, D. F. ENERO 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCIÓN -	INDICE	3
<b>CAPÍTULO I</b>		
ESTADO DE LA CUESTIÓN. LECTORES DE LAS <i>DISPUTACIONES METAFÍSICAS</i> .		8
ONTOLOGÍA Y TEOLOGÍA. INTERPRETACIONES CONTEMPORÁNEAS.		30
IMPORTANCIA DEL TOMISMO EN LAS <i>DISPUTACIONES METAFÍSICAS</i>		38
<b>CAPÍTULO II</b>		
LA NOCIÓN DE PRINCIPIO EN LAS <i>DISPUTACIONES METAFÍSICAS</i> . DE ARISTÓTELES A LA TEOLOGÍA TOMISTA		57
LA NOCIÓN DE PRINCIPIO Y CAUSA LA CAUSALIDAD EFICIENTE.		89
EL PROBLEMA DE LA EFICIENCIA EN LAS COSAS CREADAS.		96
LA LIBERTAD EFICAZ DE LA NATURALEZA.		109
<b>CAPÍTULO III</b>		
EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD ENTRE FILSOFÍA Y TEOLOGIA. CONCURSO DE LA PRIMERA CAUSA FRENTE A LAS CAUSAS SEGUNDAS.		120
SOBRE LA OMNIPOTENCIA DE DIOS. DE LA POLÉMICA DE DUNS ESCOTO AL CONCILIO DE TRENTO.		124
LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA DISPUTA SOBRE LA GRACIA Y LA LIBERTAD.		141
EL PROBLEMA DE LA CIENCIA MEDIA O POLÉMICA DE AUXILIIS.		148
SÚAREZ ANTE LA POLÉMICA DEL LIBRE ARBITRIO		165
CONCLUSIONES		177
BIBLIOGRAFÍA BASICA		183

## Introducción

Francisco Suárez representó el paradigma de un proceso que, desde nuestros días, puede parecer contradictorio y confuso. Un proceso que no se separa de problemas que nacen desde la teología y que se enfrentan a la búsqueda de una autonomía de la filosofía.

Bajo la pretensión de ir a las cosas de raíz y analizar la naturaleza y ser de la libertad fue necesario recurrir a una de las más grandes obras de sistematización sobre problemas metafísicos. El Granadino Francisco Suárez escribe en 1597 su obra titulada *Metaphysicorum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et questiones omnes ad doudecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*. Esta magna obra recorrerá una diversidad de disputas que serán leídas por múltiples autores: desde Thomas Hobbes hasta Kant, Shopenhauer, Heidegger, la teología neotomista e incluso los propios filósofos mexicanos del siglo XVII y XVIII. Frente a la importancia de las *Disputaciones Metafísicas* en las historias de la filosofía, la presente investigación se dedica a dilucidar la importancia de éstas frente al tema de la causalidad eficiente y la libertad.

En los siguientes capítulos, no sólo analizaremos los contextos desde los cuales las *Disputaciones Metafísicas* se han interpretado. La tesis tiene como finalidad problematizar la noción de libertad más allá de la simple exposición de las cuestiones. Para tal finalidad, debemos diferenciar dos nociones de libertad que a lo largo de la investigación se tratarán de manera análoga. Hablamos de la libertad (*liber*) frente al problema de la necesidad que antecede al conflicto de la causalidad eficiente en las cosas de la naturaleza. La ontología suareciana tratará en extenso el problema de la causalidad eficiente. En última instancia, ¿las cosas de la naturaleza son principio de sus propias acciones tanto contingentes como necesarias? ¿Podemos hablar de una libertad en las acciones naturales?

Por otra parte, libertad, en tanto *libet*, si bien se relaciona con el tema de la necesidad, éste se enfoca en el ámbito de los conflictos que surgen de una postura teológica frente al tema de la facultad

del libre arbitrio. Hablamos de la noción de libertad y causalidad que surge en el siglo XVI frente a las discusiones de la doctrina del saber medio o *scientia conditionata*.

Bajo este especial enfoque, en 1594 Suárez escribe en lengua vernácula una carta bastante extensa *En defensa de la Compañía cerca del libre arbitrio*. La carta hace una referencia explícita a la polémica encabezada por el jesuita Luis de Molina en contra del dominico Domingo Báñez. La discusión – conocida como polémica *de auxiliis*– fue más que un altercado teológico entre Órdenes religiosos. El problema del auxilio divino fundamentó uno de los paradigmas que diferencia el horizonte medieval de la modernidad. Una discusión dramática y contradictoria que gira en torno a la noción de libertad.

La *Defensa de la Compañía* que escribe Suárez pone en cuestión dos principales problemáticas desde las cuales nos abocaremos para la siguiente investigación. La primera de ellas consiste en analizar la *naturaleza y ser* de las *cosas libres*. La segunda, desentrañar la naturaleza de la causalidad eficiente por la que la voluntad divina presta su auxilio al ser humano. Ambas premisas constituyen el eje de las discusiones en el siglo XVI frente a dicha polémica. Sin embargo, prestaremos mayor atención, que no exclusiva, a indagar la *naturaleza y ser* de las *cosas libres* desde el enfoque del propio Suárez en las *Disputaciones Metafísicas*.

Es en las *Disputaciones* donde Suárez analiza la amplitud del término *principio* (*principium*) para dilucidar el tema de la causalidad eficiente y con ello, la libertad de las cosas naturales. Si bien el tema de la libertad de la facultad del libre arbitrio no es un tema ajeno, éste se analizará, según el enfoque del propio Suárez, desde ámbito metafísico frente a la noción de causa eficiente. Sólo desde el propio análisis de los conceptos, ubicados estos en su contexto teológico y filosófico, es que lograremos ubicar uno de los orígenes que desencadena el proceso moderno de la libertad.

El primer capítulo se dedica a dilucidar la sistematización de la *Metafísica* aristotélica que emprende Francisco Suárez con sus *Metaphysicorum disputationum*. En éste exponemos los horizontes interpretativos sobre el papel de la sistematización aristotélica. Acotaremos el análisis a partir de las

principales líneas de investigación del siglo XX. Desde Étienne Gilson, Martín Heidegger hasta François Courtine analizaremos los horizontes interpretativos bien ontológicos, ontoteológicos, esencialistas, existencialistas, teológicos, metafísicos o aporéticos frente al tema de la causalidad eficiente. Ante una diversidad de posturas, la problemática principal será la de encontrar un horizonte de interpretación que ayude a enfrentarnos al tema de la libertad en las *Metaphysicorum disputationum*.

Si bien la historia de la filosofía del siglo XX ha rastreado el origen de la modernidad en las *Disputaciones*, el conflicto de la sistematización nos ha permitido observar, a mí y a ti lector, el tránsito entre la escolástica que encabeza Aquino hasta el nominalismo, el escotismo y los jesuitas del siglo XVI. ¿Dónde situar a las *Disputaciones*? ¿Son una obra moderna o escolástica? Sin duda, la pregunta es importante para el historiador de la filosofía, pero querer unificar ambos términos históricos en una obra que busca sistematización de la metafísica y de la teología sería no comprender la dinámica a la que nos enfrentamos. Respecto a este punto, recurro al último capítulo de la tesis para situar la polémica. La tensión entre los problemas escolásticos, de teología revelada y teología natural, son una fuente importante del problema de la causalidad. La metafísica se halla en tensión con problemas de teología. No podemos evadir el drama que esta situación representa. No podemos ocultar ni los conflictos históricos, ni políticos, ni metafísicos, ni teológico en las *Disputaciones*.

Sólo al afrontar el contexto histórico del siglo XVI lograremos situar el conflicto de la libertad no sólo desde un ámbito ontológico, sino desde una perspectiva más amplia. El Colegio Romano, la recopilación del *corpus thomisticum*, el protestantismo, los ejercicios espirituales, el escotismo, la filosofía árabe, la metafísica aristotélica y el nominalismo son tan sólo muchos de los temas tangenciales desde los cuales debemos leer el tema de la libertad en la época de Suárez. Por tal motivo, el primer capítulo representa una línea de interpretación histórica necesaria para poder ubicar los conceptos y conflictos a los que se enfrenta el jesuita.

Por su parte, el segundo capítulo es propiamente el fundamento conceptual de la metafísica

suareciana. Analizaremos los conceptos de *principio*, *causa* y *causa eficiente* en medio de una polémica entre el *ens a se* y el *ens ab alio*. La propuesta de Suárez es más que contundente porque más allá de una ontoteología, Suárez esclarece la noción de libertad bajo el amparo de la universalidad del término *principio*. Directamente desde el análisis de dichos conceptos es que lograremos rastrear la naturaleza de las cosas libres. Ubicaremos las propias fuentes que cita Suárez en las *Disputaciones Metafísicas* por lo que recurriremos a Gabriel Biel, Guillermo de Ockham, Pedro Lombardo, Duns Escoto, San Agustín, Alberto Magno, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, por mencionar algunos. Será a partir de las fuentes que lograremos ubicar la propuesta suareciana de la libertad y el conflicto entre teología y filosofía.

Con base en la exposición de las disputas fue necesario apelar a los conceptos más generales que fundamentan el problema de la libertad. Tomando como base la amplitud de la noción de *principio* fue fundamental enfocar una perspectiva metafísica y teológica para el análisis. Posterior a la explicación de este concepto, pasaremos a desentrañar la noción de *causa* para, finalmente, terminar con el tema de la *causalidad eficiente* en las cosas naturales. Frente al método seguido por Suárez, de enfrentarnos a la raíz misma y fundamento de los conceptos, es que fue necesario inmiscuirnos en la amplitud de los mismos, desde lo más abarcante hasta lo más específico. Es a partir del capítulo segundo que tangencialmente lograremos exponer el modo en que los problemas filosóficos para nada están desprendidos de asuntos de teología revelada y natural. Es en especial este capítulo el que mostrará la dificultad de analizar un problema del siglo XVI desde la autonomía que la filosofía busca frente a otros saberes.

En última instancia el segundo capítulo plantea la pregunta, ¿cómo es que de lo uno *procede* lo múltiple? Las citas que el propio Suárez da en estas cuestiones permiten ejemplificar el horizonte de la teología trinitaria que se inserta en la discusión metafísica. El tema trinitario trasciende el arrianismo hasta el propio nominalismo, Escoto y el Concilio tridentino. Para el Granadino, la noción metafísica

de *principio* coloca el problema de la diversidad de las personas divinas como problema fundamental ¿pues cómo es que el primer principio, que en último término es diverso, pueda proceder de sí mismo? De tal modo que analizaremos los individuales y el tema de la persona en Boecio, Escoto, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Guillermo Ockham y Pedro Lombardo para ejemplificar la discusión sobre el principio y lo principiado. Para Suárez hablamos no sólo de la *procesión* de lo diverso frente a lo uno, sino de la acción del primer principio sobre sí mismo. Una acción interna de comunicación que evade toda unicidad del concepto formal y objetivo del *esse*: una acción *per se* para ser *otro, aliud*.

Para explicar correctamente cómo es que un problema medieval de la filosofía de la naturaleza y de la teología halló un especial horizonte recurriremos a los *Comentarios a las Sentencias* de los nominalistas y la crítica de Luis de Molina a estos. Luis de Molina al exponer el conflicto entre el concurso divino y *libero arbitrio* critica el nominalismo de Gabriel Biel quien niega las causas segundas como causas de suyo eficaces. Más allá del ámbito de la filosofía de la naturaleza y de la metafísica observaremos cómo el conflicto sobre la causalidad nació desde el seno de una explicación sacramentaria ante los *Comentarios* a Pedro Lombardo.

La filosofía árabe de Salomón Ibn Gabirol resultará esencial al ejemplificar la diferencia y escisión entre la sustancia corpórea que, frente a una escala ontológica, sería la más inferior de todas las sustancias. Según esta sentencia, las cosas creadas no serían verdaderamente causas eficaces, sino que la acción eficaz debería hallarse, según una escala ontológica, en la primera causa.

Por su parte, el tercer capítulo tiene como finalidad centrar la discusión del libre arbitrio y la *scientia conditionata* desde la amplitud de la noción de *principio*. Para centrar la discusión fue necesario aproximarnos al conflicto de la gracia y la justificación divina, como tema de la teología revelada y natural. Pese a que dicha investigación tenga por objeto el enfrentamiento con conceptos metafísicos, éstos no pueden desprenderse de la realidad de la que se alimentan. De tal modo que ni aún el análisis sobre la causalidad eficiente en las cosas naturales será un asunto puramente metafísico



o de la filosofía de la naturaleza.

Expondremos el conflicto entre la gracia y la justificación para advertir cómo es que un asunto de filosofía de la naturaleza, metafísica e incluso política tiene su origen en la época en una discusión de teología revelada. Frente al análisis de esta complejidad, la disputa entre Órdenes religiosos encabezó la evidencia perfecta del conflicto en el siglo XVI. Hablamos de la *polémica de auxiliis* como tema que trascenderá a la teología para insertarse en un conflicto epocal.

Para la exposición de la polémica fue necesario rastrear los orígenes del conflicto desde Pedro da Fonseca y Luis de Molina hasta la *scientia conditionata* de Francisco Suárez. Expondremos las diferentes fuentes de la polémica, desde Orígenes, San Agustín, Boecio, Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham, Escoto y Lutero con la finalidad de situar el problema de las ciencias de Dios en el conflicto de la libertad de las cosas creadas. Analizaremos los argumentos de Luis Molina sobre las ciencias y auxilios de Dios así como los contrargumentos del dominico Domingo de Báñez. Posteriormente, y ya situado el conflicto, analizaremos la noción de libertad en las *Disputaciones Metafísicas* y en el *Comentario al De Anima* del jesuita Francisco Suárez. Sólo desde la comprensión y ubicación de los conflictos, tanto metafísicos, políticos y teológicos, es que lograremos ubicar no sólo a las *Disputaciones Metafísicas* como una obra cumbre de la filosofía sino, más aún, evidenciaremos el conflicto y contradicción de la época como fuente de la crisis y el dramatismo de la modernidad y el barroco.

## Capítulo I

### Estado de la cuestión. Lecturas de las *Disputaciones Metafísicas*.

Francisco Suárez escribe en 1597 en Salamanca, España, su obra titulada *Metaphysicorum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et questiones omnes ad doudecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*. Para 1636, diecisiete ediciones se habían preparado en Venecia, Maguncia, París, Colonia y Ginebra<sup>1</sup>. Las *Disputaciones*, como su título indica, representan la sistematización y reestructuración de los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles.

Suárez cambia el modo de emplear los *Comentarios a la Metafísica*, que en su momento eran útiles en la enseñanza de la filosofía. Reestructura los libros aristotélicos por una serie de disputaciones que ponen bajo la lupa problemas que adquieren un especial sentido cuando se confrontan con la tradición de la que bebe el granadino<sup>2</sup>. “Se noi volessimo dire qual è la posizione di Suárez, certo potremmo dire che è di origine aristotélica, forgiata attraverso il commento che di Aristotele ne ha dato Tommaso, e ottenuta innervando quest’ultimo di alcune determinazioni scotiste”<sup>3</sup>. El método seguido por las cincuenta y cuatro partes es el de las disputas es decir, primero evidencia todas las sentencias u opiniones sobre un problema en específico, las confronta y prueba. Posteriormente, analiza el problema

---

1 Salamanca (1597), Venecia (1599), Mainz (1600), Venecia, Mainz y Paris (1605), Cologne (1608), Venecia (1610), Ginebra (2 ediciones), Cologne, y Mainz (1614), Paris y Venecia (1619), Cologne (1620), Mainz (1630), y Ginebra (1636). V. John P. Doyle “Francisco Suárez, his life, his work, his doctrine” en John P. Doyle, *Collected studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, Leuven University press, Lovaina, 2010, p. 6.

2 Es importante retomar el estudio de J. Iturrioz “Fuentes de la metafísica de Suárez” en *Pensamiento*, 39, Madrid, 1948. Y John P. Doyle, *Idem*, p. 7. quienes recapitulan el número de veces que cita Suárez a una serie de autores con la finalidad de encontrar las fuentes de las que se sirve el Granadino en sus *Disputaciones*. Así, por mencionar algunos, Aristóteles es citado en 1,735 ocasiones, seguido de Santo Tomás de Aquino por 1,008. Escoto, 363. San Agustín, 334. Cayetano, 299. Soncinas, 192. Averroes, 179. Durando, 153. Capreolo, 115. Pedro Fonseca, 114. San Alberto Magno, 96. Platón, 92. Gabriel Biel, 86. Avicena, 84. Domingo de Soto, 75. Guillermo de Ockham, 67. San Anselmo, 36. Boecio, 33.

3 Jacobo Franceso Falá, “Francisco Suárez e l’Aristotelismo. Entrevista a Costantino Esposito”, *Di Aristotele si dice in molti modi*, Lo Sguardo, Num. 5, Roma 2005, p. 24.

desde dónde se desenvuelve la cuestión para, finalmente, dar su resolución con base en una serie de autores o sentencias que apoyan su opinión<sup>4</sup>.

Raúl Scorraille, quien ha escrito la más amplia y minuciosa biografía de Suárez, expresa la sorpresa que seguramente tendría el granadino -que como teólogo jesuita, militante de la Silla apostólica en contra de la herejía de los protestantes-, si noticia alguna hubiera llegado a él sobre la expansión de su obra pues, ésta alcanzó su máximo esplendor en las universidades protestantes de Alemania. Las *Disputaciones* fueron estudiadas especialmente por el protestante Philipp Melanchthon y recibidas en las universidades luteranas como libro de texto de filosofía<sup>5</sup> ya que representaban la síntesis más completa de la *Metafísica* aristotélica. “Da una parte, si tratta di portare alle estreme conseguenze una lunga tradizione di commento ad Aristotele; dall'altra, all'interno di questa tradizione nasce questa forma nuova: nuova non solo dal punto di vista editoriale-espositivo, ma anche dal punto di vista della impostazione sistematica della materia”<sup>6</sup>.

Por su parte, los jesuitas también se sirvieron de la recapitulación de la *Metafísica* suareciana y en el Colegio de La Flechè el mismo Descartes se instruye con dicha obra y con la lógica del jesuita Pedro de Fonseca<sup>7</sup>. Algunos estudios insisten incluso en la influencia de Suárez hacia la obra de Leibniz, quien comentaba que de niño leía la obra del jesuita como si fuese una novela. En los *Ensayos de*

---

4 V. Luis Martínez Gómez, “Evaluación de Francisco Suárez Filósofo” en *Cuadernos salamantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, VII, 1980, p. 7.

5 John P. Doyle, *Idem*, p. 19.

6 Jacobo Franceso Falá, “Francisco Suárez e l'Aristotelismo. Entrevista a Costantino Esposito”, *Di Aristotele si dice in molti modi*, Lo Sguardo, Num. 5, Roma 2005, p. 23.

7 Gilson, *El ser y los filósofos*, trad. Santiago Fernandez Burillo, EUNSA, 3a ed, Pamplona, 1996, p. 134. Cfr. “René Descartes (1596-1650) described as the “disciple of the disciples of Suárez,” was borne in Touraine in western France on March 31, 1596. In 1604 he was sent to the Jesuit school of La Flèche at Anjou, where he studied until 1612. There three years were devoted to philosophy: in the first year to logic, based on the texts of the Jesuits Pedro da Fonseca (1528-1599) and Francisco de Toledo (1532-1596); in the second year, to natural philosophy, with Aristotle as the guide; and in the third year to metaphysics and moral philosophy, as formulated by the Conimbricenses and Suárez” José Pereira, Suarez Francisco, Between scholasticism and modernity, Marquette University Press, Wisconsin, 2006, p. 179.

*Teodicea*, Leibniz cita las *Disputación 30*, 17-20<sup>8</sup>. Thomas Hobbes en el *Leviatán* cita una vez la obra de Suárez, *De concursu, motione et auxilio Dei*, 1,6, sobre el problema de la libertad y la causalidad “*potentiam liberam esse, quae positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere*”<sup>9</sup> y pese a que su opinión no es nada favorable, menciona: ”Cuando hay hombres que escriben volúmenes enteros con esta bazofia, ¿es que no están locos y tratan de que otros también lo estén?”<sup>10</sup>. El tema de la causalidad y la libertad se halla en evidente relevancia con la teología, tema que relaciona Hobbes con el poder político de la Iglesia en *Behemoth*:

El provecho que la Iglesia de Roma esperaba de ellos [de los estudiantes de Colegios y Universidades], y que de hecho recibió, era el mantenimiento de la doctrina del Papa y de su autoridad sobre los reyes y los súbditos por los teólogos, los cuales, esforzándose por justificar muchos puntos de fe incomprensibles y llamando en su ayuda a la filosofía de Aristóteles, escribieron grandes libros de teología, que nadie, ni siquiera ellos mismos, era capaz de entender, como puede percibir cualquiera que considere los escritos de Pedro Lombardo, o de Escoto, que escribió comentarios sobre él, o de Suárez, o de cualquier teólogo posterior. Y, sin embargo, este tipo de estudio ha sido admirado por dos tipos de hombres, por lo demás bastante prudentes. Uno lo integraban los que ya eran fieles y realmente afectos a la Iglesia romana (...) El otro era el de los hombres negligentes que preferían admirar a otros antes que tomar el trabajo de examinar<sup>11</sup>.

Lejos de la relación política que encabezaron los Iñigos como seguidores de la Silla apostólica, la metafísica de Suárez ha sido adoptada en la historia de la filosofía. Giambattista Vico tuvo una gran

---

8 Cfr. Mesnard, “Comment Leibniz se trouve placé dans le sillage de Suarez”, en *Archives de Philosophie*, 18, 1949, pp. 7-37. Y Ferrater Mora, “Suárez et la philosophie moderne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68, 1963, pp. 57-69.

9 “Se trata del *De concursu, motione et auxilio Dei* ubicado en *Varia Opuscula Theologica*, obra publicada en Lyon en 1611 y que Suárez había mandado unos años antes al Papa en defensa propia y de las posiciones de Luis de Molina”. Bartomeu Forteza, “La influencia de Francisco Suárez en Thomas Hobbes” en *Convivium, Revista de Filosofía*, 11, 1998, pp. 40 a 79, p. 41.

10 Citado por Bartomeu Forteza, *Idem*. La cita hace alusión a Cap. 8: De las virtudes comúnmente llamadas intelectuales y sus defectos contrarios, 15: Lenguaje sin significado; trad. de Carlos Mellizo. Círculo de Lectores. Barcelona, 1995, pag. 119. Cfr. José Pereira, *op.cit*, p. 180.

11 Cap. 8: “De las virtudes comúnmente llamadas intelectuales y sus defectos contrarios”, &15: *Lenguaje sin significado*; trad. de Carlos Mellizo. Círculo de Lectores. Barcelona, 1995, pag. 119.

influencia de filósofos como Duns Escoto, leído e interpretado por el mismo Suárez, y él mismo en su autobiografía explica cómo decidió abandonar la escuela por un año y dedicarse al estudio de la *Metafísica* de Suárez<sup>12</sup>, ante la resolución de conflictos planteados por el escotismo. A su vez, Christian Wolff en su *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifico pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* de 1736 manifiesta la importancia del concepto de ente en la *Disputación II, sec. 4 y 5* de la metafísica suareciana<sup>13</sup>. Arthur Schopenhauer cita por lo menos seis veces las *Disputaciones Metafísicas* sobre *De passionibus entis*, *De unitate individuale*, *De causa formali substantiali* y *De causa exemplari* en obras como *El mundo como voluntad y representación* y en *Parerga y paralipómena*<sup>14</sup>.

Por su parte, entre los filósofos que se vieron influenciados indirectamente por las obras de Suárez se encuentran Spinoza, frente al concepto de verdad, Locke quien toma en cuenta el *De Legibus* de Suárez<sup>15</sup>, y Kant, principalmente. Para el siglo XX, las obras de Heidegger, Etienné Gilson, Pierre Aubenque y Francois Courtine analizan la importancia de las *Disputaciones* como obra que media entre la escolástica y la modernidad.

Las *Disputaciones* han sido analizadas desde múltiples perspectivas y se han recapitulado en

---

12 José Pereira, *op.cit*, p. 184. La información sobre los estudios de Vico dedicado a Suárez se encuentran en: Giambattista Vico, *Autobiografía. Seguita de una scelta di lettere, orazioni e rime a cura di Mario Fubini*. Einaudi, Italia, 1960, p. 7.

13 Cf. Courtine y John P. Doyle, *Idem*, p. 20. En la Pars I, sec II, cap. III de la obra de Wolff, éste menciona: “*De notione entis: Sane Franciscus Suarez e Societate Jesu, quem inter Scholasticos res metaphysicas profundius meditatatum esse constat, in Disputationibus Metaphysicis, tom. 1, disp. 2, esct. 5 et 5, f.57, essentiam rei id esse dicit, quod est primum et radicale et intimum principium omnium actionum et proprietatum, quae rei conveniunt*”. La cita es de José Pereira, *op.cit*, p. 186.

14 *Idem*, p. 187. Schopenhauer cita de las *Disputaciones*: III, 3, 3; V, 3; XV, 1; XXV, 1.

15 “De hecho el estudio de Laslett proporciona motivos para justificar la influencia de Suárez en Locke, pues como él mismo advierte, Locke era un coleccionista de libros novedosos y hubiese sido muy difícil que el libro de Suárez, tan importante para fundar sus ragumentos de soberanía del pueblo, se le pasara por alto cuando se publicó en Londres en 1679. Por otro lado, el estudio que Locke realiza punto por punto sobre el Patriarca de Filmer, sin lugar a dudas le dio a conocer el *De Legibus* de Sárez y su postura en contra de la monarquía absoluta”. Xóchitl López Molina, Tesis de Doctorado. *Las ideas de convenio y tiranicidio en el pensamiento de Francisco Suárez. Herencias e influencias*. Mayo, 2013, p. 133.

innumerables ocasiones. Para el siguiente trabajo tomaremos en cuenta cuatro intérpretes recientes que sintetizan los principales horizontes de análisis en el siglo XX: Óscar Barroso Fernández (2006), Leopoldo Prieto López (2013), Ángel Poncela González (2010), Paolo Fornari (2012).

Para fines de nuestra investigación basta mencionar que Óscar Barroso Fernández, en su estudio historiográfico publicado en *Pensamiento* (2006), construye tres posibles vías de investigación sobre Suárez. Una interpretación esencialista expresada por parte de E. Gilson, una existencialista protagonizada por J. Hellin y una noético-objetivista por parte de Heidegger. Mientras tanto, Prieto López rescata a Gilson, Heidegger y Francois Courtine principalmente. Mientras que Poncela analiza no ya a los autores, sino que clasifica entre tesis ontológicas, ontoteológica, teológica y aporética. Por su parte Paolo Fornasi tratará de interpretar el pensamiento de Suárez desde una perspectiva ontológica, metafísica y teológica, poniendo mayor énfasis en la secularización de los problemas filosóficos.

Las lecturas contemporáneas bajo el visor de una ontología, ontoteología o metafísica en las *Disputaciones* han sido tema de interés no sólo en el ámbito de la pura entidad. Según el compromiso que adquiramos sobre la noción de ente (*en*) es que el problema de la causalidad eficiente tomará su debida perspectiva. Por una parte, si nos comprometemos con una entidad (*ens*) primera de la cual brotan el resto de los seres, bien nos comprometeríamos con una ontoteología, bien con un realismo y distanciamiento entre el *ens a se* frente a la efectividad del *ens ab alio*. Por otra parte, si vemos en la perspectiva suareciana un giro metafísico, más allá de una ontoteología, la noción de libertad cobra sentido frente al *ens ab alio*, pues la efectividad y libertad le corresponderían efectivamente a cualquier entidad.

La disparidad de interpretaciones tiene, como uno de sus orígenes, la lectura realizada por Étienne Gilson en *Being and some philosophers* quien analiza la *Disputa XXXI*. La postura de Gilson al respecto parte del examen realizado por Suárez ante la pregunta ¿qué es ser (*ens*)? Pues bien, dice Gilson, en Suárez *ens* tiene una doble significación que parte del ver *sum*. Por una parte, *ens* se dice

como participio presente en tanto que conlleva su existencia actual. “*Sum* est un verbe qui signifie toujours l'existence actuelle, et dont on peut dire qu'il inclut toujours son propre participe présent”<sup>16</sup>. Mientras que como nombre nos indica su esencia real, su capacidad para tener existencia: “*ens* devient un nom, qui désigne toute essence réelle (...) capable d'exister réellement”<sup>17</sup>.

La doble significación de *ens* consistiría en indicar por una parte su ser actual, en tanto concibe su existencia actual, mientras que, por otra, su ser posible, en tanto prescinde de su existencia actual. “Cuando se entiende en este segundo sentido, ser (*ens*) se convierte en un nombre que significa lo que Suárez llama una esencia real (*essentia realis*) (...) [en tanto que las esencias son] verdaderas en sí mismas y susceptibles por lo tanto de realización actual”<sup>18</sup>. Por su doble significado *ens* nos indicaría, en tanto participio, la actualidad o realización (existencia) mientras que como nombre la posibilidad (esencia real). “Lo que Suárez quiere decir con esta última expresión es que el ser actualmente existente representa un área restringida del ser en general, el cual, como se ha dicho, incluye el ser posible y el actual. Ésta es una afirmación que implica necesariamente que el ser posible y el actual son el mismo ser y además que el ser actual es un caso particular del ser en total”<sup>19</sup>. No hay entonces una distinción real entre esencia y existencia como si se tratasen de dos entidades distintas, sino que por su doble significación, la distinción entre esencia y existencia es una distinción de razón. Así pues, cuando llevamos las afirmaciones de Gilson del plano meramente ontológico al problema de la causalidad, el

---

16 Gilson Etienne, *L'être et l'essence*, Librairie philosophique J.Vrin, 10 ed, Paris, 1962, p. 146.

17 *Idem*, p. 146. “Un importante principio di Suárez: “L'ente in atto (esistenza) e l'ente in potenza (essenza) si distinguono come l'ente e il non ente in assoluto” – Prima di passare oltre, è importante domandarsi come si differenziano nelle creature l'ente in potenza e l'ente in atto o, ciò che per Suárez è lo stesso, l'essenza in potenza e in atto, dato che per lui l'ente è sinonimo dell'essenza”. Leopoldo Prieto, Suárez, crocevia nella filosofia..., *op.cit.*, p. 23.

18 Gilson, *El ser y los filósofos*, *op.cit.*, p. 135. Véase por otra parte, la interpretación de Leopoldo Prieto sobre la importancia del problema tomista en Suárez. “Come san Tommaso, egli sostiene la distinzione reale di essenza ed essere nelle sue opere *Theoremata de esse et essentia* e *Quaestiones de esse et essentia*.[...] Per san Tommaso, infatti, l'esse si distingue realmente dall'essentia, come l'atto si distingue realmente della potenza”. Leopoldo Prieto, “Suárez crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità”, *Alpha Omega*, IX, 1, Roma, 2006, p 13.

19 *Idem*, p. 136.

problema estaría en afirmar en qué consiste realmente el acto de efectuar, que en último término repercute en la pregunta qué es existencia. El problema para Gilson surge justo en este punto pues Suárez identificaría *ens* con esencia, en su sentido más general. Al analizar la diferencia entre esencia y existencia en los seres creados, el problema está en verificar si el acto de actualización de Dios sobre las esencias (causa eficaz) es un acto que dota de existencia o bien un simple acto de actualización. Bajo la primera línea estarían los tomistas, bajo la segunda Suárez.

Los tomistas se inclinan por admitir una distinción real entre esencia y existencia, fundamental para explicar la creación de los seres finitos y el problema de la causalidad eficiente. Según ésta línea de interpretación, Dios crea las esencias mientras que en el acto de actualizarlas, las dota de existencia. Por el contrario, para Suárez, al no haber distinción real sino de razón, Dios crearía las esencias y luego las actualizaría y en tanto que las esencias se actualizan, la existencia se concebiría como “constitutivo formal de la esencia actual”<sup>20</sup>. Sin embargo, bajo ésta definición Gilson cree que Suárez no sabe dónde encajar la existencia dentro de su esencialismo pues el ser actual, esto es la existencia no es, sino una esencia actualizada. Así, entre la esencia actualizada y la existencia no hay distinción pues ésta última se entiende como una propiedad o “constitutivo intrínseco y formal de lo constituido/ *est intrinsecum et formale constitutum sui constitui*”<sup>21</sup>. Suárez concibe todos los seres actuales como esencias actualizadas. Para Gilson “el problema consiste en saber si un ser en acto no es más que su esencia (...). En una mente, una esencia está en acto por la existencia de esa mente; en una cosa, una esencia está en acto por la existencia de esa cosa. En ningún caso es cierto decir que una esencia está en acto por su actualización *qua* esencia. Sin embargo, esto es lo que Suárez afirma enérgicamente”<sup>22</sup>.

El ente actual es no más que una esencia actualizada. Siendo este el caso, no es de extrañarnos que Gilson se asombre y critique de Suárez su “doble visión” en la que no concede una causa

---

20 *Idem*, p. 140.

21 DM XXXI, 5, I

22 Gilson, *op.cit*, p. 141.



verdaderamente formal a la existencia. Más aún, dirá Gilson ¿cómo es que Suárez pregunta qué es la existencia, cuando ha admitido que los seres actuales son esencias actualizadas? E insiste “lo que Suárez no consigue ver, al menos, quizás, que su adversario sea él mismo sufriendo una doble visión (...) Cuando Dios crea una esencia, no le da su actualidad de esencia (...) lo que Dios da es otra actualidad, que es la de la existencia”<sup>23</sup>.

Para fines de este apartado, no pretendo ahondar más en la lectura de Gilson, caracterizada por Barroso Fernández y por José Hellín como una lectura ontológico-esencialista. Sin embargo, antes de explicar las posteriores polémicas en torno a la lectura de Gilson es importante aclarar el título y configuración de la *Disputa XXXI* pues, inmediatamente veremos el distanciamiento que tiene Gilson sobre el propio Suárez. Los títulos y subtítulos de cada una de las secciones de la *Disputa XXXI* las plantea Suárez en términos de una distinción entre *esse et essentia* y entre *essentia et existentia*. Sin embargo, mientras Gilson lee *esse* como existencia actualizada, Hellín observará que *esse* bien puede ser la existencia como ejercitada o prescindiendo de su actualidad. Por otra parte, insiste Hellín “Gilson, sin una suficiente lectura de Suárez, ha querido colocar a Suárez entre los esencialistas. Para Suárez, dice Gilson, el ente es solamente la esencia, las abstracciones, por tanto, las irrealidades. El objeto de la metafísica es solamente la esencia; si trata de las existencias ha de ser en el sentido del racionalismo; las existencias se derivan de las esencias”<sup>24</sup>. El punto principal que atacará Hellín no es si la distinción entre esencia y existencia es o no de razón. El punto que atacará Hellín al respecto es que Gilson no logra distinguir la diferencia entre que el *ente* sea una esencia y que el ente sea un compuesto esencial de esencia y existencia<sup>25</sup>.

Tal polémica es fundamental para entender desde qué punto debemos enfocar la propuesta de Suárez sobre la causalidad y la libertad. Pues, si vislumbramos un concepto de *ens*, puramente

---

23 *Idem*, p. 141.

24 José Hellín, “Existencialismo escolástico suareciano” en *Pensamiento*, vol. 12, 1956 pp. 157-178. p. 160.

25 *Idem*, p. 167.

esencialista, obtendríamos una noción de causalidad donde el primer ente sería fuente o causa primera de la esencia del resto de los entes. En última instancia, la esencia, y con ello la efectividad, de un ente cualquiera no le correspondería a este por principio sino *per relationem* con la primera entidad.

Entre los testimonios que presenta Hellin sobre la *Disputa XXXI*, menciona el que el ente (*ens*) en Suárez es en realidad un compuesto entre esencia y existencia (*compositum ex essentia et existentia*) ya considerado en acto ya en potencia “y lo que está en acto no se distingue de lo que estaba en potencia por la añadidura de algo real a algo real que se presuponga, sino que ambas cosas se hacen actuales pasando lo que era posible a ser realidad actual”<sup>26</sup>.

La opinión de Hellín al respecto es más oportuna para leer de Suárez la relación entre esencia y existencia. El mismo Suárez en *XXXI*, III, 7 admite que la existencia no es una tercera entidad entre la esencia en potencia y la esencia en acto.

La esencia no puede ser actual si no está unida con la existencia, igualmente tampoco la existencia puede ser actual a no ser unida con la esencia (...) Este ente en acto no se distingue adecuadamente de sí mismo en potencia por añadir la existencia a la esencia, puesto que en ambos estados incluye la existencia de modo proporcionado// *essentia non potest esse actualis, nisi coniuncta existentiae, ita neque existentia potest esse actualis nisi coniuncta essentiae (...) hoc autem ens in actu non distinguitur adaequate a seipso in potentia, quia addit existentiam essentiae, nam in utroque status includit existentiam proportionate*<sup>27</sup>

El error de Gilson consistiría en identificar la existencia con lo plenamente ejercido es decir, con el efecto de la causalidad eficiente sin embargo, la existencia para Suárez no es sólo lo que está en acto sino también lo que está en estado de posibilidad en tanto “real hipotéticamente”<sup>28</sup>. El tema de la causalidad eficiente es fundamental en este apartado pues en última instancia el tema de la esencia y el de la existencia compete a los seres creados y a la posibilidad que éstos albergan sin necesidad de que una causa ajena cause lo que intrínsecamente les corresponde. Es decir, que sean realmente libres. De

---

26 *Idem*, p. 165.

27 DM XXXI, III, 7.

28 Jose Hellin, *op.cit.*, p. 164.

ahí que Hellín observe que en la criatura existe una composición entre esencia y existencia que se manifiesta bajo la relación de posibilidad y acto: “es esencial a la criatura, la composición de razón, no como ya hecha, sino en cuanto al fundamento de hacerse, que es la dependencia esencial de la criatura, y la consiguiente capacidad de tener existencia actual o no tenerla”<sup>29</sup>.

Para Barroso Fernández la diferencia de lecturas entre las de Gilson y Hellín consistiría en último término en las consecuencias ontológicas: mientras que para Gilson el ente se constituye por la esencia, Hellín terminará aceptando una composición entre esencia y existencia aun cuando su pretensión sea la de anteponer a la existencia. ¿Pero qué se juega detrás de estas interpretaciones? Leopoldo Prieto López, bajo otra óptica, indica que en las aseveraciones esencialistas de Gilson se juega ante todo la escisión entre ontología, del ente en cuanto ente, y de filosofía primera, como estudio del ser en tanto ser. La pregunta consistiría en saber “si la ontología de la esencia agota toda la riqueza del ser o si, por el contrario, hay que reconocer un más allá de la esencia [puesto que] Suárez intenta adscribir a la esencia todas las propiedades del ser y de la existencia misma”<sup>30</sup>. Este punto de partida indicaría para Gilson una historia de la filosofía donde Suárez es el antecesor del esencialismo que culmina en el racionalismo de Descartes y fundamenta el esencialismo de Hegel.

En 1927, en el mismo año de *Ser y Tiempo*, Heidegger dedica su curso de verano al problema de la distinción entre *essentia* y *existentia* desde Santo Tomás de Aquino a Kant pasando por Escoto y Suárez como vehículos del problema entre la escolástica y la modernidad.

El eje del problema estaba planteado en la *distinctio* y *compositio* entre esencia y existencia es decir, entre el carácter *quidditativo* del ente (esencia) y su modo de ser (existencia). Heidegger parte del problema escolástico entre ente finito y ente infinito como distinción entre Dios y sus criaturas, *ens a se* frente a *ens ab alio*, *ens neccessarius* frente a *ens contingens*, *actus purus* o pura efectividad frente al

---

29 *Idem*, p. 166.

30 Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, BAC, Madrid, 2013, p. 132.

*ens potentia*, etc. Pese a la simpleza con que retrata la teología escolástica<sup>31</sup>, el problema que encuentra es el de la efectividad como eje importante que tratará el Aquinate, Escoto y Suárez. Es decir, Heidegger analiza el problema de la posibilidad y con ello, la libertad frente a la pura necesidad del *ens a se*.

Pues bien, frente a una realidad escindida entre la esencia, entendida como la efectividad y la existencia como lo efectuado, ¿qué significa que algo existe sino que su realidad se efectúa? Pero, pregunta Heidegger, ¿cómo es que se relaciona la efectividad de un ente con su realidad? Para Heidegger, el problema de la diferencia, *distinctio*, entre esencia y existencia fue analizada por Santo Tomás de Aquino como problema del *ens a se* frente al *ens creatum*. En último término, “por razones esenciales, la existencia pertenece a la *res* en Dios. Su esencia es su existencia. Pero en cambio, en la criatura, la causación de su efectividad no se encuentra en ella misma”<sup>32</sup>. Es decir, la libertad, en última instancia, no le corresponde de facto al ente creado pues en última instancia, la razón de la efectividad está en la primera entidad.

Así pues, la pregunta que cobra sentido para Heidegger y que tratará de resolver Suárez es la de hacer comprensible la distinción entre esencia y existencia, bajo el ámbito de cómo se piense el paso de la posibilidad a la efectividad, es decir, el paso de la esencia a la actualidad de la existencia bajo una distinción de razón (*distinctio rationis*).

“No se trata de cómo la pura posibilidad, la esencia, de un puro posible, y efectuado o

---

31 Heidegger cree encontrar en la teología del Aquinate una escisión ontoteológica establecida bajo los términos de Dios/ *ens a se/ actus purus*/ pura efectividad (posibilidad) versus *ens creatum/ ens ab alio/ potentiae*. “Por consiguiente, como antes se señaló, el *ens a se* es llamado sin más *actus purus*, pura efectividad, es decir, con exclusión de toda posibilidad. Dios no tiene posibilidades en el sentido de que no fuese todavía algo determinado que pudiera llegar a ser. Sin embargo, Heidegger no percibe el problema de la voluntad divina como eje primordial del *ens a se*. Dios es posibilidad, voluntad de efectuar frente a la diversidad. Véase *Suma Teologica* el problema de la ciencia de Dios y el problema de la ciencia media donde Dios es posibilidad. Más aún, el problema de la ciencia media no surgiría como problema sin más, sino que tiene sus raíces en el problema de la gracia y la voluntad divina, entendidas éstas como indeterminación, en los términos de Heidegger.

32 Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. José García Norro, Trotta, Madrid, 2000, p. 125.

actualizado posteriormente se distingue de la efectividad. La cuestión es más bien: ¿puede distinguirse realmente, en lo efectivo mismo, la efectividad y el contenido *quiditativo* de lo efectivo?”<sup>33</sup>. Es decir, ¿puede distinguirse en la existencia misma, la acción efectiva y la esencia de una cosa? ¿Qué es, en última instancia, la *entitas* de la *res*? La conclusión que ve Heidegger en Suárez, frente a la doble definición de *ens* (como participio y como nombre) es que la existencia no puede distinguirse plenamente más allá de la esencia. La existencia no es un algo más u otro ente que realmente se distinga frente a dos realidades<sup>34</sup>. “Pues, entonces, la existencia, la efectividad, sería ella misma una *res*, hablando kantianamente, un predicado real”<sup>35</sup>, bajo estos términos ¿cómo vincular existencialmente la esencia a la existencia, el sujeto al predicado sin escindir la realidad en dos cosas (res)? La resolución de Suárez frente a la escisión es plantear la doble significación de *ens*, como nombre y como participio del verbo *sum*, en tanto que está siendo en acto. Retoma la reflexión aristotélica que al expresar “ser” y referirnos a una cosa, no se añade ninguna existencia, sino que en el acto mismo de nombrar se presupone pues la existencia. Así, “la existencia nada añade al qué efectivo”<sup>36</sup>, nada añade a la posibilidad de la esencia. De tal modo, que al pensar en la creación:

Este posible sea trasladado a la efectividad, este paso no habrá de comprenderse en el sentido de que lo posible abandona un modo de ser, sino que recibe por primera vez el ser. La *essentia* está ahora non *tantum in illa*, no sólo en aquella potencia, a saber de ser pensada por Dios, sino que sólo ahora es auténticamente efectiva, *ab illa, et in seipsa*, el ente es ahora creado por Dios y en tanto que creado, es a la vez, en sí mismo independiente<sup>37</sup>.

---

33 *Idem*, p. 128.

34 “Questa dottrina, per la quale l'esistenza è concepita come atto metafisico e modo intrinseco della « res », ritorna anch'essa più volte nel seguito della disputa. Beninteso, l'esistenza per Suarez è un modo intrinseco che non si distingue dall'essenza né realmente, né « ex natura rei », ma solo « ratione »”. Piero di Vona, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 48, Florencia, 1968, p. 70.

35 *Idem*.

36 *Idem*, p. 130

37 *Idem*, p. 131

“Suárez propone, en continuidad con la solución de Escoto, una sola distinción de razón. Para llegar a este resultado, Suárez ha tenido que interpretar la relación entre esencia y existencia como una comparación entre la existencia actual y la esencia actual existente, pudiendo afirmar en tal modo que la esencia y la existencia no se distinguen en la cosa misma”<sup>38</sup>. En palabras de Heidegger, justamente por haber sacado a la luz que la única distinción posible entre la esencia y la existencia es una diferencia de razón es decir, por haber entendido la distinción no entre dos componentes del ente, sino entre el ser y el no-ser del ente, entre el ser y la nihilidad, la concepción de Suárez y de sus seguidores resulta la más idónea para realizar una exposición fenomenológica del problema<sup>39</sup>.

En pocas palabras, y atendiendo a nuestra discusión, el problema de la distinción entre libertad y necesidad sería una distinción de razón sin estar ésta fundamentada en una ontoteología. Sólo frente a un compromiso ontoteológico el *ens a se* es el origen del acto de la efectividad y el *ens ab alio* el mero receptáculo de los efectos. Contrario a ello, la lectura de Heidegger rompería con la dicotomía entre libertad y necesidad.

Si bien Heidegger encuentra un horizonte totalmente novedoso para pensar el problema de la escisión ontológica en términos del *ens a se* y *ens creatum*, no pone de manifiesto el problema de la efectividad frente al problema de la causalidad eficiente, en tanto problema que acontece en el ámbito de la gracia y la libertad. El problema fundamental en Suárez no es tanto la *generación*, entendiendo por ésta el problema de la creación *ex nihilo*. Suárez como teólogo de su época está preocupado por el problema de la procesión (*procedere*), problema al que atenderemos bajo las nociones de *principium* y *causa*. No en vano dedica gran parte de las *Disputaciones* al tema de la causa en general y en específico el problema de la causalidad eficiente con una clara referencia al problema teológico de la gracia. Si bien, puede verse en el problema de la creación, tema de la propia efectividad; lo auténticamente efectivo sigue como problema ante la pregunta de qué es proceder y qué causar. Es decir, el problema

---

38 *Idem.*

39 Leopoldo Prieto, *op.cit.*, p. 137.

de la efectividad como horizonte de análisis frente a la distinción de esencia y existencia no se resuelve sin más como un problema propio de la creación pues, en último término, hablamos del problema de la sucesión de la efectividad: de la relación intrínseca y activa entre el acto de Dios y el acto de las creaturas, problema de radical importancia en la época de Suárez frente al Concilio de Trento.

Antes bien, lo que está en la base de la interpretación de Heidegger sobre la *Disputación II* y *XXXI* tiene como punto de arranque la primera *Disputación* en donde Suárez analiza qué es filosofía primera, qué metafísica y qué teología. El novedoso análisis de Heidegger parte de una interpretación ontológica de las *Disputaciones* suarecianas donde la filosofía es ontología o si se quiere onto-teología. Problema que trataremos de resolver en el siguiente apartado, pero que empieza a perfilarse ya como problema ante la multiplicidad de interpretaciones.

Ahora bien, frente a la discusión entre el esencialismo o existencialismo en las *Disputaciones* o el análisis de la efectividad propuesto por Heidegger; F. Courtine, en su obra *Suarez et le système de la métaphysique*, increpa que dicha discusión parte del supuesto de que lo ente *es* el *objeto* de la metafísica, objeto para el intelecto. El análisis de Courtine sigue en todo caso el realizado por Heidegger en *Ser y Tiempo* § 7 donde menciona que la ontología suareciana implica un tránsito de Aristóteles a la filosofía moderna. La conclusión a la que llega Courtine parte de un análisis en donde la *Disp. II* representa el rompimiento con la noción de ente del Aquinate. En tanto que Suárez busca no ya el sujeto de la Metafísica, sino que pregunta por el *objeto* de ésta, el cambio en la terminología aportaría una nueva luz sobre el problema de la entidad: del ente entendido como efectividad para el Aquinate, al ente entendido como *objeto* para el Granadino a saber, “la idea de una *realitas objetiva* y de un *esse objectivum in anima*”<sup>40</sup>.

El cambio estaría expresando en términos de la unidad y objetividad del concepto ente, formulada en la definición de *Concepto formal* y *Concepto objetivo* del ente (Dips. II). Lejos de la

---

40 Leopoldo Prieto, *op.cit.*, p. 146.

discusión de si Suárez era o no nominalista, el concepto de ente es realmente un concepto amplio que no parte de la individuación, no parte tampoco de la adecuación entre la realidad y el intelecto. No es tampoco un ente de razón, sino realmente un objeto con existencia real. Antes de involucrarnos directamente con el argumento de Courtine, basta con leer los términos con los que Suárez define el ente bajo la noción de concepto objetivo y concepto formal y que el mismo Heidegger retomará para su análisis. Para Suárez, por *Concepto formal* se entiende la razón común, el verbo o acto mismo por el cual la mente concibe una cosa o razón común: “*conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit*”<sup>41</sup>.

Mientras que por concepto objetivo, la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se representa por medio del concepto formal: “*conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur*”<sup>42</sup>. Mientras que por el concepto formal, el acto o *expressi verbis* permite recoger en una unidad la multiplicidad de sentidos, el concepto objetivo representa esa unidad bajo la propia integridad del concepto formal. Así, por ejemplo, explica Suárez, nuestro entendimiento no se dispersa al concebir la palabra ser (*nomine entis*), sino que esta palabra, entendida en su acepción verbal tiene una sola significación pese a la multiplicidad de objetos que pueda representar. El concepto formal es un concepto simple en el que se resuelven el resto de los conceptos pues al ser la última forma del entendimiento, en él se resuelven, como en una unidad, la multiplicidad de objetos representados por el concepto objetivo. En II, II, 4 Suárez niega que uno sea el concepto formal y otro el objetivo pues, el objetivo está contenido en la propia unidad del formal.

Al concepto formal de ser responde un sólo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la creatura, sino que significa todas esas cosas como si fueran una sola, a saber en cuanto que son de algún modo semejantes entre sí// *dico conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum , qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus*

---

41 DM II, I, 1.

42 DM II, I, 1



*sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo*<sup>43</sup>.

Bajo estos términos Courtine cree encontrar una clara distinción entre el problema del ente en Santo Tomás frente al ente en Suárez. Para el Aquinate, en opinión de Courtine, el ente se entiende como *ens creatum*. Más aún, toda la metafísica del Doctor Angélico parte de la realidad del *ens commune* para llegar a la predicación del *ens summum* y de éste al *purum esse* es decir, al *actus essendi* donde el problema de la causalidad, bajo el horizonte de acto y potencia juega un papel fundamental. Según Courtine, para Tomás de Aquino, el ser es el acto, lo puramente efectivo, lo puramente acto, lo puramente libre.

El problema al que atiende Santo Tomás es el de la relación entre el *actus essendi* y el *ens creatum*. El ser es el acto, mientras que al *ente creatum* correspondería la pura potencialidad contingencia: la relación entre ambos estaría marcada bajo el problema de la causalidad eficiente, en donde la potencia pasa a efectuarse, como existencia, por la efectividad del acto de la esencia.

Más aun, para Courtine, la problemática no sólo se desarrolla en el horizonte ontológico, sino que se trata de la unidad de diferentes acepciones para referirnos a un único término directriz (*respectus ad unum*). El problema se origina en la cuestión de la *divina praedicatio* y los nombres divinos. Es pues para Courtine un asunto ontológico semántico que fundamenta todo un sistema teológico<sup>44</sup>. Pues bien, mientras que para Aquino, la analogía de proporción sirve para explicar el problema entre causa-efecto y la unidad de los entes creados frente al ente supremo, según un principio de participación; Suárez se sirve no ya de la efectividad, sino de la pura objetividad del concepto ente, en tanto *ratio entis* y *ratio causae*<sup>45</sup>.

---

43 DM, II, II, 8

44 V. Jean Francois Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Librairie philosophique Jvrin, France, 2005, p. 260 a 263.

45 Courtine apunta al problema entre causa y efecto. Dios como problema del ser supremo incausado frente a la causalidad de los entes creados. Jean Francois Courtine, *Inventio analogiae, op.cit* p. 293. Lejos de una interpretación logicista, que ni el mismo Ockham ni Escoto admitirían, Suárez no entiende por concepto, *ratio*, un término puramente lógico, éste en todo caso es parte del estudio de los entes de razón. Contrario a Ockham por ejemplo, el concepto formal de Suárez no surge

Habría en Suárez tres formas de abordar el problema del ente y con ello el de la libertad frente a la necesidad. 1) La que surge de la *Disp. II*: donde afirma la univocidad del concepto común de ente. 2) La *Disp. XXVIII* en donde trata el tema de la analogía entre Dios y las creaturas y 3) La *Disp. XII* donde aborda la analogía de los conceptos de principio y causa<sup>46</sup>.

Pues bien, pese a que Suárez aboga por la analogía, es importante hacer notar el señalamiento de Courtine respecto a 1): la unidad del concepto ente. El mismo Suárez en II, I, 9 admite que “*esse unum*”, en tanto concepto formal propio y adecuado de *ser*; tiene no muchos o análogos significados sino, siguiendo a Aristóteles en *I De Interpret*, “por imposición originaria, tiene una sola significación// *unam habet significationem ex primaeva impositione sua*”<sup>47</sup>. Razón por la cual, pese a la diversidad de predicamentos o de cosas, *ser* sea realmente un concepto simplísimo por el que se concibe inmediata y adecuadamente en la mente un solo concepto formal: “*in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur*”<sup>48</sup>.

Más aún y fuera de todo esencialismo, al modo de Gilson, Suárez evoca en la unidad del significado *ser* a la propia existencia como fundamento de la simplicidad de la palabra contenida en la unidad del concepto formal, de tal modo que ser (*esse*) es igual que existente o tienen la misma razón de unidad: “*nam ens vel est idem quod existens, vel si sumatur ut aptitudine existens, conceptus eius*

---

de los individuales que se constituyen en el entendimiento como universales, como acto del conocimiento intuitivo al abstractivo. El *ens* suareciano es un concepto real que el entendimiento resuelve frente al contenido intrínseco de la realidad. No es pues adecuación, ni formulación sino resolución de lo unidad que hay frente a la pluralidad y diversidad de la realidad. Es pues en palabras de Heidegger *conceptus/ concipere*. “En efecto, aunque, por lo que a nosotros respecta, los conceptos se forman muchas veces mediante las palabras, sin embargo, considerado en sí y absolutamente, el concepto es anterior, alumbrando él mismo la palabra con la que se expresa. [Lejos de una pura unidad en el significado] (...) es una especie de imagen simple que representa naturalmente lo que por la palabra se significa arbitrariamente// *talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se (...) hic conceptus est per modum cuiusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentatis*”.

46 Jean Francois Courtine, *Inventio analogiae*, *op.cit.*, p. 291 a 292.

47 DM II, I, 9.

48 *Idem*.

*habet eandem rationem unitatis*”<sup>49</sup>. Por tanto, concluye Suárez, la unidad del concepto formal, en la que se resuelve la unidad de la representación del concepto objetivo, se ampara en una sola razón simple formal (*unam simplicem rationem*) por el que el resto de los conceptos formales, como sustancia, accidente, Dios, etc, se resuelven en la unidad que subyace en el más simple de todos los conceptos: *ens*.

Para Courtine es en el concepto formal donde debe encontrarse todo el entramado de la unidad a la que aspira el ente, frente a la diversidad ya sea de predicación ya de acto o potencia. En la misma línea, Heidegger remite al *conceptus entis* de la escolástica y específicamente a la *Disputación II* donde Suárez aclara, bajo el horizonte de la *distinctio rationis*, la diferencia entre concepto formal y objetivo. Por concepto formal explica Heidegger, los escolásticos entendieron “el contenido efectivo, es decir, el concebir en el sentido de *actus concipiendi* o *conceptio* (...) aprehender el ente. Es lo que designamos, entre otras maneras, como comprensión del ser”<sup>50</sup>. Es decir, en tanto que es *conceptio*, es acto del aprehender, definido por Heidegger en equivalencia con el término *ratio*, *ratio entis*<sup>51</sup> como “lo universal en el ente como tal, el significado de ser en general tomado en su abstracción más compleja, o sea, independiente de toda referencia a cualquier ente determinado (...) lo más vacío y simple, eso es, lo más indeterminado y simple, lo inmediato (...)”<sup>52</sup>. El concepto objetivo es el que muestra la máxima indeterminación e inmediatez del *ens*, en tanto *res*: resolución al problema de la esencia y la existencia.

El problema que en palabras de Courtine ha heredado el Aquinate a Suárez es el de la unidad del concepto de ente. Así pues, Suárez lo resolvería mediante la unidad, univocidad del concepto de ser, expresado en la fórmula de Courtine de *ens = res*: fórmula que permitiría entender un concepto simple y unitario en el que Dios está referido a él y no el concepto a la simplicidad del nombre de Dios, *actus essendi*, como sí con el Aquinate. Que Suárez relacione el *ens* con cosa (*res*) permite establecer una

---

49 *Idem.*

50 Heidegger, *op.cit*, p. 116

51 *Idem.*

52 *Idem*, 117.

univocidad pese a la diversidad de predicamentos. Puesto que la diversidad está contenida en el concepto más simplísimo, *ens*, entendido como *res*, el giro de Suárez respecto al Aquinate es evidente: todas las cosas están contenidas en la *ratio essendi*, Dios incluso, en tanto *res*, es uno de los tantos objetos contenidos en la razón de ser. Para Courtine, el paso de la preocupación escolástica a la de la modernidad surge al relacionar *ens* con *res* y en tanto que no es *nihil* sino *aliquid*. Pues bien, que el ente sea una cosa, indica en su más simple expresión que ésta es *algo* y no nada. Es decir, siguiendo al propio Suárez, frente al problema de la unidad del concepto formal, *ser* en su máxima y más simple expresión no sólo es un concepto o quimera de la mente, sino un *algo* real apto para existir fuera de la nada: “*aptam ad existendum extra nihil*”<sup>53</sup>. “La noción central y el punto de partida de la metafísica no será pues un objeto determinado, ni siquiera el objeto supremo, Dios, sino la noción de *aliquid* o de *res* [como lo contradistinto del puro *nihil*] porque bajo ella pueden ser considerados todos los objetos posibles”<sup>54</sup>. Para Courtine, el giro del Iñigo marca la continuación o el vehículo entre la escolástica y la modernidad, entre la ontoteología y la ontología. En sus palabras “es una obra que traiciona a los que le precedieron y que la posteridad sólo podrá interpretar o reanimar con cierta violencia”<sup>55</sup>.

Pues bien, pese a que Courtine hace hincapié en la unidad formal y objetiva como distintivo de la ontología suareciana, frente a la tomista que pone especial énfasis en la analogía de atribución; el mismo Suárez, argumento que no ignora Courtine en su obra *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, el mismo Suárez, insisto, no abandona el problema de la analogía en la unidad del concepto formal u objetivo. Antes bien, el mismo Courtine afirma que la analogía en Suárez es el eje principal de su ontología. En contra del univocismo, Suárez discute directamente con Cayetano sobre

---

53 *DM II, V, 16.*

54 Leopoldo Prieto, *op.cit.*, p. 147. Véase la opinión del mismo Courtine: “*Est* en el sentido magistral del término se entiende como “lo que no es nada”, es decir, lo que tiene entidad y que, por consecuencia, es “*aliquid*” o “*res*”. El privilegio sobre *res*, como nominativo del ser responde a la metafísica general, entendida como ontología”. Courtine F., “Le project suarézien de la métaphysique” en *Archives de Philosophie*, 42, 1979, pp. 235 a 274., p. 243.

55 “Une oeuvre donc qui trahit assurément ses devanciers, et que sa postérité ne pourra à son tour qu'interpréter ou réanimer selon une certaine violence” Courtine, *Idem*, p. 236.

la analogía de los nombres pero tiene al Doctor Angélico como base de la polémica.

En II, I, 14, el jesuita justifica que dentro de la unidad del concepto formal existe una analogía intrínseca a la propia unidad, de tal forma que el concepto general *ens* pueda referirse, pese a la unidad de su significado, a la multiplicidad y *diferencia* en la predicación o en la existencia de las cosas. Courtine ve clara la distancia entre Suárez y el Doctor Angélico frente a la analogía de atribución que fundamenta la relación entre *ens creatum* y *actus essendi*, problema de la causalidad eficiente.

El fundamento de la teología tomista es para Courtine la analogía de atribución en tanto que ésta designa la subordinación de términos o entidades segundas, respecto a un término o *ens* directriz<sup>56</sup>. El mismo Suárez se opone en II, I, 14 a favor de una analogía de atribución pues ésta se sostiene bajo una relación o denominación extrínseca (*denominationem extrinsecam*<sup>57</sup>) que viene bien para explicar la causalidad eficiente y la efectividad de las creaturas respecto al acto de ser pero que para la doble significación de *ens* (en tanto participio y nombre), no ayuda a comprender.

Puesto que bajo el concepto formal de *ens* se encuentra la unidad del concepto en su más pura simpleza, el problema que ve Suárez frente al Doctor Angélico es: ¿si el concepto formal se resuelve en una unidad, cómo es que la diversidad de significados puede estar contenida en la unidad del concepto formal de tal forma que al referirnos a *ens*, lo hagamos como nombre o participio, como efectividad o posibilidad? La respuesta de Suárez es clara, si bien no aboga a favor de una analogía de atribución, por afirmar una relación extrínseca, sí aboga por una analogía intrínseca que no erradique la unidad del concepto formal, antes bien que surge de la propia unidad de éste, “*per intrinsecam naturam seu rationem entis*”. Suárez indica “hay que afirmar, pues, que el ser, en cuanto ser, se incluye intrínsecamente en todo ser y en cualquier concepto de diferencia positiva o modo de ser real // *ens in quantum ens, intrinsece includit in omni ente et in omni conceptu positivae differentiae aut modi entis*

---

56 Francois Courtine, “Inventio analogiae”, *op.cit*, p. 262.

57 *DM, II, I, 14*

*realis*”<sup>58</sup>. Pues bien, para Suárez, que la razón de ser se incluya analógicamente e *intrínseca* significa que pese a toda la pluralidad de las cosas (*res*) y la multiplicidad o diferencias de las que se pueda predicar acerca de ellas subyace un concepto común, íntimo y trascendental. Puesto que la razón de ser es intrínseca a las cosas mismas, la diversidad de éstas y de sus predicaciones está contenida en la unidad del concepto a modo de contracción. De tal modo que en II, VI, 7 afirma Suárez que, por ejemplo, el concepto inferior está contenido en el superior intrínsecamente y su diferencia sólo en cuanto a la determinación: de tal modo que al referirnos al concepto sustancia, la diferencia entre sustancia y ser es sólo el grado de determinación de uno respecto a otro o al referirnos a un ente creado, como siendo o como potencia, la diferencia sólo sea el grado de determinación. Nada se añade a *ser*. Siguiendo con el argumento, *ser* ya fuere tomado como nombre *ens* o como participio del verbo *sum* no indicaría una escisión entre esencia o existencia, como quisieron problematizar Hellin o Gilson sino un modo de determinación contenida en su propia realidad intrínseca.

Tanto Hellin en *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* como Courtine en *Inventio analogiae...* están de acuerdo en que pese a que el ser es análogo, frente a la unidad de su concepto objetivo y formal es unívoco. “El ser es análogo con relación a todos sus inferiores, sin embargo, puede ser unívoco con relación a una parte de ellos, cuando éstos no tienen orden de prioridad ni posteridad”<sup>59</sup>. Y es en esta diferencia donde operara la distinción entre la unidad del concepto objetivo y formal de ser y la relación entre el *ens creatum* y el *ens summus* pues para Suárez si bien, frente a la analogía intrínseca la distinción entre esencia y existencia se disuelve, el ser creado participa del primer ser, Dios, sin que ello signifique que la esencia del ser creado dependa de Dios sino tan sólo que “los seres se diferencian por modos, que son ellos mismos ser”<sup>60</sup>. ¿Cómo entender

---

58 DM, II, V, 16.

59 Jose Hellin, *La analogía del ser y del conocimiento de Dios en Suarez*, Casimiro, Madrid, 1946, p. 40.

60 José Miguel Gamba, “La analogía en general” en *Síntesis tomista* de Santiago Ramírez, EUNSA, España, 2002. p. 267.

entonces la noción de libertad, frente a la disparidad de interpretaciones?

Que el problema de la analogía persista a lo largo de las *Disputaciones* no es un asunto secundario. Antes bien, Suárez basa todo el problema de la causalidad eficiente bajo el supuesto de la contracción intrínseca y analógica del ente, en cuanto a concepto formal y objetivo. Como veremos a lo largo de esta investigación, Suárez no deja de lado el problema de la analogía, antes bien, marca un nuevo horizonte de análisis en el que toda su ontología y en especial el problema de la causalidad se manifiesta bajo los términos de analogía intrínseca y extrínseca, tomando la influencia de Tomás de Vio Cayetano en su *De analogia nominum*<sup>61</sup> pero también marcando una distancia respecto a la tradición tomista. Así pues, tomando en cuenta la resolución de Courtine respecto a la diferencias de interpretaciones sobre las *Disputaciones*, proponemos una lectura unitaria en donde la *Disputación II*, sea leída bajo el halo de la analogía intrínseca que subyace como problema de la causalidad, tratado en la *Disputación XII*.

---

61 Los jesuitas admitirán de la distinción de Cayetano la distinción entre analogía de atribución extrínseca e intrínseca pero rechazan de Cayetano la analogía de proporcionalidad propia, llamada por los jesuitas proporcionalidad intrínseca. Véase, José Miguel Gamba, “La analogía en general”, *Sintesis tomista* de Santiago Ramírez, EUNSA, España, 2002. p. 60 y 265 a 270. Por su parte José Hellin menciona “Los cayetanistas creen que nunca hay semejanza formal entre los seres analogados, sino a lo más semejanza proporcional; y Suárez cree que en alguna analogía hay semejanza formal en la razón significada entre los analogados, aunque mezclada con muchas desemejanzas; así hay semejanza formal en el ser entre Dios y las creaturas, entre la sustancia y el accidente. Por esta causa los tomistas creen que no puede haber nunca un concepto único prescindido imperfectamente de los inferiores y el P. Suárez, por la contraria razón, cree que puede darse ese concepto uno” Hellin, *op.cit*, p. 67.

## Ontología y Teología. Interpretaciones contemporáneas.

Para entender el problema interpretativo debemos dejar en claro los diferentes sentidos que se desprenden de la noción de libertad (*libet* o *liber*). El sentido de libertad, bajo el ámbito de las interpretaciones anteriores y cuyo tema principal es el de las *Disputaciones*, no es el del *libero arbitrio*, sino el de la efectividad o libertad de las acciones naturales frente al ámbito de la causalidad eficiente. Sin embargo, para entender si la postura de Suárez está más próxima a nuestra moderna noción de libertad, como aquella opuesta a la pura necesidad de las acciones naturales, debemos esclarecer el terreno historiográfico del que parten las propias *Disputaciones*.

Gran parte de las interpretaciones en el siglo XX sobre la obra de Suárez toman como punto de partida las *Disputaciones Metafísicas*, publicadas en su primera edición en 1597 en Salamanca. En el terreno de la filosofía, para 1948 Étienne Gilson publica *L'être et l'essence* y *Being and some philosophers* en donde manifiesta la importancia de las *Disputaciones* como una obra que media entre el medioevo y la modernidad. “En cuanto diputaciones, se hallan todavía en la Edad Media (...). Por otra parte, (...) parecen ya una obra filosófica moderna”<sup>62</sup>. Más aún, Suárez al no concebir una distinción real sino de razón entre esencia y existencia, sería el antecesor del propio Descartes, quien omite a su vez una distinción real entre esencia y existencia<sup>63</sup>. Ya en 1927 Heidegger en *Ser y Tiempo* § 6 afirma el papel fundamental de las *Disputaciones* en la transformación de la escolástica a la modernidad. Y en 1929 en su Curso afirma la importancia de las *Disputaciones* como tránsito entre la

---

62 Gilson, *El ser y los filósofos*, *op.cit*, p. 134.

63 “Descartes paraît donc avoir considéré comme normale une thèse analogue à celle de Suarez. (...) mais, pas plus pour lui que pour Suarez, il ne s'agit de là que l'existence soit réellement distincte de l'essence dans les êtres actuellement existants” Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, *op.cit*, p. 160. “Per Suarez tutta la controversia deve essere ridotta ai diversi significati della copula « est ». Quando questa significa la congiunzione attuale e reale degli estremi nella cosa stessa esistente, la verità delle proposizioni dipende dall'esistenza degli estremi. In questo caso, infatti, « est » è legato al tempo, ed in questo senso ha ragione Suarez di sostenere che l'esistenza non è separata dall'essenza che grazie alla distruzione dell'essenza stessa”. Piero di Vona, *op.cit*, p. 63.



filosofía escolástica a la cartesiana y de ahí su tránsito a Kant. En la misma línea, Courtine F. ve a Suárez como el vehículo que lleva los problemas de la escolástica hasta Leibniz, Wolf y Kant a través de Johannes Schrarf, derivando así en el análisis de la filosofía moderna<sup>64</sup>. Mientras que Gilson y Heidegger ven el núcleo de la filosofía moderna en Descartes; el *Index scolastico-cartésien* de Gilson indicaba la relación entre Suárez y Descartes a través del Colegio de jesuitas La Flèche<sup>65</sup>. Contraria a ambas interpretaciones José Hellin en una breve nota publicada en el año 2000 en Archivo Teológico Granadino indica que Suárez “sólo influyó en la escolástica posterior; pero en la filosofía moderna su influjo fue nulo”<sup>66</sup>.

Sin embargo y por ahora, vayamos más allá de un análisis histórico sobre la influencia de las obras de Suárez en la posteridad. Es fundamental analizar los horizontes desde los que parten las diversas interpretaciones. Para Gilson, las *Disputaciones* en cuanto a *disputationes* son una obra que ejemplifica el método de expresión de un problema particular, donde impera “la costumbre medieval de no entablar nunca una disputa filosófica sin antes exponer, comparar y criticar las más famosas opiniones expresadas por sus predecesores”<sup>67</sup>. Será esta perspectiva la que servirá a Suárez para entablar un diálogo entre los diferentes argumentos sobre el problema de la libertad en la naturaleza. Entabla un diálogo con los principales teólogos de la escolástica frente al problema de la libertad planteada por el mundo árabe. Constantemente usa argumentos escolásticos, de tinte claramente teológico especialmente cuando del libre arbitrio se trata.

Mientras tanto, es una obra moderna en tanto que escinde los problemas de la teología de los de

---

64 “Transporte et transpose de l’horizon médiéval, et principalement de l’horizon médiéval tardif - disons post-thomiste, scotiste et nominaliste-, et délivre ainsi à notre modernité philosophique”. Courtine, *Le project suarézien* [...] *op.cit.*, p. 236.

65 V. Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica...* *op.cit.*, p. 130.

66 Jose Hellin, *op.cit.*, p. 193. José Hellin, por su parte, se opone a caracterizar a Suárez como una fuente de la filosofía moderna por el simple hecho de que gran parte de los filósofos modernos beben no sólo de Suárez sino de toda la filosofía escolástico medieval, específicamente de Santo Tomás de Aquino.

67 Gilson, *El ser y los filósofos*, *op.Cit.*, p. 134.

la filosofía, plantenado la reestructuración de la *Metafísica* aristotélica<sup>68</sup>. Es evidente este tratamiento cuando analiza la noción de principio y causa desde un ámbito plenamente metafísico. Tanto Gilson como Heidegger así como gran parte de los intérpretes españoles e italianos, aun cuando no coincidan en interpretaciones, coinciden en que la obra de Suárez es una obra filosófica preparatoriamente moderna en tanto que busca ir a las cosas mismas (*res ipsa*), siendo su objeto de estudio el *ens in quantum ens* y la libertad en su noción metafísica.

Heidegger por ejemplo cree encontrar en Suárez el primer intento de sistematización de la *Metafísica* aristotélica como ejemplo de sistematización del problema del ente y de la filosofía, como campo problemático autónomo<sup>69</sup>.

Por su parte, Paolo Fornari en *I presupposti teoretici e antropologico del pensiero giuridico e politico di Francisco Suárez*<sup>70</sup>, expone la importancia de la metafísica frente al proceso de la teología anterior a Suárez. Si bien la teología encabezó en el medioevo los problemas fundamentales en torno al libre arbitrio, con Suárez la metafísica surgirá como fundamento de la modernidad. Es la metafísica quien constituirá la máxima expresión del proceso de interiorización y universalidad de la realidad, incluyendo el problema de la libertad:

“Sembra in effetti innegabile, nella prospettiva suaresiana, la riconduzione della stessa riflessione metafisica a quel paradigma di “logicizzazione” dell’esperienza che, secondo il Doctor Eximius, costituisce la cifra del conoscere scientifico. Prima fra le scientiae, la metafisica costituisce ora la massima espressione di quel processo di

---

68 V. la opinión de Gilson quien insiste: “les Disputationes de Suarez se présentent déjà comme un traité philosophique moderne, car leur auteur s'est délibérément affranchi de toute sujétion au texte de la Métaphysique d' Aristote, dont l' ordre, ou plutôt le désordre lui semblait offrir de multiples inconvénients (...) une incontestable nouveauté.” Gilson Etienne, *L'être et l'essence*, op.cit, p. 145.

69 En la misma línea, Constantino Esposito muestra cómo Heidegger en su curso de 1924-1924 supone en las *Disputationes* la ontología como campo desprendido de la teología. Hay incluso una diferencia en abordar el problema de la teología natural y el de la metafísica planteadas como dos discusiones autónomas que influirían en Descartes. V. Constantino Esposito, “Ritorno a Suárez, Le Disputationes Metaphysicae, critica contemporanea” en Lamacchia ADA, *La filosofía del siglo de oro, studi sui, tardo rinascimento spagnolo*, Levante editores, Milán 1995, p. 472.

70 Paolo Fornari, *I presupposti teoretici e antropologico del pensiero giuridico e politico di Francisco Suárez*, Tesis doctoral, Sapienza, Università di Roma, 2012.

interiorizzazione e universalizzazione della realtà, attraverso il quale la molteplicità dell'ente è ricondotta sotto lo sguardo uniformante di un predicato”<sup>71</sup>.

Sin embargo, la cuestión no es menor y es que de fondo, la sistematización que plantea Suárez en las *Disputaciones* no puede tratarse sólo como problema propio de la ontología o de la filosofía primera. Antes bien, como señala Pierre Aubenque, el problema de interpretaciones sobre el objeto de estudio de la filosofía está planteado ya desde la misma *Metafísica* aristotélica, oculta en las pretensiones sistemáticas de los comentaristas escolásticos. “La interpretación sistemática que, según parece, había albergado sus primeras dudas con Suárez iba haciéndose cada vez más insegura”<sup>72</sup>. A tal grado que, menciona Aubenque: Suárez es uno de los primeros que nota la dificultad de definir a la metafísica unívocamente. “Se ha subrayado hace mucho la dualidad de inspiración y de proyecto de la metafísica aristotélica. Suárez oponía ya, en sus *Disputaciones metaphysicae*, las dos definiciones que Aristóteles proponía de la metafísica: unas veces ciencia del ser en cuanto ser, en la generalidad de sus determinaciones y otras, ciencias del principio del ser, o sea, de lo que hay de primero en el ser; “por una parte, ciencia universal (...) por otra parte, ciencia particular [esa oposición irá siendo academizada] antes de que Wolf y Baumgarten la reasuman en la distinción, desde entonces clásica, entre una *metaphysica generalis*, referida al *ens commune*, y una *metaphysica specialis*, referida al *summum ens*, es decir, a Dios”<sup>73</sup>.

Más aún, si vemos dentro del problema ontológico el alcance de la teología comprenderemos cómo la noción de libertad, como opuesta a la necesidad de las acciones naturales, se torna compleja frente al tema de la creación y el supuesto de un *ens summus* que crea y dota de libertad a los entes creados. En última instancia, ¿cómo afecta una interpretación teológica el conflicto de la libertad de las

---

71 Paolo Fornari, *op.cit.*, p. 95.

72 Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y mayo, trad. Vidal Peña, España, 2008, p. 14.

73 *Idem*, p. 236.

acciones naturales?

Así, en *Los problemas fundamentales de la Metafísica*, Heidegger analiza la importancia del jesuita frente al problema de la teología natural y la teología revelada. “La obra tiene un propósito doble: primero, tratar toda la teología natural, es decir, aquella que es previa a la revelación, en su construcción interna, y al mismo tiempo, aclarar adecuadamente todas las preguntas que corresponden a los doce libros de la *Metafísica* aristotélica (...) hasta él se remonta la aclaración autónoma de todo el campo de problemas en relación con la teología natural (...). Suárez fue el primero en crear un desarrollo autónomo del problema metafísico”<sup>74</sup>. Pero ¿bajo qué ideal de modernidad y escolástica se juzga el recorrido suareciano frente al problema de la contingencia y la necesidad?

Para Heidegger, preguntar por el carácter fundamental de la metafísica moderna es decir, preguntar por el carácter metafísico y no epistémico de la metafísica supone que “el pensamiento metafísico es un preguntar conceptualmente abarcador en su sentido doble, porque se pregunta por lo ente en su conjunto y porque, en este ente, el propio inquiriente siempre queda conjuntamente comprendido”<sup>75</sup>. Desde el propio horizonte de la metafísica y no bajo caracterizaciones epistémicas sobre el qué de la metafísica moderna, Heidegger percibe, como carácter de la metafísica moderna la búsqueda de un saber absoluto representado en sus cimientos por el sentido de verdad que prevalece en las ciencias matemáticas. Será desde este horizonte que el carácter de la metafísica tenga como fundamento el paradigma de verdad que había alcanzado la nueva ciencia matemática. “La metafísica moderna está sostenido por esta prioridad del problema de la certeza con vistas al conocimiento metafísico”. Lo que apunta Heidegger en dicho artículo es que la culminación de la metafísica moderna tiene sus orígenes en la crítica que la propia filosofía realiza sobre sí misma con vistas a una particular noción de verdad. Así pues, “no se sigue que la problemática de la filosofía moderna sea

---

74 Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Cira, Alianza, Madrid, 2007, p. 79.

75 *Idem*, p. 82.

completamente idéntica a lo que antes se trataba en la metafísica. Se señala que la filosofía moderna, arranca con la crítica, con la fundamentación crítica de la filosofía”. Es pues bajo el carácter de una autonomía que la metafísica moderna busca sus alcances y preguntar por ella misma. Bajo esta postura, Suárez se mantiene como uno de los orígenes de la modernidad al plantear la pregunta qué es metafísica, como pregunta que surge desde un ámbito autónomo. Más aún, que Suárez analice el problema de la libertad no sólo desde un ámbito plenamente teológico, nos indica el carácter autónomo que cobra la metafísica.

Por su parte, Fornasi es claro en evidenciar el papel de la teología en la transformación de la modernidad. Suárez con ayuda de la sistematización de la metafísica aristotélica será uno de los primeros que busque principios estables, universales y verificables que puedan justificar a la metafísica más allá del ámbito de la teología. Uno de los puntos clave que apunta Fornasi es el encuentro de la metafísica con la teología. Encuentro en el que la metafísica buscará una secularización de la sistematización de los conflictos. Una gran diferencia entre el mundo medieval y el mundo moderno.

“Il teologo gesuita può così neutralizzare il fattore di destabilizzazione introdotto dall’assolutismo teologico tardo-medievale, mediante la tematizzazione metodologica di un ordine secolarizzato accessibile alla semplice ragione naturale, i cui profili intelligibili si delineano attraverso la messa fra parentesi di ogni teologia della storia. [...] E il risultato del suo sforzo intellettuale è la tematizzazione di un ordine naturale interamente autosufficiente, uno spazio definito per esclusione del divino, teatro di espressione di una ragione ormai pienamente secolarizzata”<sup>76</sup>.

Frente a la multiplicidad de interpretaciones, el problema que subyace es el de los objetos de la filosofía. Para Courtine, Heidegger, Gilson y Fornari, Suárez sería el iniciador del estudio de la filosofía primera entendida como ontología, estudio del *ens in quantum ens*. Así, el problema de la libertad, cobra una importancia ontológica cuando, frente al tema de la causalidad eficiente, la noción de *principio* sustenta el análisis de la cuestión.

---

76 Paolo Fornari, *op.cit*, p. 117.

En palabras de Barroso Fernández, “la ontología como ciencia independiente de la teología natural estaba fraguándose (...) la posibilidad de la unidad e independencia de la ciencia ontológica estaba garantizada por el rechazo de la distinción real entre esencia y existencia. La unidad de esencia y existencia garantizaba una realidad metafísicamente simple que podría asegurar la unidad de la ontología a través del concepto confuso de ente”<sup>77</sup>.

Al respecto, Courtine marcaría la importancia de las *Disputaciones* frente a la sistematización de la metafísica aristotélica: frente a la pregunta de qué es Metafísica y su respuesta como sistema trascendental<sup>78</sup>. Llama la atención que gran parte de los horizontes a través de los cuales se analizan las *Disputaciones*, parten en general de una noción de autonomía de la metafísica como saber independiente y propio. ¿Pero es este en realidad un problema que se origina en las *Disputaciones* o no son acaso estas opiniones el carácter de nuestra pretensión actual sobre la autonomía de la filosofía? ¿Es éste uno de los problemas que subyace a las *Disputaciones*? ¿Es la autonomía de la pregunta metafísica el eje de una serie de problemas que se manifiestan en dicha obra? ¿Podemos encontrar en las *Disputaciones* la trascendencia del sistema metafísico tal y como se presume de la modernidad?

La singularidad de las *Disputaciones Metafísicas* no sólo reside en ser una de las primeras obras que sistematiza las cuestiones fundamentales de la *Metafísica* aristotélica, lejos de los *Comentarios*<sup>79</sup>.

---

77 Barroso fernandez, *op.cit*, p. 132

78 Llama la atención rescatar el cuestionamiento de Jan Aertsen quien manifiesta: This suggestion of a connection between modernity and the idea of a “supertrascendental” science deserves closer scrutiny (...). First, with respect to a Suárez’s metaphysics: how is Courtine’s “modernity” claim related to the transcendental systematics of the Disputation? As we have seen, the Spanish thinker expressly rejected a “supertrascendental” understanding of the subject of metaphysics in the first Disputation. Jan Aertsen, “Medieval philosophy as transcendental thought”, Philip the Chancellor, *Francisco Suárez*, Brill, Boston, 2012, p. 634.

79 La característica fundamental de la recuperación de Aristóteles en la *Metafísica* reside en que Suárez rompe con la tradición de Comentarios a la Metafísica realizados por Algerto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Pedro de Fonseca: “He wants to raise questions and considerer things according to the *ordo doctrinae*, that is, the order of a demonstrative science, which has to determine its proper subject and examine the properties that per se belong to the subject. It has been suggested that the “absolute singularity” of Suárez’s enterprise consists in his refusal to see Aristotle’s Methaphysics as the metaphysics, but he had predecessors in the respect.” Jan Aertsen, *op.cit*, 587. Por su parte Raúl

La relevancia de esta obra debe hallarse tanto en las cuestiones de inicio, como en el trayecto que emprende frente a problemáticas específicas que subyacen a su tradición, específicamente al analizar el tema de la libertad de las acciones naturales frente a un tema de teología como es el de la creación y conservación del mundo.

Suárez inaugura sus *Disputaciones* poniendo en claro el papel de la filosofía frente a la teología, el tema de la acción libre y necesaria de la naturaleza frente al *ens summus*, pero si bien el punto de arranque de la *primera Disputación* es este, no debemos confundir la pretensión de definir qué es Metafísica con desprender de ella asuntos que competen tanto a ella como a la teología. Me refiero al problema de la causalidad y en específico a la de la causalidad eficiente como eje de la *Disputación XIII*, frente al problema de las propiedades del ente.

El planteamiento de Suárez en torno al problema de la causalidad, no responde a un problema meramente ontológico, el de la pura efectividad, como problema entre acto y potencia. Suárez es heredero de la teología tomista, heredero de una tradición en que la teología dogmática busca conciliar problemas propios que nacen en su seno por ejemplo, el de la libertad de la naturaleza frente al acto creador de Dios. En palabras de Jan Aertsen: “Suárez always tries to find support for his views in texts of Thomas Aquinas. The effect is that he sometimes presents his doctrine in a more Thomistic way than it properly is. (...) According to Aquinas, however, *ens commune* is the subject of the science, but God does not fall under it; God is rather the extrinsic cause of being in general”<sup>80</sup>.

---

Scoraille menciona “La costumbre tradicional en aquella época era enseñar la Metafísica comentando los doce libros que escribió Aristóteles acerca de esta parte de la Filosofía. Al comentario se agregaban, cuando era menester las Cuestiones o Disertaciones destinadas a discutir problemas filosóficos, que omitía el texto o únicamente sugería y no resolvía. Los profesores preferían las Cuestiones al Comentario porque en ellas podían dar enseñanza más libre y personal (...) de donde nació la regla de la Ratio [se refiere a R.12] que les encarga que no den a las Cuestiones más tiempo o importancia del que conviene, pes la enseñanza ha de ser sustancialmente explicación de Aristóteles”. Raul Scoraille, *op.cit*, p. 314.

<sup>80</sup> Jan Aertsen, *op.cit*, p. 631. Por su parte, respecto a la influencia de Santo Tomás en Suárez, tómese en cuenta que ya en la *Ratio Studiorum* se menciona el modo en que la Compañía debía seguir las doctrinas tomistas, razón por la cual tuvo problemas teóricos y políticos con O.P. No sólo eso, el

## Importancia del tomismo en la obra suareciana.

Si bien hemos analizado el conflicto de la autonomía de la metafísica frente a la teología, es evidente que el problema de la libertad, en su relación con el libre arbitrio, no representa un conflicto autónomo. En la práctica, la importancia de la *Summa* del Aquinate en la Compañía de Jesús no fue un asunto menor, especialmente si se buscaba argumentar a favor del acto libre de las acciones humanas.

Si bien en la escuela de Teología de la Universidad de Salamanca, Francisco de Vitoria fue uno de los impulsores que introdujo la *Summa* en lugar de algunas cuestiones de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, la propia Compañía de Jesús encabezó un proyecto que buscaba cierta unanimidad entre las escuelas frente a la obra del Doctor Angélico<sup>81</sup>. Dicho conflicto nace ante la necesidad de contrarrestar la influencia del protestantismo frente al tema del libre arbitrio.

La naciente Orden religiosa fundada por Ignacio Loyola militaba en contra de las tesis heréticas de Lutero, que minimizaban la importancia de las acciones humanas frente a la gracia de Dios. Ignacio de Loyola manifestaba ya en los *Ejercicios Espirituales* y en las *Constituciones* el tenor en el que el

---

mismo Francisco de Vitoria introduciría algunas cuestiones del *Corpus thomisticum* para sustituir algunas disputas de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Hasta 1539, el Doctor Angélico era maestro de una orden fue hasta 1561 que la Suma Teológica entró oficialmente en Salamanca en sustitución del Libro de las *Sentencias*. Scoraille, *op.cit.*, p. 71. Más aun, llama la atención el apego que tiene Suárez, pese a las acusaciones por parte de la Orden de Predicadores, de recuperar y ponderar el *corpus thomisticum*. Al respecto, el mismo Scoraille menciona, siguiendo al propio Suárez, que el índice de las *Disputaciones Metafísicas* muestran las coincidencias entre la *Metafísica* de Aristóteles y las cuestiones que trataban los comentaristas a la *Metafísica*. “Otro índice encierra la concordancia entre las mismas *Disputaciones* y la Suma Teológica. De este modo presentaba Suárez su obra como guía para ir de Aristóteles a Santo Tomás”. *Idem*, p. 315.

81 “Los estatutos de Salamanca de 1538 mandan leer a Pedro Lombardo, aunque realmente el libro de texto sea ya la Suma, en las Cátedras de Prima y Vísperas declarando en primer término de modo sucinto la sentencia del texto y moviendo después las cuestiones que pareciera a los profesores; el catedrático de Biblia debe leer un año el Antiguo Testamento y otro el Nuevo; el catedrático de las partes de Santo Tomás lee las partes de Santo Tomás y no otra cosa; y así mismo el de Escoto; y la cátedra de Nominal, sólo Doctor Nominal. (...) Los libros de claustros son más vivos y sugerentes en este aspecto, pues señalan el papel de los profesores teología a través de la Suma Teológica y no de Pedro Lombardo”. Melquiades Andrés, “La teología en el siglo XVI (1470-1580), en (*comp.*), *Historia de la Teología española*, T.I, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983, p. 610.



espíritu de la Orden se desenvolvería:

Los profesores de la Compañía estaban convencidos del valor insustituible de las doctrinas del Aquinate, ya que los primeros jesuitas conocieron en Salamanca este tomismo y lo aceptaron sinceramente, convencidos de que era el medio más oportuno y adecuado. [...] En la Const. 464 del Instituto quedaba claro que <<en la Teología leeráse el Viejo y Nuevo Testamento y la doctrina escolástica de Santo Tomás>>. Así, la realidad eminentemente activa y práctica de la Compañía de Jesús les lleva a no descuidar la atención a los problemas concretos de la época. La experiencia progresiva será que la *Summa* no será suficiente para responder las impugnaciones surgidas desde la Reforma, de ahí que den el paso a imbricarla con la Teología positiva<sup>82</sup>.

El apego que en sus inicios tuvo la Compañía y en especial los primeros teólogos Jesuitas frente a la *Summa* no fue un asunto simple, hablamos de las fuentes del saber desde la cual se nutrirían estos militantes para contrarrestar al protestantismo<sup>83</sup>. A su vez, de capital importancia resulta la lectura de Pena González al respecto, en la cual menciona a la teología positiva<sup>84</sup> como motor que en la práctica será un motivo que los obligue a deslindarse de una lectura “fiel” hacia el *corpus thomisticum*. Complejidad de la que se revestían los estatutos de la Orden frente a la 11ª regla de los *Ejercicios Espirituales* de Loyola: “alabar la doctrina positiva y escolástica”<sup>85</sup>. Mientras que el apego y

---

82 Miguel Anxo Pena, *La Escuela de Salamanca, de la Monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC, Madrid, 2009, p. 143.

83 Paolo Fornari., *op.cit*, p. 58.

84 Al respecto, véase la definición de Miguel Anxo Pena: “Lo que los autores con los años darán en llamar teología positiva, entiendo por tal aquella que reúne los dos ámbitos fundamentales del *depositum fidei*, la Escritura y la Tradición, se formulaba en un nuevo método . De esta manera [en sus albores] se daba el paso a una lectura de conjunto donde aparecían tres sectores con un adecuado equilibrio interno: la positiva de los Documentos Escriturísticos, la positiva de los testimonios transmitidos por la Tradición y, por último, las enseñanzas del Magisterio”. *Idem*, p. 20.

85 Al respecto, la cita es rescatada por Pena González ante la importancia de la teología positiva en la orden jesuita. *Idem*, p. 23. La cita completa que recupera el autor de los *Ejercicios Espirituales* de Loyola apunta: “Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque así como es más propicio de los doctores positivos, así como de San Jerónimo, san Agustín y de san Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los escolásticos, así como de santo Tomás, san Buenaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., el definir o declara para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos los errores y todas las falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Santa Escritura y de los positivos y santos doctores; más aún, siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y

distanciamiento de los jesuitas hacia la *Suma Teológica* fue uno de los motivos que promovió disputas singulares frente a la Orden de Predicadores. Los militantes de la Silla Apostólica y de la Iglesia<sup>86</sup> se vieron inmiscuidos en la polémica de si seguían fielmente o no las tesis de la *Suma*.

Uno de los puntos fundamentales, para analizar cómo un problema de carácter filosófico conllevó un acercamiento con la teología, consiste en comprender la importancia del Colegio Romano en las interpretaciones tomistas y aristotélicas que debían seguir los jesuitas. De tal modo que el Colegio Romano, que encabeza el jesuita Bellarmino, influyera en el apego hacia el tomismo a favor de una “buena y sana doctrina”<sup>87</sup> para contrarrestar e impugnar las tesis heréticas del protestantismo.

---

constituciones de nuestra santa madre Iglesia”. Cita extraída de *Idem*.

86 En las *Constituciones*, en las que se asientan las bases de la Orden iñiguista, se afirmaba una obediencia plena al Papa a partir del cuarto voto. La Compañía y en especial los teólogos que logran merecer el voto obedecen de manera expresa “al Sumo Pontífice como a Vicario que es o fuere de Cristo nuestro Señor para ir donde quiera que su Santidad le mandare entre fieles o entre infieles”. Loyola Ignacio de, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, 7, 5, p. 58. Cfr. “La compañía nace en un momento de creciente confesionalización de los estados modernos, un tiempo en que el enfrentamiento religioso dota a la orden de su carácter de defensora a ultranza del catolicismo y de su particular obediencia al representante de la Sede Apostólica. Pero no es esa su finalidad primordial, sino la salvación eterna de los propios jesuitas y la del común de los fieles.” Julián J. Lozano Navarro, *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Asturias*, Cátedra, Madrid, 2005, p. 31.

Si bien Ignacio de Loyola funda la Orden frente a un carácter más espiritual que las disputas políticas es evidente que la Iglesia se apoyó en los Íñigos para fortalecer los mandatos del Concilio de Trento. Entre 1545 y 1563, la Santa Sede Apostólica reformuló ciertos principios teológicos que ya la Reforma protestante ponía en jaque. Así, por ejemplo, mientras algunos reformistas como Lutero erradicaban la obligación de la confesión como parte del sacramento, el Concilio consideraba la confesión de derecho divino, *i.e* de *iure* a un sacramento. “Los padres conciliares tienen que rendirse a la evidencia -señalada por los grandes reformadores- y admitir que la confesión no fue instituida por Cristo, pero afirman que pese a ello pertenece de *iure* a un sacramento, el de la penitencia, que sí fue instituido por Dios”. *Idem*, p. 48.

87 Constantino Esposito evidencia las pretensiones del Colegio Romano de unificar los contenidos filosóficos a favor de una doctrina buena y sana. Las polémicas en torno al Colegio y a las Universidades en donde impartían clases los jesuitas resultaron en una discusión bastante escabrosa. Mientras que el Colegio Romano estaba a favor de seguir una doctrina que antepusiera la teología a la filosofía, Benito Pereira en 1562 aboga por una doctrina averroista de la metafísica y no por una lectura de la autoridad religiosa. De hecho, la *ratio studiorum* de Acquaviva evidenciaba la necesidad de una “doctrina sana” en contra de las tesis heréticas. El problema se transformará sobre qué papel debía jugar la física y la metafísica aristotélica. Es decir, qué nivel de autonomía debía encabezar la metafísica frente a la teología. “Nel 1562, l’uscita del trattato di Pereyra apre un periodo di aspre discussioni in seno all’Coleggio Romano. ... Queste discussioni, nelle quali ebbero un ruolo decisivo i contributi di Jeronimo Nadal, Diego Di Ledesma e Francisco Borgia, si cristallizzarono nella

Desde el Concilio de Trento en 1546, se manifiesta la necesidad de usar el *corpus thomisticum* para atacar las conclusiones llevadas a cabo por el luteranismo. Por una parte, se buscó definir y determinar los *dogmas fundamentales de la fe católica*, y, por otro, “dictar las normas indispensables para la *reforma eclesiástica*, absolutamente necesaria en aquellas circunstancias”<sup>88</sup>. Entre los representantes que venían de la Universidad de Salamanca estaban Andrés de Vega, Alfonso Castro y Domingo de Soto, principalmente. De entre los jesuitas enviados por Ignacio de Loyola en nombre de Paulo III estaban Diego Laínez y Alfonso Salmerón.

El debate sobre la justificación se inició el 22 de junio de 1546, el 24 de julio, 23 de septiembre y 5 de noviembre se mostraron esquemas del decreto y finalmente acabó el 13 de enero de 1547. En éste se rechazan: 1) las ideas de la justificación y cooperación propuestas por Lutero, 2) la predestinación de Calvino y 3) errores de Joviano y Pelagio que niegan la necesidad de la Gracia para obtener la justificación. El Concilio promulgó una lista de 33 cánones acompañado de una doctrina dividida en 16 capítulos entre los que se destaca:

“En primer lugar declara el santo Concilio que, para entender recta y sinceramente la doctrina de la justificación es menester que cada uno reconozca y confiese que, habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán [Rom. 5, 12; 1 Cor. 15, 22; v. 130], hechos inmundos [Is. 64, 4] y (como dice el Apóstol) hijos de ira por naturaleza [Eph. 2, 3], según expuso en el decreto sobre el pecado original, hasta tal punto eran esclavos del pecado [Rom. 6, 20] y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza [Can. 1], mas ni siquiera los judíos por la letra misma de la Ley de Moisés podían librarse o levantarse de ella, aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío [Can. 5], aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado. // Primum declarat sancta Synodus, ad iustificationis doctrinam probe et sincere intellegendam oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent [cf. Rm 5, 12; 1 Cor 15, 22], «facti immundi» [Is 64, 5] et (ut Apostolus inquit) «natura filii irae» [Eph 2, 3], quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati [cf. Rm 6, 20] et sub

---

definizione –tanto vaga quanto coercitiva– di buona e sana dottrina”. Francois Courtine et Constantino Esposito, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, prefazione Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Italia, 1999, p. 388. Sobre dicha discusión véase también Angel Poncela, *Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los Cursos filosóficos*, Cauriensa, Vol. VI, España, 2011, pp. 65-101.

<sup>88</sup> Luis González Novalin, *Historia de la iglesia en España, La iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, T.III, BAC, Madrid, 1979, p. 388.

potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae [can. 1], sed ne Iudaei quidem per ipsam etiam litteram Legis Moysi inde liberari aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum [can. 5] esset, viribus licet attenuatum et inclinatum”<sup>89</sup>.

Frente al conflicto que se desprendió de Trento y la necesidad de adoptar el corpus thomisticum, es evidente que cuando analizamos la amplitud del problema de la libertad, el carácter plenamente autónomo de las Disputaciones Metafísicas, debe representarse en su justa medida.

Una de las mayores interpretaciones que pone en tela de juicio el carácter laico de la noción de libertad y causalidad que postulará Suárez en las *Disputaciones* surge de la mano de Ricardo Villoslaba en su *Storia del Collegio Romano*<sup>90</sup>. Suárez se traslada a Roma en 1580 a 1585 a Roma para impartir cursos de filosofía y teología. De la mano del cardenal Belarmino, el jesuita defenderá la necesidad de anteponer la interpretación teológica para solucionar dificultades heréticas. “Alla pleiade luminosa di eccelsi maestri che insegnavano nel Collegio Romano venne ad aggiungersi nel 1580 il piú grande teologo che abbia avuto la la Compagnia di Gesù. [...] In Roma crebe la sua fama, che doveva poi divenir gigante in Alcalá e Coimbra”<sup>91</sup>.

Entre las principales tesis frente al tema de la libertad que se buscaron impugnar fueron 1) la pasividad de los actos eficaces de la facultad del libre arbitrio, 2) la operación vital y libre de las acciones humanas y 3) el dominio sobre los actos libres. Las disputas entre el Colegio Romano y los jesuitas fueron latentes pues el Colegio pretendía anteponer la autoridad de la teología tomista frente a la metafísica y física aristotélica para resolver los conflictos del protestantismo.

La importancia que tuvo Suárez en aquella época surge de su actitud de investigación tanto en el ámbito de la filosofía como de la teología frente a la necesidad de incorporar el tomismo en las filas de

---

89 1521 DH, Cap. I.

90 Ricardo Villoslaba, *Storia del Collegio Romano, dal suo inizio alla soppressione della Compagnia di Gesù*, Abalecta Gregoriana, Cura pontificiae Universitatis Gregoriana, Vol. LXVI, Roma, 1964.

91 *Idem*, p. 73.

la Compañía de Jesús. Raúl Scorraille, en la biografía sobre Francisco Suárez, dedicará un apartado en “defender” el apego y enaltecimiento del tomismo por parte de los jesuitas de la época de Suárez. Más allá de una lectura interpretativa, en un memorial entregado en Salamanca a Juan de Zúñiga, el mismo Suárez argumenta a favor de seguir el orden tomista frente a lo acordado en el Concilio de Trento y en el Colegio Romano. La preocupación de Suárez de seguir una “sana doctrina” más allá de las lecturas “inciertas” pone en tela de juicio la lectura del tomismo entre escuelas: “Para remedio y prevención de los escándalos [...] creo importaría mucho dar algún orden como los que siguen en la Teología particulares autores como Santo Tomás [...] pese a la dificultad] padece muchas veces la verdad y la sana doctrina”<sup>92</sup>

El problema que fue latente entre escuelas teológicas cobra importancia dentro y fuera de la Compañía<sup>93</sup>. Tomando en cuenta el análisis de Xóchitl López Molina:

El tomismo fue el medio y el lenguaje en que se entendían autores muy diversos que, tras el Concilio de Trento, se configuró como la forma y filosofía de la iglesia, por lo que, si bien es cierto que en la primera mitad del siglo XVI, el tomismo fue la filosofía oficial de la Orden Dominicana, conforme nos adentramos hasta el siglo XVII, la Compañía de Jesús se constituyó en la gran difusora del pensamiento teológico tomista<sup>94</sup>.

Para fines de nuestra investigación, podemos hallar dicho problema como eje desde el cual conviene

---

92 Francisco Suárez, “En defensa de la Compañía cerca del libre arbitrio memorial entregado en Salamanca a don Juan de Zúñiga” en Vicente Beltrán de Heredia, Domingo *Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, CSIC, vol. 24, Salamanca, 1968, p. 418.

93 Raúl Scorraille como jesuita que fue, buscó defender a la Compañía de las acusaciones que éstos recibieron sin embargo, es necesario rescatar de su defensa el hecho que desde el inicio de la naciente Compañía, “órdenes más antiguas [...] se levantan contra ella, sujetos que no entendían hubiese vida religiosa desprovista de las antiguas formas monacales. De la misma manera, sus doctrinas eran las mismas que las de la Iglesia y de sus grandes doctores escolásticos. Pero dentro de estos límites, creyó que tenía facultad de comprobar ciertas teorías admitidas por mera costumbre, esclarecer algunos puntos que habían quedado oscuros, buscar nuevos modos de exponer la verdad: y eso fue también bastante para hacerla pasar por novadora y por escuela de que era menester guardarse”. Raúl Scorraille, *op.cit.*, p. 196.

94 Xóchitl López Molina, Tesis de doctorado. *Las ideas de convenio y tiranicidio en el pensamiento de Francisco Suárez. Herencias e influencias*. Mayo, 2013, p.33.

contextualizar a las propias *Disputaciones* de Suárez. Por una parte, Suárez manifiesta su opinión sobre el problema de la interpretación del *corpus thomisticum*, desde el cual podemos esclarecer su postura al respecto de la elaboración de sus obras. Pues pese a que el tomismo era seguido por los Jesuitas a favor de una “sana doctrina” en contra de las herejías, lo cierto es que la carta de Suárez a Juan de Zúñiga evidencia la dificultad de las lecturas en contra de las herejías. Si bien debía seguirse el orden y lectura del Aquinate, la problemática interpretativa impedía seguir fielmente el *corpus thomisticum* pues en palabras de Suárez: “la misma Iglesia determina algunas veces que esto que esto o aquello es incierto y puede caer debajo de opinión”<sup>95</sup>.

El problema de la interpretación sobre el Aquinate y otras muchas cuestiones tendrá su punto de fuga en las disputas sobre la causalidad eficiente y la libertad en las que Suárez participó. Raúl Scorraile aclara las acusaciones recibidas por parte de Melchor Cano y Domingo Báñez por el desapego hacia el tomismo<sup>96</sup>, disputa que llegó a la Silla Apostólica en 1582 frente a la polémica de *auxiliis* y hasta 1628, en el que se decide en la Universidad de Salamanca el proceder de seguir el tomismo en las Cátedras<sup>97</sup>. Frente al problema entre seguir fielmente o no al Doctor Angélico, San Agustín y en general a los santos padres de la Iglesia o hasta al mismo Aristóteles; en una carta de Francisco Suárez al Prepósito General, sobre las sospechas del visitador Diego de Avellaneda<sup>98</sup> de que Suárez no seguía fielmente la doctrina tomista el granadino, Suárez escribe:

Aunque se pueden imaginar muchas ocasiones, que puede haber habido para poner en mí

---

95 Francisco Suárez, “En defensa de la Compañía...”, *op.cit*, p. 419.

96 *Idem*.

97 El 20 de junio de 1627, La Universidad de Salamanca decretaba que “nadie podría ser admitido al grado de licenciado, o subir a la cátedra, sin haber hecho juramento de seguir en todo las opiniones de San Agustín y Santo Tomás [...]. El decreto era una máquina de guerra ideada [...] contra la Compañía. [...] El consejo anuló por unanimidad la decisión de Salamanca, a 7 de febrero de 1628. En otro documento hallamos el desenlace definitivo de este asunto: habiéndose negado (la confirmación) en el Consejo, acudieron a Roma los Frailes dominicos, y por medio del Sacro Palacio pidieron a Su Santidad confirmación del dicho juramento. El Pontífice juntó varios doctores y teólogos [...] y mandó poner perpetuo silencio en la materia”. Raúl Scorraile, *op.cit*, p. 226.

98 Profesor del Colegio Romano, cercano a Felipe II y confesor de la Reina de Francia, visitador del Colegio en Valladolid. *Ididem*, p. 152.

esta nota, una principal es el modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá; porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirarlas hondamente y sacarlas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado. **Yo he procurado salir de este camino y mirar las cosas más de raíz.** De lo cual nace que ordinariamente parece que llevan mis cosas algo de novedad, que en la traza, que en el fondo de declararlas, que en las razones, que en las soluciones de dificultades, que en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, que en otras cosas que siempre se ofrecen; **y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo.**<sup>99</sup>

Pese a los problemas en los que los Jesuitas se vieron envueltos por su interpretación de los santos padres de la Iglesia y en especial por su tomismo, Suárez realiza sus obras bajo la pretensión de “mirar las cosas más de raíz”. Con sumo cuidado debemos rescatar su opinión. Por una parte, Suárez se defiende frente a las acusaciones de no seguir el tomismo y menciona su fidelidad a la *Summa* aunque admita una lectura novedosa de la misma. Frente a dicha acusación, la carta hace eco de un disgusto notable ante las acusaciones de su visitador y menciona en su defensa: “yo estoy persuadido que en lo que he leído de teología, he seguido siempre las opiniones más comunes y más seguras, [...] y que siempre he ido arrimado a la doctrina de Santo Tomás”<sup>100</sup>. Pues bien, la rotunda queja que escribe Suárez a su Preósito frente a las acusaciones del visitador tuvo lugar en Valladolid en donde fue profesor de Teología (1576-1580) y comentó la primera parte de la *Summa*<sup>101</sup>.

Pese a que la acusación no es un tema aislado, sino que acontece como problema propio de la Compañía, Suárez en su defensa aboga por mirar las cosas “de raíz”, persiguiendo la abarcabilidad del pensar en general pero sin distanciarse de la institución que representa la *Summa* en las escuelas.

Frente a esta polémica en particular es que entendemos por qué Suárez no se dedica a dilucidar plenamente el problema de la gracia y la facultad del libre arbitrio como tema excelso de las

---

99 La carta en su versión completa se encuentra en Raul Scorraille, *op Cit.*, p. 155-157.

100 *Idem*, p. 156.

101 Véase: Pena González, *op.cit*, p. 150 y Charles, E. O'Neill, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001. Para una visión más detallada de la publicación de sus obras en estos primeros años, V. Raul Scorraille, *op.cit*

*Disputaciones*, sino sólo como tema tangencial frente al problema filosófico de la causalidad eficiente.

Como veremos a lo largo de la investigación, la problemática que hereda el *corpus thomisticum* sobre la distinción entre esencia y existencia, potencia y acto, materia y forma, libertad y necesidad de la naturaleza será rescatada, por el nominalismo de Guillermo de Ockham y llegará hasta Suárez quien buscará encontrar una resolución al conflicto que encabeza la lectura del Aquinate sobre la metafísica aristotélica<sup>102</sup>.

Frente a estas dificultades ¿desde qué horizonte debemos situar la postura de Suárez sobre la libertad y la causalidad eficiente? Su búsqueda de ir a las “cosas de raíz” no debe alejarse en ningún momento de las pretensiones de un teólogo frente a su enseñanza. “El detalle es interesante, puesto que, con prudencia, Suárez está haciendo una crítica a la manera de proceder que se ha impuesto como método, que no es otra que sacar las doctrinas de contexto, aplicándolas sin ningún respeto hacia su autor, creando un serio perjuicio a la reflexión teológica”<sup>103</sup>. Siguiendo el señalamiento de Pena González al respecto, es desde la Teología que los teólogos iniciarán toda una crítica a su propio método de estudio. Los comentarios realizados por Suárez en ese año en su Cátedra en Valladolid dan cuenta de la labor que los teólogos jesuitas estaban haciendo frente a su propia ciencia.

Suárez se expresa tajante sobre la forma de proceder en las escuelas de Teología: “hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirarlas hondamente y sacarlas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado”<sup>104</sup>. Pero, ¿a qué tradición se refiere el granadino en su crítica? ¿Hacia qué lecturas se confronta la suya propia sobre la *Summa*? Sin duda, la respuesta se alimenta de una complejidad de

---

102 “D’altro lato, i “punti di frizione” che vogliamo analizzare qui si trovano innanzitutto nelle dottrine suareziane sulla sostanza materiale, sul tipo di distinzione fra essenza ed essere e sull’atto e la potenza. Perciò, in questo capitolo, si prende in considerazione l’analisi suareziana della sostanza fisica e si studiano i diversi livelli di composizione che il pensiero scopre in essa. I livelli considerati sono i quattro seguenti: materia e forma, sostanza e accidenti, essenza ed essere e, finalmente, potenza e atto”. Leopoldo Prieto, Suárez, crocevia nella filosofia..., *op.cit.*, p. 14.

103 Pena González, *op.cit.*, p. 150.

104 Raúl Scorraille, *op Cit.*, p. 155-157.



situaciones que para la época de Suárez siguen representando un problema para la Teología.

Por una parte, Pedro Martínez de Osma, profesor de Antonio de Nebrija en la Universidad de Salamanca, llama “verbosistas” a los partidarios “abusivos” de la lógica que por medio de razonamientos exagerados se olvidaban del quehacer de la Teología<sup>105</sup>. El uso exagerado de la dialéctica fue caracterizado por una diversidad de teólogos españoles y humanistas como un uso excesivo que impedía conocer el dato revelado con ayuda de la razón natural.

La incorporación del griego en los estudios de las Universidades, de la mano de una lectura directa de las fuentes y la búsqueda de renovación de la teología, fueron unas de las tantas razones que llevó a los teólogos a criticar el uso excesivo de la dialéctica. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto no dudaron en incorporar un método positivo basado en la lectura directa de las fuentes, una búsqueda de renovación de la propia Teología. “Resultan significativas en tal sentido las palabras del dominico Domingo de Soto, dirigidas a los Padres del Concilio Tridentino en 1547, refiriéndose [a la supresión o renovación de la teología escolástica,] (...) <<Debe ser -afirma- purificada tanto de ciertas simplezas de sofismas como de las vanas ficciones metafísicas con cuyas suciedades ha sido indignamente degradada por algunos autores>>. No obstante se debe tener mucho cuidado para que no perezca sino que más bien se renueve”<sup>106</sup>. En el mismo tenor, el dominico Melchor Cano menciona:

En este siglo ha habido muchos que en las Universidades concluían casi todas las controversias teológicas con razonamientos sofistas y necios [...] Ha conseguido así el diablo, lo cual no puedo decirlo sin lágrimas, que en el tiempo en que hubiera sido más necesario que los teólogos escolásticos estuvieran pertrechados con las mejores armas contra los herejes venidos de Alemania, no tuvieran absolutamente ninguna, a no ser largas cañas, es decir, insignificantes armas de niños<sup>107</sup>.

La crítica hacia el uso exagerado de la lógica por los nominalistas y la búsqueda de renovación de la

---

105 V. *Responsio ad quaedam deliramenta duorum huius temporis verbosistarum*. La obra es citada en Melquiades Andrés, “La teología en el siglo XVI...”, *op.cit*, p. 583.

106 La cita es de Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000, p. 8.

107 *Idem*. La cita se obtuvo de Melchor Cano, *De Locis Theologicis libri duodecim*, IX, 1.

Teología a la que se refieren estos teólogos dominicos y el jesuita Suárez bien puede relacionarse o con el afán de hacer frente a los alcances de la herejía protestante o bien por la carencia de análisis de cuestiones que después se desarrollarían bajo el ámbito de la Teología positiva, método que criticaba el descuido del estudio de la Sagrada Escritura y de los Doctores de la Iglesia en sus fuentes. Los problemas en la época de Suárez no eran menores, por una parte, los dominicos y franciscanos buscaban renovar la metodología y enseñanza de la Teología en las Universidades. Francisco de Vitoria no será el único que emprenda dicha pretensión, le seguirán una serie de teólogos que buscaban renovar su ciencia con vistas a resolver cuestiones propias desarrolladas en el Concilio de Trento<sup>108</sup>.

El problema también se desarrolla bajo el ámbito de la hegemonía entre escuelas. Así en 1594, cuando la contienda entre dominicos y jesuitas sobre la Gracia eficaz y la Gracia suficiente fue tema prolífico, Suárez escribe un comunicado en lengua vernácula en donde critica la forma de proceder respecto a la interpretación teológica. La acusación iba directamente hacia los dominicos y propone en este memorial: “poner en suma los puntos en que está la diferencia. La otra, apuntar su raíz y lo que podrá ayudar para la mejor solución y unión”<sup>109</sup>. Al contrario, Domingo Báñez, protagonista de la contienda sobre el problema de la Gracia, responde: “*Sobrietat* es una virtud contraria al vicio que llamamos *ebrietat*, que consiste en beber más vino de lo que la cabeza del hombre puede sufrir. [...] Así nos da a entender el Apóstol, que la sabiduría de las cosas altísimas es como un vino delicado que suavemente se bebe. Y querer los hombres saber más de lo que su capacidad pide [...] vendrá a

---

108 Sobre la renovación de la escolástica y su relación con el Concilio de Trento, véase a Pena González quien indica: “Trento supuso un fuerte impulso para las escuelas. Con este horizonte, la escolástica volvía a ser cultivada, y por lo mismo, los métodos venían perfeccionados, especialmente por aquellos que más los habían cultivado hasta el momento: los dominicos y franciscanos, a los que se unirían los agustinos, que, para no ser identificados con Lutero y la herejía, se acercan también al método escolástico, del que así mismo eran deudores. Poco más tarde, se unirán a ellos los jesuitas”. Pena González, *op.cit*, p. 14-15.

109 Suárez, “En defensa de la Compañía acerca del libre arbitrio”, memorial entregado en Salamanca a Don Juan de Zúñiga. En Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez...*, *op.cit*, p. 418.

desatinar y caer como soberbio”<sup>110</sup>. La crítica que realizará Báñez años después a Suárez frente a su afán de saber, no es un asunto trivial. Hablamos de una hegemonía académica y en especial de la Teología, regida por los dogmas producto de los diferentes Concilios. El poder institucional, no será asunto menor en una época que comprende los límites del entendimiento humano a partir de los misterios divinos. El límite de la hegemonía está puesto por la propia Teología y en especial por la hegemonía, producto de los Concilios.

Pese a la discusión sobre la interpretación y lectura de la *Summa* entre escuelas teológicas hacia 1580, protagonizada por dominicos y jesuitas, y la acusación y defensa de Suárez que en sus raíces tiene el problema de la renovación de la Teología escolástica; Suárez sigue impartiendo clases de teología, bajo el Comentario a la *Summa* del Aquinate en el Colegio Romano y expone la segunda y tercera parte de la *Summa* de 1580 a 1585<sup>111</sup>.

Por cuestiones de salud, el jesuita deja Roma y se traslada a Alcalá y posteriormente regresa a Salamanca donde, como profesor de teología, se dedica a su vez a escribir las *Disputaciones* en dicha ciudad. De suma importancia resulta evidenciar el método teológico imperante en la Universidad salmantina donde como estudiante y como maestro Suárez pasó gran parte de sus años. En su vida como estudiante, congregado Jesuita, Suárez estudió teología en la Universidad de 1567 a 1570 y tuvo entre sus profesores en aquella época al dominico Fray Juan Mancio de Corpore Christi quien fue alumno de Francisco de Vitoria<sup>112</sup> y ocupó la cátedra de *Prima* de 1564 a 1576. Al respecto, Raúl Scorraille menciona la admiración de este dominico hacia Santo Tomás y en especial hacia los comentarios de Cayetano hacia la *Summa* del Aquinate. Por su parte, el comentario hacia Durando,

---

110 Replica del Padre Báñez al memorial difundido por el padre Suárez “En defensa de la Compañía cerca del libre arbitrio”. *Idem*, p. 429.

111 Posteriormente, de 1585 a 1586 se traslada a Alcalá donde enseña *De incarnatione* que hacia 1590 saldrá a la imprenta. Mientras que de 1586 a 1587 explica *De sacramentis* y de 1588 a 1593 *De poenitentia*, *De aliis sacramentis* y *De censuris*. En los siguientes años, viaja a Salamanca y ahí prepara la edición del primer tomo de *De incarnatione* y *De sacramentis* hacia 1595. Pero, no es sino hasta 1597 que surge la primera edición de las *Disputationes metaphysicae*.

112 V. Raúl Scorraille, *op.cit*, p. 84.

Santo Tomás y al Maestro de las Sentencias estaba a cargo por el agustino Fray Juan de Guevara. El jesuita Enrique Enríquez, quien en la polémica sobre la Gracia y la libertad se opuso a Molina, también fue maestro de Suárez. Por su parte, el P. Diego de Acosta encabezaba su profesorado por medio de ejercicios escolásticos en las que imperaban conferencia y debates en torno a cuestiones de Teología.

La organización de la Facultad de Teología en la Universidad de Salamanca en la época de Suárez consistía en tres cátedras principales llamadas Mayores, de propiedad o vitalicias, organizadas entre cátedra de Prima y Vísperas en las que se leían las *Sentencias* de Pedro Lombardo y se explicaba la *Summa* de Santo Tomás<sup>113</sup>. La tercera cátedra dedicada al Antiguo y Nuevo Testamento era la cátedra de Tercias o cátedra de Biblia. Les seguían las llamadas cátedras Menores o catedrillas donde se exponía en cada una a Santo Tomás, Escoto y los Nominales (encabezados por Durando de San Porciano, Gregorio de Rimini en Salamanca y Gabriel Biel en Alcalá)<sup>114</sup>.

Ya de maestro, Suárez se enfrentará a una Universidad que trae consigo una diversidad de problemas entre órdenes por ver quién ocupaba cada una de las cátedras. Pese a dichas problemáticas, que no conviene rememorar para fines de nuestra investigación, es necesario recuperar de manera general el método de estudio en las Universidades, pues de éste se nutre Suárez y lo plasma en sus *Disputaciones*. Pues bien, al respecto, es necesario recuperar los diversos estudios en torno a la escuela de Teología en Salamanca que adquirió su esplendor gracias a una diversidad de teólogos que reformularon y renovaron la teología escolástica, no sólo a partir de la introducción de la *Summa* del Aquinate. Melquiádes Andrés, Belda Plans y Pena González por mencionar algunos de los investigadores que se han dedicado a reconstruir desde sus cimientos el espíritu de la Escuela de

---

113 Si bien uno de los impulsores fue Francisco de Vitoria, “todo este proceso de sustitución fue lento y laborioso. Así, en la reforma de los Estatutos de 1538 no se tuvo en cuenta la praxis extraoficial vitoriana y se volvió a urgir la enseñanza del Maestro de las Sentencias [...]. El siguiente paso, ya definitivo fue la reforma de los Estatutos de Covarrubias en 1561, mucho más elaborada y detallada, en la que oficialmente se acepta el sistema [...] se seguirá la Suma de Santo Tomás como libro de texto, pero los catedráticos quedaban obligados a leer al principio de cada cuestión la letra de las Sentencias correspondientes, declarando las conclusiones y autoridades del Maestro”. Blenda Plans, *op.cit.*, p. 129.

114 *Ididem*, p. 127.

Salamanca, mencionan tres vías metodológicas imperantes en la Universidad salmantina. Se trata de la vía tomista, escotista y nominalista (o también llamada en la época, vía moderna) que en las universidades españolas serán las vías de análisis de la teología por medio de tres diversas *Cátedras Menores* o *catedrillas* dedicadas a las obras de dichos doctores y basadas en el *modus parisiensis*<sup>115</sup>.

Nos hemos referido anteriormente a la importancia de la *Summa* del Aquinate pero lo cierto es que el escotismo en los estudios teológicos también fue importante aunque, en la época de la renovación de la metodología teológica en las Universidades, recibió duras críticas por relacionarse con la vieja escolástica verbosista<sup>116</sup>. Por su parte, la importancia del nominalismo es fundamental en los estudios teológicos, principalmente en la Universidad de Alcalá en la que también Suárez impartió clases y en donde la cátedra de Gabriel Biel fue protagonizada por el maestro Juan de Medina y Pedro Sánchez Ciruelo, maestros de la facultad de Teología en Alcalá<sup>117</sup>. “La implantación del nominalismo en Salamanca debe comprenderse como la derivación de la importancia que la vía moderna o nominal había cobrado con anterioridad en París”<sup>118</sup>. Es en París donde el nominalista escocés Juan Mair enseña a Pedro Croackert y de quien beberá Francisco de Vitoria en la universidad de Saint Jacques. Para 1508

---

115 Melquiádes Andrés, *op.cit*, p. 589.

116 “En España a esta Teología Escolástica decadente, principalmente escotista, se le llamó con el apelativo de *teología verbosista*. Fueron la *Reforma* franciscana y, unido a ella, el catedrático de Primas de Salamanca, Pedro Martínez de Osma, quienes le bautizaron así: *ineptiarum verbosi doctores* (...). [que] consistiría en un método de hacer teología en el que el elemento lógico y formal se lleva a un extremo peligroso (...). el Maestro Osma [manifiesta] su protesta por la excesiva carga dialéctica y filosófica presente en la teología *verbosista*. Hay principios filosóficos que no tienen valor probatorio en teología, y algunas mal llamadas demostraciones de razón son puros sofismas”. Blenda Plans, *op.cit*, p. 44-45. Por otra parte, Cfr. y obsérvese la importancia del escotismo en Salamanca por parte de los franciscanos: “a lo largo del siglo XV, el escotismo habría cobrado fuerza significativa, lo cual se desprende del amplio número de autores franciscanos de la época, así como del atractivo que tenía en aquella época la figura del teólogo franciscano escocés. Este interés se irá viendo progresivamente mermado desde el momento en que los franciscanos, preocupados por la estricta observancia de la pobreza, se dispersan en un cúmulo de reformas que les llevará a apartarse de la Universidad”. Pena González, *op.cit*, p. 17.

117 Cfr. Blenda Plans, *op.cit*, p. 49.

118 Xóchitl López Molina, *op.cit*, p. 34.

las cátedras de nominales en Salamanca presidian las materias de lógica y filosofía natural<sup>119</sup>. En Salamanca la vía nominal se instaura “con el maestro Monforte como primer profesor [que] posteriormente se enseñará en la cátedra de nominales a Gregorio de Rimini y, de 1528 a 1529, a Durando”<sup>120</sup>. Pese a que como menciona Blenda Plans y Pena Gonzáles, la importancia del nominalismo en Salamanca no es decisoria como en Alcalá<sup>121</sup>, es importante rescatar el análisis de Pena González quien menciona:

El nominalismo está claramente presente, y nos atrevemos a afirmar que es precisamente en la introducción de algunas características propias de éste método donde se puede encontrar el logro singular del nuevo hacer teológico; entre ellas resaltan: [1] La liberación del método de Escuela, en referencia única y vinculante a las órdenes religiosas. [...] [2] La aplicación de los nuevos conocimientos especulativos y deductivos que se habían obtenido, desde la lógica a la ciencia teológica, recuperando así la teología especulativa. [3] La presencia de un estudio positivo, especialmente de la Sagrada Escritura”<sup>122</sup>.

Pues bien, tomando en cuenta el método desde el cual la teología cobrará importancia en época de Suárez y desde la cual estudiará e impartirá sus cátedras, hemos evidenciado la importancia de la transformación de la teología desde dentro de las propias facultades de Teología, las cuales marcarán incluso el rumbo del quehacer de la filosofía en la academia. Lo cierto es que los jesuitas se deslindaban un tanto de las interpretaciones académicas.

Los jesuitas asumen a Tomás como el Doctor de la Compañía, pero se daban la facultad de apartarse de él cuando las razones lo hiciesen conveniente. Así, dejaban la puerta abierta para la independencia de criterio [...], generando un saludable eclecticismo que les permitía retomar el humanismo y el gusto por los problemas político-jurídicos de

---

119 En Salamanca “el enfoque y la evolución de las corriente *Nominalista* (en teología) se puede también vislumbrar a través de los diversos autores escogidos para ser leídos en las cátedras de *Nominales*. A diferencia de Alcalá (donde se escogió a *Gabriel Biel*), en Salamanca se elige primero a *Gregorio de Rimini*, OSA [...] [quien] era un nominalista moderado, independiente, que incorporaba que incorporaba la herencia agustiniana, crítico con Escoto y Ockham; se distingue por su retorno a las fuentes teológicas [...]. Sin embargo, pronto fue sustituido por *Durando de San Porciano*, OP. Autor moderado situado en una posición intermedia entre el tomismo y el nominalismo”. *Idem*, p. 54.

120 *Xóchitl López Molina*, *op.cit*, p. 26.

121 Pena González, *op.cit*, p. 18. Véase también Blenda Plans, *op.cit*, p. 58.

122 Pena González, *op.cit*, p. 18-19.

su momento<sup>123</sup>.

En su estancia como maestro en Salamanca, Suárez prepara la edición del primer tomo de *De incarnatione* y *De sacramentis* hacia 1595. Pero, no es sino hasta 1597 que surge la primera edición de las *Disputationes metaphysicae* cuyo título completo es *Metaphysicorum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et questiones omnes ad doudecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*. Ahora bien ¿desde qué horizonte debemos situar las *Disputationes* frente al tema de la libertad y la causalidad eficiente?

Los estudios de Heidegger y Courtine centran el problema del estudio del ente como problema de la escisión escolástica entre la esencia y la existencia, tomando como fuente a Santo Tomás de Aquino frente a la sistematización de la *Metafísica* aristotélica llevada a cabo por Suárez. Pese a ese horizonte, es necesario aclarar dos aspectos fundamentales que se desenvuelven desde la reflexión teológica. Por una parte, hemos visto la importancia y el seguimiento por parte de Suárez hacia la *Summa* del Aquinate. Sobre este punto es necesario aclarar que como lectores, cuando anteponemos la interpretación de Suárez sobre ciertos problemas que se desenvuelven desde la Teología tomista, es evidente que Suárez guarda una lectura particular de los problemas de la *Summa*. La novedosa lectura sobre la *Summa* no fue exclusiva del granadino, hemos visto que la amplitud del problema se desarrolla en un aspecto institucional dentro de las Órdenes religiosas, específicamente entre la lectura de la Dominicos en oposición frente a la lectura de los Jesuitas.

El conflicto que nace dentro del ambiente de las Órdenes religiosas, trasciende su propio ámbito cuando se busca insertar la propuesta ontológica de las *Disputationes* como propuesta novedosa frente a la *Summa* del Aquinate. No es pues un problema si se quiere exclusivo de la ontología o de la metafísica. Es en la Teología donde hay que buscar el germen de dicha discusión especialmente cuando queremos analizar la postura de un jesuita frente al tema de la causalidad eficiente.

Por otra parte, y más importante aún, las *Disputationes* pese a ser una sistematización de la

---

123 Xóchitl López Molina, *op.cit*, p. 44.

*Metafísica* aristotélica, no dejan de lado problemas que se originan en la escolástica y en la teología pese a que la Filosofía haya abordado a lo largo de los años dichos problemas. El asunto no es menor, hablamos por una parte, de la importancia de la Teología dogmática que a lo largo de la historia surgieron en el ambiente específico de los Concilios.

Por otra parte, Suárez es ante todo un teólogo, motivo que en nuestros días nos lleva a reflexionar sobre el papel de la filosofía como ciencia autónoma frente al saber de la Teología. Al respecto, vale la pena el análisis de Luis Martínez Gómez quien menciona sobre el proceso de autonomía de la metafísica en las *Disputaciones*:

Cuando tenemos la impresión de en el fin o en fases muy avanzadas del proceso de deslinde de autonomías, filosofía y teología, filosofía y ciencia, nos ha de resultar importante que Suárez represente en esto una forma medieval cien por cien cuando proclama en su Dedicatoria al lector, que <<nuestra filosofía ha de ser cristiana>> <<*Ita vero in hoc opere philosophum ago ut semper tamen prae oculis habeam nostram Philosophiam debere christianam esse ac divinae Theologiae ministram*<sup>124</sup>.

Si bien no puede juzgarse toda la amplitud que representan las *Disputaciones* con base en la *Dedicatoria al lector*, no debemos dejar de lado el aspecto del que parte el teólogo granadino cuando se analiza el problema del ente en tanto ente. Antes que filósofo, Suárez es un teólogo con espíritu jesuita que desarrolla toda la amplitud del problema de la metafísica no sólo frente al horizonte de una filosofía autónoma. Antes bien, la Disputa XII y el problema de la causalidad eficiente girará en torno a un problema plenamente teológico que brota de la teología dogmática y de las resoluciones en los Concilios de la Iglesia católica. ¿Desde dónde estamos situando el problema de la metafísica en las *Disputaciones*? ¿Cuál es ese carácter pre-moderno que emprende el jesuita? El problema es interesante, pues se presupone un espectro laico en la filosofía moderna por el que se intentará enjuiciar a todo proyecto anterior o posterior. El carácter moderno en el que Heidegger y Courtine sitúan a Suárez surge

---

124 Luis Martínez Gómez, “Evaluación de Francisco Suárez filósofo” en Cuadernos Salmantinos de filosofía, *Simposio Francisco Suárez*, Universidad Pontificia de Salamanca, VII, 1980, pp. 5 a 25, p. 5. La cita es de DM I, *Ratio et Discursus totius operis. Ad lectorem*.



del supuesto laico del pensar filosófico y autónomo de este saber, logro que se evidenciaría en el abandono por parte de Suárez de los *Comentarios* a la *Metafísica* hacia una reestructuración sistemática de dicha obra aristotélica. Sin embargo, cuando nos adentramos a los problemas que se desarrollan en la Disputación XII, el carácter “novedoso y autónomo” de la filosofía frente a la Teología se resquebraja. Hablamos no sólo de la reestructuración de la *Metafísica* aristotélica en la que constantemente Suárez recupera a los Doctores de la Iglesia, sino de la lectura de problemas propios que nacen en una tradición teológica determinante. En su análisis sobre el humanismo y la escolástica en el siglo XVI, Pena González menciona:

La Edad Moderna, con la entrada en escena del humanismo, supone, de manera teórica, la pérdida de vitalidad por parte de la escolástica. [...] Es la parcelación entre mundo pagano y cristiano, y en este sentido, superando los métodos historiográficos, parece necesario recuperar la continuidad existente entre estos dos conceptos, entendiendo que en ciertos sectores, entre filosofía y fe hay un abismo insalvable, que llevará a la idealización del mundo pagano, oscurecido por el triunfo de la religión<sup>125</sup>.

Dicha parcelación, entre mundo pagano, en el que cabría todo pensar filosófico, y mundo cristiano, amparado por el estudio de la Teología, más allá de resolver cuestiones de suma importancia en las *Disputaciones*, ha planteado una parcelación de problemas filosóficos que nacen en el ambiente de la teología y los Concilios. Hablamos específicamente de la unidad de las *Disputaciones*, en donde el problema del *ens* y de las causas en general conlleva discusiones como las de la causalidad eficiente, la Gracia y la libertad humana. El mismo Suárez en su prólogo *Ad Lectorem* de las *Disputaciones* deja ver su postura: “empero, cada vez veía más claramente cuan poco puede prescindir la ciencia sobrenatural

---

125 Pena González, *op.cit*, p. 12. Véase también: “Este esfuerzo renovador de la Edad Moderna se produce en dos direcciones fundamentales. *a*) crear una teología nueva (*innovación*);[...] ésta es la línea del *Humanismo* (Valla, Erasmo); *b*) renovar la Teología Escolástica tradicional (*renovación*), volviendo al verdadero espíritu científico de la Escolástica [teología positiva], adecuándolo a las nuevas exigencias [...] Esta última línea será la que se intente de algún modo desde dentro de la propia Escolástica en diversos lugares y tiempos. Pero sin duda, donde logra sus frutos más maduros y duraderos será en España de la mano de Francisco de Vitoria y la *Escuela de Salamanca*”. Belda Plans, *op.cit*, p. 6.

de la ciencia de orden natural y por eso, me he resuelto a interrumpir durante algún tiempo mis publicaciones teológicas a fin de dar o antes bien, restituir a la *Metafísica* el puesto y dignidad que le conviene<sup>126</sup>.

La modernidad desde la que analizan Heidegger y Courtine el problema del *ens* en las *Disputaciones* no puede ser comprendida como un simple adjetivo anexo a la obra del Jesuita. El problema que el mismo Suárez está planteando es el de la escisión entre los objetos de la filosofía de los objetos de la teología. Un problema que tiene sus cimientos en la propia tradición escolástica frente a la lectura de la *Metafísica* aristotélica<sup>127</sup>. Las *Disputaciones* se realizarían como una investigación preparatoria para el gran corpus teológico. Pese a ser la filosofía instrumento de dicha búsqueda, el jesuita busca restablecer la dignidad a esta ciencia pero sin perder de vista el espíritu que como religioso lo envuelve en su búsqueda.

Ahora bien, si bien hemos puesto en duda el carácter autónomo de la filosofía en las *Disputaciones*, es evidente que Suárez busca restablecer la dignidad de esta ciencia pero ¿cómo pensar los problemas “de raíz”, cuando el tema del libre arbitrio nace desde el ámbito de los Concilios? Para la época de Suárez, el Concilio de Trento realiza una serie de decretos en los que interviene el problema de la justificación y la Gracia divina. La cuestión no es menor: frente a la causalidad eficiente intervienen la creación, el mal, la predestinación y la Gracia divina.

Si bien el tema de la libertad en las *Disputaciones* debe ser analizado frente a la sistematización de la *Metafísica* aristotélica, debemos advertir el sentido profundamente teológico e institucional que antecede al tema del libre arbitrio. Sin embargo, pese a que pueda parecer un conflicto sólo de carácter teológico, Suárez es muy claro al plantear la noción de libertad analizando la amplitud del término *principium* como fundamento de la causalidad eficiente. La sistematización de la *Metafísica* aristotélica posibilita colocar en su justa medida la dimensión del conflicto.

---

126 *DM, Ad Lectorem.*

127 Charles, E. O'Neill, *Diccionario histórico...*, *op.cit.*, p. 3654.

## CAPÍTULO II

### La noción de principio en las *Disputaciones Metafísicas*. De Aristóteles a la Teología tomista.

La *Disputa XII* tiene como problema fundamental caracterizar las nociones de *principio* y de *causa* como términos abarcadores para resolver el problema de la causalidad eficiente y con ello el de la libertad de las acciones naturales. Nos enfrentamos a una discusión que si bien nace desde la *Metafísica* aristotélica, no se ciñe a ella. A lo largo de éste capítulo veremos cómo un tema estrictamente filosófico, como es el del término *principio* y *causa*, adquirió un especial enfoque bajo el ámbito del problema trinitario. En última instancia, el tema de la trinidad divina fue fundamental para dilucidar qué debía entenderse por causa eficiente y con ello, qué por libertad.

Suárez analiza lo abarcable de la noción de *principio* partiendo de la sistematización de la *Metafísica* aristotélica para explicar cómo este concepto abarca el de causa eficiente. El mismo Aristóteles parte de la distinción entre *metabolé* y *kinesis*, el movimiento y el cambio del mundo natural para emprender la búsqueda de los primeros principios y las primeras causas. Sin embargo, frente a la sistematización de la *Metafísica* que emprende el granadino, el cuestionamiento sobre los primeros principios y las primeras causas se centrará en esclarecer qué son estos conceptos y cuáles sus propiedades. Pese a ser esta la importancia del proyecto, el cual omite todo el desarrollo de la filosofía de la naturaleza que llevó a cabo Aristóteles, no vemos un mero intento lógico formal, carente de contenido. Que Suárez inicie con la definición de dichas nociones nos sitúa en una problemática específica sobre el tema de la libertad, pues más allá de este concepto, el término *principio* sostiene y fundamenta el problema de la efectividad.

Pues bien, el objetivo de Suárez como el de sus contemporáneos no se reduce a la búsqueda de una definición lo suficientemente *a priori* y universal aplicable a todo caso determinado. Detrás de éste

cuestionamiento, retomemos la amplitud de la unidad y analogía del concepto objetivo y formal de ente como término confuso y abarcador. Frente a este horizonte hallaremos el problema de la escisión ontológica que la teología dogmática lleva consigo como parte del misterio que encierra el problema de la revelación. Hablamos pues de una problemática que si bien nace frente a los cuestionamientos de la filosofía de la naturaleza, bajo el halo de la tradición teológica no sólo es un problema conceptual sino, ante todo, metafísico. Hablamos de la radical escisión entre lo móvil y lo inmóvil, lo cambiante y lo permanente, lo *per se* y lo *ab alio* como problema que conducirá a la historia de la teología dogmática y medieval frente a la lectura del postplatonismo.

Desde este particular horizonte, es que Suárez emprende la labor de resolver qué es causa y qué principio, pues del modo en que se han expresado sus antecesores y el mismo Aristóteles, el granadino les reprocha la carencia de una definición propia y general para la amplitud de los términos. Pese al giro metodológico, la *Disputa XII* no se caracteriza por poner entre paréntesis el mundo natural, relacionado con el cambio, frente a un mundo *per se*, permanente. No parte de una definición última amparada en un “detrás” o “sobre” el mundo, como han querido mostrar Heidegger o Courtine respecto a la teología tomista. Como ordenado jesuita y seguidor del *Corpus Thomisticum*, Suárez parte de un problema particular que atañe más a la teología que a la propia filosofía de la naturaleza pero que no se caracteriza por alejar el mundo natural del mundo sobrenatural. Antes bien, Suárez busca un concepto que contenga la relación de ambos entramados. De fondo, la pregunta inicial es si existe un concepto tal que abarque de manera más general las diversas relaciones entre la generación, corrupción, cambio y movimiento del mundo natural frente al sobrenatural. No constituye una apología que evada la escisión ontológica, sino un análisis que parte de esta escisión como problema teológico y filosófico.

El granadino conjuga tanto las definiciones de la *Metafísica* aristotélica como las del *Corpus Thomisticum*, como si fuesen ambas obras un recorrido a las problemáticas específicas de la filosofía y que el jesuita busca resolver por medio de un concepto lo más amplio que contenga a otros. Hablamos

de un concepto tal que en sus orígenes fundamentales arraigó los problemas tanto de la teología como los de la filosofía de la naturaleza.

Suárez cree encontrar en la definición de *principium* (*arjé*), la síntesis de la amplitud que su labor emprende. Pues bien, el Iñigo recurre a la conocida distinción aristotélica del *Libro V* de la *Metafísica* entre *arjé* y *aitía*. Pese a la pluralidad de sentidos que albergan ambas nociones, llama la atención la caracterización de *arjé* como término que contiene en su amplitud la diversidad de acepciones para responder a qué es una causa. Suárez leerá esta distinción, que a su vez recupera no sólo él sino su tradición, como un asunto fundante tanto de la teología natural como de la sobrenatural. La relación no es menor, Suárez recupera la distinción aristotélica bajo el horizonte de la teología y cita de Santo Tomás la *Summa Theologiae*, *I, q. 33, art.1*: “Los griegos utilizaron indistintamente los nombres *causa* y *principio* en su aplicación a Dios. Pero los doctores latinos sólo utilizaron el de *principio*, no el de *causa*. La razón de esto estriba en que *principio* es más general que *causa*”. Pese a que el objetivo de Suárez consista en definir qué es principio y qué causa, más allá del alcance de la teología dogmática, la *Disputación* se sirve tanto de Aristóteles como del Aquinate para definir el término *principium* como el más amplio que encierra la pregunta qué es una causa en general. Pese a que el objetivo de las *Disputaciones* no consiste en Dios como objeto, sino el concepto formal y objetivo de *ens*, implícitamente la disputa recupera un añejo problema propio de la teología.

Que Suárez incluya en un problema filosófico una distinción que inicia con la teología dogmática puede significar, por una parte, la evidente relación entre teología y filosofía, aún a pesar de las pretensiones de Suárez en la primera *Disputación* por alejar los objetos de la teología de todo proyecto metafísico<sup>128</sup>. Por otra parte, si nos amparamos en esta explicación, muchas de las

---

128 Al respecto, Suárez se mantiene ecléctico y constantemente retoma problemas que para nuestra actualidad podrían parecer exclusivos de la teología sin embargo, es claro que el proyecto de desteologización de la filosofía no era tema de interés en el jesuita. Así reza: “Hay que advertir que si tratásemos filosóficamente de solas las causas y principios naturales, ó sea que pueden conocerse con la luz natural, la causa aparecería suficientemente definida con aquellas palabras y distinguida de todos

interpretaciones de mediados del siglo pasado sobre las *Disputaciones*, como obra de la modernidad ya sea ontológica, esencialista o existencialista, no serían lo suficientemente congruente respecto a la obra de nuestro Iñigo. Más aún, no sólo ¿por qué debiera ser este un problema?, sino ante todo ¿por qué no encontrar en la distinción entre *principio* y *causa* un problema que de origen constituye a la separación entre el saber de la filosofía y el de la teología?

Amalio Bayón encuentra en las *Disputaciones* el problema de la Trinidad como tema central de la época y en particular de la escuela jesuita, respecto a qué es una causa y qué un principio<sup>129</sup>. Pues bien, en último término, la polémica en las *Disputaciones* se encuentra en plena referencia a la *Summa Theologiae*, donde el Doctor Angélico responde al problema de la Trinidad

Históricamente, el problema que antecede a la noción de principio y causa cobra un especial horizonte bajo el halo del Credo apostólico<sup>130</sup>. Las disputas surgieron mucho antes de la condena del Concilio de Nicea en 325 frente al arrianismo<sup>131</sup> y se extendieron como problemas fundamentales de la

---

los principios que nos son verdaderas causas; pero como nuestra física y metafísica debe servir (*deservire debet*) a la Teología...”. *Disp. XII, II, 5*.

129 Amalio Bayón “La Escuela jesuítica desde Suárez hasta la guerra de sucesión” en Melquiades Andrés Martínez, *Historia de la Teología española II, desde finales del siglo XVI hasta la actualidad*, Seminario Suárez, Madrid, 1987, p. 55.

130 Denzinger y Hünermann aclaran que las primeras referencias al término se encuentran en el año 390 en una carta dirigida al Papa Siricio por el sínodo representado por San Ambrosio. El texto, generalmente admitido data del siglo VII de la Galia meridional y después introducido a Roma. No fue sino hasta 1566 con la edición del Catecismo Romano y el Breviario Romano de 1568 que se estableció finalmente la versión actual. Es importante mencionar que en 1564 el Catecismo Romano había sido ya redactado en el Concilio de Trento. Para leer la recopilación de versiones véase, Denzinger y Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. Dalmau Bernabé, Herder, 2ed, 2002, pp. 56 a 71.

131 El Concilio convocado por Constantino “El Grande” ocurrió del 19 de junio al 25 de agosto de 325 donde se inicia la formulación del Credo y se condena la tesis univocista de arriano. “El mejor texto lo ofrece Eusebio de Cesarea, *Carta a sus diocesanos*; Atanasio de Alejandría, *Carta al emperador Joviano*, cap. 3; *De decretis Nicaenae synodi* 37; Basilio el Grande, *carta 125, cap. 2*”. Pese a que en estos primeros años el dogma consista en entender la consubstancialidad del Padre con el hijo, llama la atención que los Padres de la Iglesia dediquen reflexiones sobre la unidad de la trinidad. El tema no será consolidado sino hasta 1566 en el Concilio de Trento. La versión de Denzinger y Hünermann 125-126 retoman las versiones de Hilario de Poitiers con la obra *De synodis* 84(PL 10, 536A) donde se indica en latín: “*Cedimus in unum Deum (...) Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris (...) unius substantiae*

teología hasta el Concilio de Trento en 1566. Uno de los problemas que trae consigo la noción de *principio* es su relación con la *unidad* y la *diferencia*, la *procedencia* y la *generación* como temas que se desarrollará en el ambiente de los Concilio.

El problema no nace sin más, la filosofía griega había enfatizado en tales cuestiones y el mismo Suárez las recupera cuando aboga por la multiplicidad de sentidos en las que Aristóteles se refiere respecto a qué es *arjé*. Pues bien, para Aristóteles, se dice principio: 1) Aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse. 2) Aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse y desde donde principian naturalmente el movimiento y el cambio<sup>132</sup>. 3) Además, el punto desde donde una cosa comienza a ser cognoscible<sup>133</sup>. De estos ejemplos, Aristóteles pasa a definir la noción de principio (*arjé*) como: “A todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce // *Omnium igitur principiorum est commune primum esse unde aut est, aut fit, aut cognoscitur*”<sup>134</sup>.

Si bien *principio* se dice de lo que es, en tanto algo primero, el problema de la primacía está en el sentido del *dónde*. *Unde* es una partícula que encierra la distancia de un punto respecto a otro, de un algo respecto a lo otro, aquello ajeno que pese a la distancia se mantiene unido al dónde desde el cual o bien se hace, se es o se conoce. Pero el problema del dónde y de la escisión que se plantea en estos términos, la discusión trae como consecuencia poner en duda la unidad de la primacía, no sólo respecto a lo otro, en tanto aquello otro, sino ante todo respecto a sí mismo. Los latinos leyeron de la primacía la unidad, del *unde*, la generación o procesión pero ¿cómo es que aquello que siendo uno

---

*cum Patre*”. El texto griego, respecto a la sustancialidad y consubstancialidad menciona no sustancialidad sino el término *homousion*. Más adelante, la versión latina indica: “*Eos autem, qui dicunt “Erant, quando non erat” et “Antequam nasceretur, non erat” (...) vel ex alia substantia aut essentia (...) hos anathematizat catholica Ecclesia*”. En la versión griega, se menciona además como anatema el que el que el Hijo de Dios sea de otra *hipostáteos*. En 130DZ/ (c.1, n.2), la condena al arrianismo consiste en negar que “El hijo de Dios era una creatura”.

132 1) *aliud unde primum generatur in-existente*, 2) *Aliud autem unde fit primum non in-existente, et unde primum motus natus es initiari et permutatio*. Aristóteles, *Metafísica*, V, 1013a 7 a 10.

133 ...*amplius unde cognoscibilis res primum* *Metaf.* V, 1013a 14 a 15

134 *Metaf.* V, 1013a 18 a 20.

puede permutar, a algo otro? Más aún, si el principio es lo primero ¿cómo puede éste comunicar lo que es en sí mismo?

No pretendemos relacionar sin más los problemas de la *Metafísica* aristotélica con los de la teología dogmática. Más allá de rastrear los orígenes de los conceptos, arranquemos de los problemas específicos la expresión de las *Disputaciones*. Las preguntas no son vacuas, detrás de ellas se enfrenta el problema de la trinidad como origen de una discusión sobre la unidad y la diferencia, el principio y lo principiado. El Concilio de Nicea y la batalla contra el arrianismo no sólo se desencadenó ante un problema histórico y político determinado. No era sólo una batalla entre escuelas y fieles. De la formulación del Credo consistirá gran parte de la teología. Desde Tertuliano hasta Basilio el Grande, llama la atención que desde los primeros años, el tema de la consubstancialidad del Hijo respecto del Padre sea eje fundamental de la disputa más allá del tema de la unidad del *principio*. “Es Tertuliano quien ha puesto los fundamentos de la teología trinitaria en la tradición latina sobre la base de la comunicación substancial del Padre al Hijo y por el Hijo al Espíritu Santo. (...) Ellos que son una sola realidad (*unum*), no uno solo (*unus*), en razón de la unidad de la substancia y no de la singularidad numérica (...). Esta comunicación de la consubstancialidad divina según el orden trinitario, él la expresa con el verbo *procedere*<sup>135</sup>. Que la conexión y coherencia entre las personas *proceda* de tal *principio* significa que, aun a pesar de la diversidad y diferencia entre ellas, hay una mutua unidad y en consecuencia, como apunta San Agustín en *De Trinitate*, “no son tres dioses, sino un solo Dios// *non*

---

135 Sergio Zañartu, “El espíritu y el hijo en la fe de la iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre el filioque”, en *Estudios de Teología*, Vol. 40, no. 3 (1999), pp. 278-311, p.286. Véase también “ilumina el dato revelado con un lenguaje teológico nuevo. Es el primero en usar el vocablo latino «trinitas» (*De Pudic.* 21; *Adv. Prax.* 2); en encontrar la fórmula clásica «tres personas, una sola sustancia» (*Adv. Prax.* 2); en emplear el término «persona» para nombrar a los «tres sujetos trinitarios» (...) Para esclarecer la triplicidad divina sin atentar contra la unicidad recurre al concepto de *relación de origen* (l.c., 2,3,5, etc.). Puede decirse que con Tertuliano nace la teología trinitaria en su dimensión ontológica. Nicea asume términos y conceptos suyos. Le siguen prácticamente todos los occidentales, entre ellos San Agustín y Santo Tomás.



*sint tres dii, sed unus Deus*”<sup>136</sup>.

El problema de la consubstancialidad trajo consigo el de la distinción entre unidad y unicidad. Suárez se percata de esta distinción, pues sobre ésta es que la teología dogmática se fue nutriendo. El *dónde* de la definición aristotélica debe ser entendido de otro modo, pues lo que explica el granadino es que esta partícula trae consigo la noción de un antes y un después pero a la sustancia, *per se*, no puede aplicarse esta distinción.

En XII, II, 6, la dificultad de la noción de principio se repliega del ámbito metafísico al teológico y así lo entiende Suárez en tanto que esta noción no sólo debe aplicarse a la física o al mundo natural pues en teología la dificultad de tal definición consiste en aplicarla al problema de la consubstancialidad, la diferencia y la unidad<sup>137</sup>. “Para explicar más esta parte de la definición hay que advertir que si tratásemos filosóficamente de solas las causas y principios naturales (...) la causa aparecería suficientemente definida (...) pero como nuestra física y metafísica debe servir a la teología (...) y esto es lo que nos plantea el problema, ya que la persona que produce parece que es un principio que infunde el ser *per se* en otra persona”<sup>138</sup>

La discusión que surgió con el arrianismo fue reciente en la época de Suárez pues no fue sino

---

136 San Agustín, *De Trinitate*, I, Cap. IV, 7. Sobre la importancia de la obra de San Agustín en Suárez, Leopoldo Prieto menciona cómo la obra agustina influye a Escoto y hereda una dificultad de conflictos esencialistas frente a la contingencia de la efectividad. Suárez leerá los conflictos agustinos a partir de la línea escotista. “Le principali idee che l’agostinismo filosofico ha tramandato a Suárez sono le seguenti: a) da Scoto, Suárez ha ricevuto l’impostazione essenzialista, che pone il peso ontologico dell’ente nell’essenza, intesa come una “idea divina” posta fuori della essenza creatrice con l’aggiunta dell’esistenza. Tale aggiunta determina logicamente il carattere di contingente, non necessario, dell’esistenza delle creature. Perciò, Suárez, seguendo questi due autori, forgia un concetto massimamente astratto dell’ente (come “essenza reale”), la cui prima divisione è quella di finito-infinito (contingente-necessario)”. Leopoldo Prieto, “Suárez crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità”, Alpha Omega, IX, 1, Roma, 2006, p. 11.

137 Véase Libro I, Dist. XXI, cap. 1, 1 de Sententias de Pedro Lombardo quien en la definición de principio menciona “*quod relative dicitur et multiplicem notat relationem*”. Y posteriormente menciona en 3. “*Pater ergo principium est sine principio, Filius principium de principio, Spiritus Sanctus principium de utroque*”.

138 (...) *nam persona producens videtur principium per se influens esse in aliam personam, atque ita videtur illi convenire tota definitio causae, cum tamen causa non sit, ut ex recepta sententia theologorum constat*”. DM, XII, II, 6.

hasta 1566 que el Concilio de Trento consolidó la unidad de la trinidad bajo el ámbito del Credo. El problema no era menor, en la época de Suárez el nominalismo ponía como dudosa la predicación formal o material, real o de razón respecto a la unidad de las personas, la sustancialidad y consubstancialidad del principio.

Guillermo de Ockham dedica gran parte de su *Ordinatio* al tema *De unitate et trinitate personarum*<sup>139</sup>. El mismo Pedro Lombardo en I, Dist. XXIX de las *Sententias*, dedica gran parte a la noción de principio y repliega este particular problema al principio de la trinidad. Pese a la diversidad de discusiones, Suárez se nutre de todas ellas pese a que en la Sección II de la *Disputa XII*, el granadino no cite explícitamente dichas referencias. Sin embargo, es importante notar que en la época de Suárez, al contrario de la empresa que siguen Pedro Lombardo o el Doctor Angélico, Suárez definirá la noción de principio en concordancia con el concepto objetivo y formal de ser. Pese a que en las *Disputaciones* el problema que antecede a la definición de principio sea propiamente teológico, es claro que Suárez analiza este problema en torno a la unidad del concepto objetivo y formal de *esse*. Por su parte, en la *Disputación XII, I, 10*, el problema consiste en averiguar si cabe en la definición de la unidad del *principio*, la diversidad. ¿Cómo es que de lo uno *proceda* lo múltiple? Para responder a esta pregunta conviene distinguir entre el problema de la creación del de *procesión*<sup>140</sup> pues ¿cómo es que de la

---

139 El problema no era menor, en la época de Suárez el nominalismo ponía como problemática de unidad de las personas si era una predicación formal o material, real o de razón. Véase *Libro I, dist. 2, q. XI* sobre *De unitate et trinitate personarum* de Guillermo de Ockham en *Ordinatio, Opera Theologica*.

140 Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Como todo agente hace algo semejante a sí mismo, el principio de la acción puede ser observado a partir del efecto de la acción. Ejemplo: El fuego produce fuego. De este modo crear le corresponde a Dios por su mismo ser, que es su esencia, y que es común a las tres Personas. Por lo tanto, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad. Sin embargo, las personas divinas en cuanto a la creación de las cosas tienen una causalidad según el modo de su procedencia (...) De este modo, las procesiones de las Personas son las razones de la producción de las criaturas, en cuanto que incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad. C.45 a.6. El mundo aparece como expansión de misterio trinitario, aparece creado, por la procesión trinitaria. V. Cap. 1 del Concilio Vaticano: “Ahora bien, todo lo que Dios creó, con su providencia lo conserva y gobierna”. La procesión explica cómo de una única sustancia se evade el panteísmo. Es anatema en el Canon 1 admitir una única sustancia y la misma en la creación. De la

unidad del *principio* procede lo diverso? La discusión se manifiesta en los términos del origen de la diversidad y unidad de Dios Uno y Trino frente a los seres creados. “Así pues [explica el Iñigo] Santo Tomás, en I, q.42, a.3, in corp., aunque conceda que en las divinas Personas hay orden de origen, niega con todo que absolutamente sea una anterior a la otra, porque en la Trinidad hay un orden de naturaleza sin prioridad// *concedat inter divinas personas esse ordinem originis, negat tamen simpliciter unam esse priorem alia, quia in Trinitate est ordo naturae sine prioritate*”<sup>141</sup>.

Pues bien, retomando la noción de procedencia como propia de la definición de principio el Aquinate afirma: “La palabra *principio* no indica más que aquello de lo que algo ha procedido// “*nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit*”<sup>142</sup>”, entendiendo *procedit* como verbo que despliega una actividad constante hasta el presente. En *Summa I, q.27 art. 1*, Santo Tomás resuelve la dificultad de la procesión en el sentido de que *proceder* significa o bien la acción hacia el exterior o bien la acción hacia el interior.<sup>143</sup> Coloca la *acción* de *procedit ad intra* en el *principium* mientras que la *ad extra* en los seres creados. Y es así como Suárez lee la distinción entre *principio* y *causa*. Según Santo Tomás en la citada cuestión indica: “proceder de un principio como de algo extraño y diverso, ciertamente, contradice la noción de primer principio; pero proceder como de

---

unidad divina sustancia a la diferencia, predicación= creación. El concilio Vaticano I en contra del panteísmo afirma q lo q se predique de Dios, las creaturas, es diferente de sus sustancia.

Véase la definición de Pedro Lombardo: *Ex qua ratione proprie dicitur creator, et quid sit creare, quid facere. Creator enim est, qui de nihilo aliqua facit, et creare proprie est de nihilo aliquid facere; facere vero, non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia. Unde et homo vel angelus dicitur aliqua facere, sed non creare, vocaturque factor sive artifex, sed non creator. (...) In Scriptura tamen saepe creator accipitur tanquam factor et creare sicut facere, sine distinctione significacionis. Sententias, Liber II, Dist I, cap. 2.*

141 *Disp. XII, I, 10.*

142 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> q. 33 a. 1 co.

143 Tomaron la procesión en el sentido de algo hacia fuera; por eso ninguno colocó la procesión divina en el mismo Dios. Pero como toda procesión significa acción, así como la acción que tiende al exterior es una procesión hacia el exterior *d*, así también la acción que permanece en el mismo agente es una procesión en el propio interior// “*Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra*” en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 27 a. 1 co.

algo íntimo y no diverso, está incluido en el concepto de primer principio // *procedere a principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii, sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii*”<sup>144</sup>.

Que el primer principio proceda de sí mismo y no de lo diverso coloca el problema de la diversidad de las personas divinas como problema fundante ¿pues cómo es que el primer principio, que último término es diverso, pueda proceder de sí mismo? Hablamos del problema no sólo de la *procesión* de lo diverso frente a lo uno, sino de la acción del primer principio sobre sí mismo. Una acción interior que origina *algo otro* no distinto de sí. El *dónde* no debe entenderse como partícula en la que interviene una acción *ad extra* que escinde a la sustancia de la consustancia. La acción que implica el proceder de uno respecto a otro implica para el Aquinate una acción interna de comunicación que evade toda unicidad. Que el primer principio proceda de sí no significa que la acción por la que lo realiza, como agente que es, sea entendida como otro principio. La acción, dice Santo Tomás, es acción interior de lo que es *per se* mismo para ser *otro, aliud*. Frente a ello, el Aquinate dedica las *Cuestiones 29 a la 43* al problema de la sustancialidad de las personas divinas mientras que Suárez la *Sección II, 7*.

*Persona*<sup>145</sup>, en tanto *principio*, significa para el Aquinate la sustancia que se individualiza es decir, el singular concreto que es por sí mismo, en tanto que la sustancia se particulariza. Se encuentra por tanto no de manera universal, sino particular e independiente de lo que se pueda predicar de modo universal. Así por ejemplo, cuando nos referimos a la proposición: “Esta blancura es tal blancura”, ejemplo de *I, q.29, art.1*; el sujeto “Esta blancura” hace referencia a un individuo en particular. Así como hablar de “Todo hombre es racional” es una proposición universal con un sujeto igualmente universal, aplicable a todo hombre, decir “Pedro es hombre” hace referencia a un individuo en

---

144 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 27 a. 1 ad 3.

145 Pese a que el orden que sigue el doctor Angélico en la *Summa* empieza por el problema de la *procesión*, sigue con el de la *relación* y dedica las *Cuestiones 29 a la 43* a explicar su noción de *persona*, empecemos nosotros por explicar qué es para el Aquinate que la Trinidad se manifieste como personas diversas de un mismo principio.

concreto. El sujeto universal “Todo hombre” se individualiza en “Este hombre, Pedro” y no otro. Que la sustancia se individualice quiere decir que este modo particular del sujeto de la proposición es subsistente por sí, de tal modo que cuando nos referimos a “Pedro” nos referimos a este hombre y no a otro, un hombre que es por sí mismo Pedro y no Juan o Luis, sino que por razón de su particularidad es él y no otro; pero por razón del universal, entra dentro del término “Hombre”. Tómese en cuenta este modo de expresarse del Aquinate respecto al término individuo y *persona* pues el nominalismo, de la mano de Ockham, encontrará múltiples problemáticas al hablar de la sustancia individualizada. Antes de aclarar el conflicto, continuemos con nuestra descripción. Pues bien, el término *persona* para el Doctor Angélico no sólo indica la individuación de un término universal, sino que éste debe entrar dentro de la naturaleza racional en tanto que gracias a ello podemos hablar de un término mucho más específico:

Particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*. Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales// *Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur; sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis*<sup>146</sup>.

Llama la atención que el término que utiliza Santo Tomás provenga directamente del empleado por Severino Boecio en su *Liber de persona et duabus naturis*. Para Boecio como para Aquino el término *persona* se refiere a un *subjectum* individual. El término *subjectum* pasó del *hypokeimenon* a la noción

---

146 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 29 a. 1 co.

latina de un término individual poseedor *per se* de una naturaleza propia; mientras que por *natura*, la sustancia misma de forma universal. Del término *prósopon* para los griegos, el cual formaba parte de las obras de comedia y tragedia en donde se incluía el término *hipóstasis*<sup>147</sup>, pasa a los latinos no sólo como individuo sustancial. Lo individual que es subsistente por sí se dice de un sujeto en tanto que usa de una mínima predicación: “*particularia vero sunt quae de aliis minime praedicantur, ut Cicero, Plato (...)*”<sup>148</sup>. Y puesto que la sustancia, aún individualizada, no admite ningún accidente, el término *persona* se definirá como sustancia individual de la naturaleza racional// “*persona est naturae rationalis individua substantia*”<sup>149</sup>. Nótese que para Boecio como para Santo Tomás hablar de *persona* incluye no sólo la particularidad, sino la *subsistencia* y con ello la *incomunicabilidad*<sup>150</sup> de un individuo concreto respecto a otro en tanto que son individuos determinados.

El problema que hereda Boecio al Doctor Angélico es el de la diferencia entre *persona* y

---

147 Según Boecio el término *hipóstasis* hace referencia a “*signatius naturae rationalis individuum subsistentiam*”. Boecio, *Liber de persona et duabis natura contra Eutychen et Nestorium...* en J. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Paris, T. LXIV, Vrayet de Surcy, 1847, c. III, col.1343. Sin embargo, el verdadero conflicto debe ser situado bajo el ámbito de la transformación del concepto. El uso de *prósopon* en relación con *hypóstasis* no será sólo problema trinitario sino cristológico desde la época de Tertuliano. “L’uso di *prósopon*, come quello *hypóstasis*, si espande non solo in ambito trinitario, ma anche in quello cristologico. Una delle principali motivazioni che ha fatto sé che *persona* venisse assunta nella struttura concettuale in cui i cristiani del modo latino cercano di trasferire la loro professione di fede nel Dio uno e trino en el Cristo, una *persona* in due nature”. Carmela Bianco, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Il limnisco, Cultura e scienze sociali, Milán, 2012, p. 123.

148 Boecio, *Liber de persona et duabis*, *op.cit*

149 *Idem*.

150 “Incomunicabilidad o «distinto» vienen a ser lo mismo y se hallan incluidos en el concepto de individuo. Individuo lleva consigo la marca de intransferencia o incomunicabilidad. Juan es idéntico a sí mismo de forma que no es reductible (comunicable, transferible) a Pedro. De esta forma *persona* equivale a lo que es *completo*, lo que tiene la última perfección en el género de sustancia (...) No se llama *persona* a cualquier individuo, sino al que subsiste con plena autonomía en una naturaleza *racional*. Los demás pueden llamarse *hipóstasis*, supuestos o sustancias primeras; pero sólo los alcanzados por la *intelectualidad* son honrados con el título de «*persona*» (1 q.29 a.1; a.3 ad 4). Gracias a la *intelectualidad*, la sustancia (subsistente) alcanza su autonomía de acción; se convierte en maestra y dueña de sus actos; obra por sí misma, con conocimiento de causa, tiene conciencia de sí y entra en relación con los demás”. Sebastian Fuster, “Introducción a las Cuestiones 27 a 43” en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Madrid, BAC, 4ta ed., 2001, p.333. V. Carmela Bianco, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona ...*, *op.cit*, p. 75.

*naturaleza*, principio y causa, individualidad y universalidad. El problema del arrianismo seguía latente pues ¿si se designa persona en razón de una sustancia individualizada, cómo es que de cada una las personas trinitarias subsistentes de suyo e incommunicables unas a otras pueden formar parte de un mismo *principio*? La solución que brinda Santo Tomás, de la mano de San Agustín, es establecer relaciones entre cada una de las personas pues “cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y del que procede, concuerden en un mismo orden; siendo necesario también que su *relación mutua* sea real// *necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales*”<sup>151</sup>. Para Santo Tomás, las *relaciones* entre las personas no son sólo de razón, sino que son realmente relaciones subsistentes. Éstas no diversifican a las sustancias puesto que el principio sigue siendo el mismo. De lo uno se pasa a lo diverso individualizado a partir de la relación subsistente que hay entre ellas. Así, comenta Suárez, “hay un orden de naturaleza sin prioridad// *ordo natura sine prioritare* (...) porque aquellas no sólo son personas [individuos] y relativas [unas respecto a las otras], sino que subsisten en una misma naturaleza//*quia illae personae et relativae sunt et in unamet natura subsistunt*”<sup>152</sup>.

Para Aquino, el término persona no hace distinción de los individuales, sino distinción de cada persona respecto a sus relaciones. No es oposición frente a términos ajenos, sino oposición que en último término indica comunión. “La persona divina significa pues una relación, como subsistente; y esto es significar la relación por modo de sustancia”<sup>153</sup>. La definición de persona no viene dada por la individuación de cada una de ellas, sino por las relaciones opuestas que se fundan en “la razón de su oposición relativa”. Así, la filiación y la paternidad son dos relaciones opuestas que competen a dos personas diferentes, pero que se mantienen en unidad y mismidad mediante la referencia a la relación sustancial. No hay pues oposiciones absolutas, sino relativas a la unidad de la esencia.

---

151 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 28 a. 1 co.

152 *DM. XII, I, 10*.

153 Pikaza Xavier, *Enquiridion Trinitatis*, Secretariado trinitario, Salamanca, 2005, p. 200.

Que el problema de la Trinidad se resuelva mediante *relaciones* significa que no hay orden de prioridad entre ellas como sí de procedencia. Más que relación es correlación *activa y simultanea* entre cada una de las sustancias individuales respecto a la misma naturaleza. La naturaleza no deja de ser la misma. Tanto Suárez como el Doctor Angélico son muy específicos al esclarecer que la relación no se dice por comparación, sino en cuanto a conexión o resultancia de algo intrínseco (*ad intra*) respecto a algo otro (igualmente *ad intra*). “Esto es, no en cuanto referido a lo que implica la comparación que hay en una relación, sino en cuanto relación a otro [inherente de suyo]//*non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum.*”<sup>154</sup> Y puesto que la naturaleza y la relación entre las personas es la misma, no debe entenderse la relación como una esencia extraña, sino como acción implícita del mismo primer principio en el que pasa a ser otro: el *principio*, por acción de sí mismo, se individualiza en cada uno de su principiaados sin dejar de ser él mismo y sin que los principiaados dejen de ser principio. En palabras de Suárez en XII, II, 7 y cercano al Aquinate: “en las procesiones de las divinas personas aquel ser que se comunica *per se* y primariamente por aquellas producciones no es algo diferente del ser mismo de la persona productente y esto es lo singular y admirable en aquellas procesiones”<sup>155</sup>. Es decir, la comunicación entre cada una de las personas, pese a que por ser personas son comunicables, se resuelve por medio de la relación subsistente. La cercanía del Íñigo hacia el Aquinate es contundente con la salvedad de que no perdamos de vista la noción de *ens* como concepto abarcador e indeterminado.

Para Amalio Bayón, el problema de la trinidad en las *Disputaciones* consiste en identificar la noción de persona con la de relación subsistente, planteamiento que llevó a cabo el Aquinate. Para Suárez, “las personas divinas se constituyen por las relaciones, de modo que el concepto de persona divina es objetivamente el mismo que el de relación divina. El ser personal no expresa la esencia, sino

---

154 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I<sup>a</sup> q. 28 a. 1 ad 1.*

155 “*In processionibus autem divinarum personarum non ita contingit, quia illud esse quod per se primo per illas productiones communicatur non est aliud ab ipso esse personae producentis*” XII, II, 8.



un *modo de subsistencia*, un atributo personal”<sup>156</sup>. Fuera de una interpretación esencialista, el problema de la Trinidad traería como consecuencia hablar de un *principio* que fundamenta el modo particular de cada una de las partes en tanto que éstas son subsistentes. Aún cuando éstas se desplieguen como diferenciadas, la comunión independiente e idéntica entre ellas permite expresar la unidad.

Más allá de de ello, Suárez sin embargo, antepone a esta resolución un conflicto pues parece que Santo Tomás se contradice al indicar que una *persona* puede ser principio anterior de alguna otra principiada. Pese a que no cita directamente la polémica, uno de los mayores oponentes a la tesis del Aquinate será Guillermo de Ockham en su *Scriptum in librum primum sententiarum* u *Ordinatio* quien leerá una triple distinción entre la esencia, la persona y la relación. Entre estos tres términos, menciona Ockham, Aquino entiende dos modos de considerar las relaciones entre las personas: del primer modo, por comparación respecto a la esencia “*per comparationem ad essentiam*”<sup>157</sup>; mientras que del segundo, según cada una de las personas y así, por razón propia de la relación, y no por la de razón, la relación realmente es distinguida por su oposición “*relatio realiter distinguitur ab opposito*”<sup>158</sup> de modo que se pueda hablar de lo diverso. Sin embargo, indica Ockham “*videtur enim iste modus loquendi impropissimus et, de virtute sermonis, includens contradictionem, quia quod aliquid idem comparatum uni sit ratio tantum et comparatum alteri sit res, simile est ac si dicerem quod homo comparatus bovi sit asinus et comparatus lapidi sit una qualitas et comparatus igni sit unus diabolus*”<sup>159</sup>.

Lo que Ockham le critica es que la comparación entre cada una de las personas no es una relación real que proceda de ellas mismas sino que, en tanto que usa la relación como término anexo es

---

156 Amalio Bayón “La Escuela jesuítica desde Suárez hasta la guerra de sucesión” en Melquiades Andrés Martínez, *Historia de la Teología española II, desde finales del siglo XVI hasta la actualidad*, Seminario Suárez, Madrid, 1987, p. 55.

157 Guillermo de Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio, II- III, Opera Philosophica et theologica*, L.I, q. XI, co. 20.

158 *Idem*.

159 *op.cit, Impugnatio, 5-10*.

una mera relación de razón, ajena al propio *subjectum*, de tal modo que lo que realiza el Angélico entre cada una de las personas es una comparación ajena a la propia sustancia simple, como si dijéramos que al comparar el término hombre con el término bovino se diga asno o al compararlo con el fuego se diga diablo. La relación y comparación entre términos opuestos es una contradicción.

La respuesta de Ockham involucra su propia doctrina sobre la relación: así como en el orden físico, el término padre no designa algo distinto de Sócrates y de su hijo, o sea designa individuos existentes en sí y cualidades de su sustancia; así tampoco existe la paternidad como algo distinto (...). La realidad se identifica con la existencia extramental de los relatos: el intelecto no produce los hechos; el intelecto no hace que Sócrates sea semejante a Platón. (...) Extrapolando al orden divino, el argumento que Ockham reitera contra Tomás, señala que si las personas divinas se distinguiesen en virtud de relaciones reales, no podrían construir algo uno y en ese caso habría más de un Dios”<sup>160</sup>

Recordemos que para Ockham el término *persona* no es como para Santo Tomás la individuación de la sustancia. Por el contrario, el término universal se abstrae del singular, de la existencia del aquí y del ahora: de “Este hombre, llamado Sócrates” se abstrae el universal “Hombre” no como una esencia, sino en tanto que “Hombre” se dice por conocimiento abstractivo frente a lo común que el conocimiento intuitivo ha realizado al identificar a “Este Sócrates”, “Este Pedro”, “Este Luis”. La identificación entre el conocimiento intuitivo y el abstractivo en la *Ordinatio* para llegar al universal “Hombre” no parte de la esencia “Hombre”, sino que, como acto del entendimiento frente a una realidad determinada, parte de un singular concreto. Que esta determinación la omita el Aquinate al establecer ambigüedad en el término *relación* es la fuente del problema. Pues pese que para el Angélico *persona* se diga de lo individual, la relación que se da por comparación entre opuestos es ambigua y no determinada.

Respecto a la noción de *relación*, el franciscano comenta: “*impossibile est eidem rei indistinctae propter diversas comparationes intellectus opposita convenire, sicut essentia divina vel Deus non potest esse Pater et no Pater*”<sup>161</sup>. De fondo, la dificultad a la que atiende es que del término sustancia,

---

160 Olga Larre, “Concepto de personas en el Comentario a las Sentencias de Guillermo de Ockham”, *Scripta 2*, 2009, pp, 85-106, p. 99-100.

161 Guillermo de Ockam, *Ordinatio, Confirmatur 7 a 10*.

léase de *suppositum*<sup>162</sup>, no se puede predicar algo ajeno a su propia simplicidad e identidad. En tanto subsistente e individual, la sustancia no puede ser y no ser. En último término si se habla de unidad individual, ésta debe ser unívoca y no analógica. Lo que se predique de Dios se predica de su creación, entendiendo ésta no como participación. No hay esencias comunes en las cosas, sino que son actos del entendimiento que provienen de las cosas mismas<sup>163</sup>. Nótese sin embargo, que el franciscano no se opone al dogma de la trinidad, antes bien, toda la *Ordinatio* influirá en la lógica nominal como realismo conceptual. Lo que Ockham quiere evitar es cualquier término anexo o esencias, más allá de la simple unidad real entre las personas trinitarias. El problema de la Trinidad funda todo un problema de la Lógica.

Pese a que Suárez no cite directamente la polémica entre Ockham y Santo Tomás sí lo hace en los términos de una problemática entre analogía y univocismo. Del término *principio* y todos los predicados del mismo, menciona que no pueden ser unívocos:

porque en un principio pueden considerarse tres cosas: una es la cosa misma que se denomina principio; otra la relación propia entre el principio y lo principiado, y la tercera es aquella que se concibe como la razón próxima de fundar tal relación, que es la consecución o dimanación del principio respecto del principio// *tria enim possunt in principio considerari: unum est res ipsa quae denominatur principium; aliud propria relatio secundum esse, quae principii ad principiatum concipitur; tertium est id quod intelligitur tamquam proxima ratio fundandi illam relationem, quae est consecutio illa seu dimanatio principii a principio*<sup>164</sup>.

Tómese en cuenta que Suárez apunta directamente a la definición de *principium* en los términos del Aquinate, que muestra a lo largo de la *Prima* de *Summa Theologiae*. Lejos de la *Ordinatio*, el Iñigo

---

162 Signo, pero también ser subsistente: “suppositum est substantia pria singularis, alias dicta individuum, in rationalibus personae. Etiam accipitur pro eo, quod ad prbandum conclusionem sumitur”. Definiciones en *Lexicon philosophicum* de 1662.

163 Así pues, Ockham menciona que “por medio de esto está claro que no hay identidad entre la natura y *suppositum*, [en el sentido], el concepto natura no sea multiplicado pero sí sea comunicado y el *suppositum* sea multiplicado pero no comunicado// *Per hoc patet quod non est omnimoda identitas inter naturam et suppositum, et ideo natura non multiplicatur sed communicatur et suppositum multiplicatur et non communicatur*”. *Idem, Ad Argumenta principalia*, 15-20.

164 *Disp. XII, I, 13.*

presenta la noción de principio bajo los tres términos que intervienen en la *Summa*. Pues bien, que algo se denomine *principio* no se dice sólo respecto a los seres increados, sino también respecto a los creados, pese a que para Ockham principio sólo se diga en tanto *suppositum* o *natura*. Que tal término se exponga no sólo frente a las relaciones *ad intra*, sino que funde las propias relaciones *ad extra* significa que esta relación no es unívoca. La realidad nos muestra una diversidad en apariencia incongruente<sup>165</sup> y sin embargo, ésta tiene de común lo que hay entre el principio (*principium*) y lo principiado (*principiatum*). Se dice pues analógicamente en tanto que hay una relación común, entendiendo ésta como dimanación y conexión. Frente a la diversidad tanto de los principios *ad intra* como de los *ad extra* o de la causalidad frente a sus efectos, Suárez concluye que hay algo común “pues los términos de que ésta consta son de tal modo trascendentales que encierran en sí la analogía // *nam termini quibus illa constat adeo sunt transcendentales ut analogiam in se involvant*”<sup>166</sup>.

Para Suárez, no hay incomunicabilidad entre cada uno de las cosas individualizadas. La independencia de cada término diverso permite establecer una diferencia que en último término se repliega en una unidad que no deja de ser sustancial. Pese a la diferencia, el *principium* indica comunión, alejando de sí toda distancia<sup>167</sup> o escisión entre las partes. Más aún, que la noción de *principio* incluya la de *proceder* revela que la totalidad de la realidad está bajo el amparo de la

---

165 “Es tan grande la variedad en aquellas razones o conexiones de los principados con los principios que apenas convienen entre sí más que en el nombre y en alguna proporcionalidad// *quia tanta est varietas in illis rationibus seu connexionibus principiatorum cum principiis ut vix inter se conveniant nisi in nomine et proportionalitate aliqua*”, *Idem*.

166 *Idem*.

167 “Sino porque siempre están unidos y nunca distanciados// *quia semper in invicem, neuter solus*”, San Agustín, *De Trinitate*, VI, 7, 9. Véase nota “A esta mutua inexistencia denominan los latinos *circuminsessio*, *perichóresis* los griegos. En su esencia formal es la íntima, inseparable y perpetua presencia de una persona de la Santísima Trinidad en cada una de las otras dos.” En el diccionario de Oxford se dice: “*Circuminsessio* (also *circuminsessio*). In Christian Theology the technical term for the interpretation of the Three Persons of The Holy Trinity. The corresponding GK. word *perichóresis* (lit. A proceeding around) , used by St John Damascus in the connection, was rendered into Latin *circuminsessio* by Burgondio of Pisa (d1193) and this later became changed into *circuminsessio*”. F. L Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3 ed. , Oxford, USA 2005, p. 357.

*actividad* de la unidad pero no de la unicidad. Mientras que la noción de causa mantendría una dependencia e influjo directo entre la causa y lo causado y por tanto, una distancia entre ambos términos; el *principio* se mantiene ajeno a toda dependencia y escisión, estableciendo siempre la unidad (*unum*) bajo el amparo de la comunión (*communio*<sup>168</sup>) y el orden<sup>169</sup>.

Suárez no será el único en hacer dicha distinción, antes bien el coimbrese Pedro da Fonseca, de quien se nutren los actores de la ciencia media<sup>170</sup>, en su *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis* menciona que una de las características de la noción de *principium* es el que pueda aplicarse a una diversidad de partes [personas] sin la necesidad de que éstas puedan incluir una diversidad de esencias, como ocurre en el principio de causalidad. Así pues, explica: “*principium autem non*

---

168 “Esta comunión es consubstancial y eterna// *ipsa communio, consubstantialis et coaeterna*” San Agustín, *De Trinitate, Libro VI, Cap. 5*. Es importante mencionar que en el *Libro XV, cap. XIII, 14*, San Agustín analiza la noción de principio ante el conflicto de la unidad trinitaria sin embargo, su análisis irá encaminado a relacionar la noción de principio con la de creación. A pesar de que Suárez se mantiene fiel a la interpretación católica de dogma, llama la atención que su análisis acerca del sentido del *principium* no esté plenamente relacionado con el de creación.

169 *DH 1301*. La labor de Suárez por explicar la diferencia entre causa y principio como diferencia sustancial, fue analizada por Tomás de Aquino como una novedad del lenguaje latino frente a la indiferencia que plateaba el lenguaje griego. Independientemente de la discusión filológica, cabe mencionar que no en vano la diferencia entre *principium* y causa fue fundamental incluso años posteriores en el Concilio Florentino donde se aclara la equivalencia entre la terminología griega y la latina: “declaramos que lo que los santos doctores y padres dicen que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, tiende a esa inteligencia para significar por ello que también el Hijo es, según los griegos, causa (*causa*, y según los latinos, principio (*principium*) de la subsistencia del Espíritu Santo, como también el Padre”. El Concilio de Florencia celebrado del 3 de marzo de 1431 a 23 de febrero de 1447. Sobre la reunificación de los griegos con los latinos. Denzinger Hünemann, *Enchiridion symbolorum definitionum, op.cit*, p.

170 “La gran intuición jesuítica tendrá lugar en Coimbra, de la mano de Pedro da Fonseca, que escribirá el primer comentario moderno a la Metafísica de Aristóteles, presentando además una edición crítica del texto griego, una nueva versión latina y un amplio comentario especulativo. (...) Fonseca a instancias de Acquaviva, dará un paso de mayor trascendencia, al comenzar la síntesis del pensamiento filosófico en los *Comentarii Collegii Conimbricensis*, que se convertirán en prototipo y modelo para otras síntesis. (..) Se encarga de un encargo institucional”. Miguel Anxo Pena, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, BAC, 2009, p. 141.

Respecto al problema de la causalidad y la influencia de Pedro da Fonseca en la discusión sobre la ciencia media: “Esta tesis se refiere a la noción de causa segunda y, más en concreto, a la noción de causa libre. La idea defendida tanto por Molina y Fonseca como por Suárez, Bellarmino y la corriente congruista es que la causa segunda no sólo tiene causalidad propia, sino que también tiene causalidad completa”. Melquiades Andrés Martínez, *Historia de la Teología española, op.cit*, p. 14.

*necessario est diversae numero essentiae ab eo, cuius est principium, potest enim esse vel eiusdem numero essentiae, ut in divinis personis*<sup>171</sup>. De la misma manera se expresa Suárez al afirmar que en el principio las partes, en tanto unidad, reciben un ser enteramente independiente “porque ha recibido el mismo ser numérico que existe en la persona producente// *quia recipit ipsummet esse numero quod est in persona producente*”<sup>172</sup>. Es decir, la unidad de las partes no indica una escisión numérica de la sustancia sino que ésta permanece la misma, ella misma.

La necesidad de explicar la noción de *principio*, antes que la de *causa*, tiene una explicación añeja que recuperan los Iñigos de Santo Tomás. La pretensión del filósofo Suárez se une a la del teólogo en tanto que la distinción de ambos términos permite explicar tanto el dogma de la Trinidad como el problema de la causalidad en Aristóteles. Así, en la *Disputación XII, I, 1*, Suárez cita del mismo Santo Tomás el *art. 1* de la *q. 33* de *I Summa*, en donde se expone el problema de si al Padre le corresponde ser principio. El Aquinate reza:

*Causa* parece indicar diversidad sustancial y dependencia de otro por parte de alguien (...) Pero *principio* lo utilizamos también en aquellas cosas que no mantienen diferencias de este tipo, sino sólo cierto orden// *causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero. (...) Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem*<sup>173</sup>.

En el *Comentario al Libro V* de la *Metafísica* de Aristóteles<sup>174</sup>, el Aquinate explica cómo Aristóteles parte de una definición lo más universal con la finalidad de encontrar algo común en los términos:

Primero, estudia el nombre principio. Segundo, el nombre causa (...) Procede de un cierto orden porque el nombre “principio” es más común que el de “causa”. (...) Primero, da el significado del nombre “principio”, segundo, reduce todos esos significados a uno común.

---

171 Pedro da Fonseca, *Commentariorum in libros metaphysicorum aristotelis, II*, Hildesheim, Georg Olms, Alemania, 1964, *Libro V, Cap. II, q. VII, 1*.

172 *DM, XII, II, 7*.

173 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 33 a. 1 ad 1*.

174 Tomás de Aquino. *Comentario al libro V de la metafísica de Aristóteles*, introducción, traducción y notas de Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 112, 2000.

Hay que tener en cuenta que aunque la causa y el principio sean lo mismo en el sujeto, sin embargo, *ratione*, difieren, pues el nombre de principio indica un nombre; en cambio, el nombre de causa implica un influjo en el ser del causado// *Primo distinguit hoc nomen, principium. Secundo hoc nomen, causa, ibi, causa vero dicitur. [...] Procedit autem hoc ordine, quia hoc nomen principium communius est quam causa [...] Primo ponit significationes huius nominis principium. Secundo reducit omnes ad unum commune, ibi, omnium igitur principiorum. Sciendum est autem, quod principium et causa licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati.*”

La interpretación del Aquinate respecto al texto aristotélico será fundamental para Suárez pues éste último leerá el término principio como nombre universal que difiere según razones<sup>175</sup>. Siguiendo a Aristóteles, para Suárez el *principium* se comprende o bien como *primum* de la cosa en su ser (*de donde algo es*), de la cosa en su hacerse (*de donde se produce/* entendiendo *producere* como proceso) o su conocer (*de donde algo se conoce*). Respecto a la relación entre el principio (*principium*) y lo principiado (*principiatum*) es necesario que exista cierta conexión (*connexio*) o resultancia de uno respecto de otro desde *de donde algo es*. Suárez será muy cuidadoso en alejar de la definición la ambigüedad de la partícula de *de donde algo* pero sigue de Aristóteles y del Aquinate, la pertinencia de encontrar en la noción de *principium* lo más común que pueda aplicarse a la noción de *causa*<sup>176</sup>. Y

---

175 Suárez alejará la definición principio según la relación a un orden de un antes y un después. En el Comentario al Libro V de la Metafísica, Aquino relaciona el término principio y causa con las problemáticas sostenidas en la filosofía de la naturaleza. Mientras que relaciona el término principio con un orden eminente, Aquino menciona que en las cosas existen tres tipos de órdenes: según la magnitud, el movimiento y el tiempo y pone prioridad al orden de un antes y un después según la magnitud: “*Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes; scilicet magnitudinis, motus, et temporis. Nam secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu; et secundum prius et posterius in motu est prius et posterius in tempore, ut habetur quarto physicorum. Quia igitur principium dicitur quod in aliquo ordine, et ordo qui attenditur secundum prius et posterius in magnitudine, est prius nobis notus, secundum autem quod res sunt nobis notae secundum hoc a nobis nominantur, ideo hoc nomen principium secundum propriam sui inquisitionem significat id quod est primum in magnitudine, super quam transit motus*”. *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 1 n. 3. Suárez por el contrario alejará de la definición de principio el orden de un antes y un después pues caracteriza esta prioridad como propia de las cosas del mundo natura, inaplicable a la noción de principio trinitario.

176 La noción de principio en tanto *id unde aliquid est* como *aquello a lo que algo sigue (sequitur)* se comprende que algo se presenta o sale a la vista. Sin embargo, aclara Suárez, la partícula “se sigue” implica confusión en la definición pues “con esta palabra no puede significarse la sola consecución por

puesto que se busca una proposición lo más universal posible, el jesuita antepondrá la noción de *principio* para definir la *causa*.

En cuanto a la relación, se dice *principium* a toda conexión que brota de él mismo hacia lo principiado, bien siendo otro sin dejar de ser lo mismo (*ad intra*/ Trinidad) o bien como relación de algo que pasa a ser otro bajo el horizonte de la separación (*ad extra*/ causalidad). La distinción es sólo de razón. De ahí, que la definición de Suárez sobre el término *principio sea*: “por razón de alguna condición *per se* entre él mismo y aquello de que es principio, en tanto que *brota* o *sale* de aquel en sí mismo // *dicitur principium ratione alicuius habitudinis per se inter ipsum et id cuius est principium, ita ut ex illo aliquo modo per se oriatur*”<sup>177</sup>. Mientras que la oscuridad del pasaje podría confundirnos, la finalidad de Suárez no es más que mostrar la diferencia entre el principio, la relación y lo principiado. Mientras que *per positivum influxum et communicationem sui esse*, en las cosas creadas la relación es siempre dependiente; en las personas divinas, el influjo es verdadero constitutivo intrínseco y comunicación del ser en y de los elementos. Llama la atención que la discrepancia planteada no hace eco de una escisión entre las *causas* y el *principio*. En los seres creados, el *principio de causalidad* aún cuando indica separación, la *separatio* no es rompimiento, sino distinción: un término medio entre la unión y la diferencia. Así, *principium* en conexión con *causa* se impone absolutamente (*positivum*) bajo el horizonte de la comunicación (*communicatio*). Que la distinción entre ambos términos no nos confunda y nos lleve al camino del rompimiento entre *principio* y *causa*. Hay pues principios que constituyen intrínsecamente a las cosas y otros que la constituyen desde fuera<sup>178</sup>, su diferencia es de

---

inferencia, ya que de lo contrario, la definición también convendría a los efectos”. *Disp. XII, II, 3.*

177 *Disp. XII, I, 5.*

178 Sobre la relación de principio (*relatio principii*), la razón próxima de tal relación (*proxima ratio relationis*) y aquello que se denomina principio (*principium nominatur*), Suárez pone especial énfasis en la discusión sobre si la relación de principio de Dios respecto a la creaturas es de razón o realmente. Concluye que es una relación de razón fundamentada en una relación analógica. Mientras que en el misterio de la trinidad, ya sea con acciones *ad intra* o *ad extra*, éstas también serán por razón de analogía y no de univocidad. Sin embargo, en la noción de principio, tomado como nombre, éste no incluye relación análoga pues no se puede decir, sino unívocamente “pues no puede mediar analogía ni



razón, como la causa final y la eficiente a la que dedicaremos las próximas reflexiones.

Es importante destacar que en *Disp. XII, II, 4*, antes de precisar plenamente qué es causa, recurre a una definición sostenida por “los modernos” de su época quienes definen *causa* como: “aquello de lo que algo depende *per se*// *causa est id a quo aliquid per se pendet*”. Pese a que Suárez no presenta la cita exacta, dicha definición es usada por el mismo Duns Escoto en su *Tratado acerca del Primer Principio* al mencionar: “se dice anterior a aquello de que algo depende// *a quo aliquid dependet*”<sup>179</sup>. Antes de seguir con la exposición acerca de la diferencia entre la noción de *principio* y *causa* en las *Disputaciones* es necesario expresar la división que plantea Escoto en el *Capítulo primero* de la obra citada pues al expresarlo se verá no sólo la influencia del planteamiento de Escoto en Suárez, sino incluso la distancia que el Iñigo toma respecto al Doctor Sutil. Pues bien, el beato, al hablar acerca del orden esencial (*ordo essentialis*) en cuanto a relación y comparación mutua entre lo anterior y lo posterior, aclara la doble terminología de dicha noción. Por una parte, el *ordo essentialis* se divide según un orden de eminencia (*ordo eminentiae*)<sup>180</sup> y un orden de dependencia (*ordo dependentiae*)<sup>181</sup>. Bajo la primera división “se dice primero a lo que es eminente// *primo modo prius dicitur eminens*”<sup>182</sup> y no sólo es pre-eminente, sino que, en tanto que es esencial, se eleva bajo el resto del orden de la realidad, fundamentándola, es decir, sosteniéndola. Se dice posterior, en cambio, al exceso (*excessum*), entendiendo el participio activo como acto, que por ser posterior, sale de sí, esto es se arroja desde lo

---

puede haber algo anterior a aquello que se denomina primer principio de las creaturas”. Llama la atención que a pesar de las distinciones que realiza Suárez, concluye que la potencia eficiente de Dios se dice unívocamente sin ser potencia analógica, ni por proporción ni por atribución. “Por lo cual añadido o bien que en cuanto a esto hay univocidad o si existe alguna analogía, la potencia productiva se dice con prioridad de la potencia creadora. (...) [pues] la razón formal de potencia, que significa acto primero para la producción, se halla en Dios con toda perfección”. *Disp. XII, I, 23*.

179 Juan Duns Escoto, *Tratado acerca del primer principio*, trad. Félix Alluntis, BAC, Madrid, 1989, p. 49.

180 La traducción de Félix Alluntis es preeminente sin embargo, prefiero respetar el texto de Escoto.

181 Juan Duns Escoto, *op.cit.*, p. 48 a 49.

182 La cita traducida por Félix Alluntis dice: “en el orden de eminencia, se dice primero o anterior lo que excede, lo eminente”, *op.cit.*, p. 45.

que es anterior. Sobre la primera división acerca del orden esencial, Escoto reinterpreta el *Libro IX* de la *Metafísica*, probando que para Aristóteles el acto es anterior a la potencia<sup>183</sup>. Por su parte, nos interesa la segunda división que responde al orden de dependencia (*ordo dependentiae*) en tanto que “se dice anterior a aquello de lo que algo depende// *a quo aliquid dependet*”<sup>184</sup> y que incluye una subdivisión entre lo causado y su causa.

La distinción plateada por Escoto, a partir de su interpretación sobre la noción de principio en Aristóteles, parece desde un primer acercamiento muy parecida a la que retoma Suárez a lo largo de la *Disputación XII* extraída del *Libro V* de la *Metafísica 1013a 20*, donde se plantea una diferencia entre la noción de *primum*, según un orden de eminencia (*prius*)<sup>185</sup> y la noción de *causa*, según un orden de *dependencia*. Sin embargo, llama la atención que de la división escotista sobre el orden de la realidad, Suárez adapte ambos términos para explicar la noción de *principio* como concepto constitutivo del misterio de la trinidad y por otra parte, la noción de *causa* como fundamento del orden de los seres creados. Más aún, a pesar de la división plateada, Escoto es fiel en seguir una diferencia que se fundamenta en un orden esencial. Suárez por el contrario llamará al *principio* aquello que es *por sí mismo* (*per se*), evitando todo tipo de esencialismos. Por otra parte, mientras que Escoto plantea una doble división entre lo que es *primum* (según un orden de eminencia y exceso) y lo que *depende* (subdividiendo en este término a las cuatro causas aristotélicas).

Por su parte, el granadino involucra la noción de causa dentro del concepto general de *principium*, labor que debe emparentarse con la *Disputa II* sobre el concepto abarcador de *ens*, en tanto

---

183 Parece que la cita exacta de Escoto sobre Aristóteles se refiere a los pasajes 1049b 5 a 1049b 15. La cita exacta de Aristóteles dice: “Puesto que hemos determinado en cuántos sentido se dice anterior, está claro que el acto es anterior a la potencia [a todos los tipos de potencia que explica anteriormente respecto al problema del movimiento] es anterior el acto conceptualmente y substancialmente// *Quoniam autem ipsum prius determinatum est quot modis dicitur (...) Omni itaque tali prior est actus rationes (logo) et substantia (énérgeia)*”.

184 Juan Duns Escoto, *op.cit.*, p. 49.

185 Véase *Disp.XII, I, 8* y *XII, I, 1* en torno a la diferencia y no-identidad entre causa y principio. La noción de principio será más universal que la de causa.

concepto objetivo y formal. Así, en contra de la definición de *causa* como “aquello de lo que algo depende// *id a quo aliquid per se pendet*”<sup>186</sup>, Suárez elimina la partícula *id* “pues el relativo *aquello* [le] es ajeno// *illum relativum id remotissimum est*”<sup>187</sup>.

Para Suárez, la definición de *causa*, en tanto que surge y se fundamenta en la de *principium*, es definida en la *Sección II, 4* de la *Disputa XII* bajo la proposición: “causa es un principio que infunde por sí mismo el ser en otro// *causa est principium per se influens esse in aliud*”<sup>188</sup>. En contra de la definición *aliquid per se pendet*, la noción de causa va unida a la de principio en tanto que ésta última es más común y genérica y por lo tanto, fundamento de la definición. Que la causa sea *principio per se* conduce a Suárez a establecer no sólo una división, sino una *comuni6n* entre ambos conceptos. En última instancia, toda *causa* adquiere su origen en un *principio*. El Granadino unifica los objetos de ambos términos, unifica el objeto de la noción de *principio* con el objeto de la noción de causa, por el que se sustenta toda la explicaci6n de la filosofa de la naturaleza y del resto de los saberes que tiene por objeto a los seres creados.

El disenti6niento que tiene nuestro jesuita respecto a la divisi6n escotista no es asunto meramente conceptual. Que la noci6n de causa est6 *contenida* en la eminencia del principio repercute en última instancia en una metafisica donde los seres creados se encuentran en *eminente* y real comuni6n con el increado. No hay en los seres creados una dependencia pasiva respecto al primer principio. En palabras de Fern6ndez Burillo, “no hay forma mejor de entender qu6 significa *contener* todo *eminente* que en t6rminos de potestad activa”<sup>189</sup>. De tal forma que el mismo Suárez en *Disp. XXX, I, 10* indique que “contener eminentemente es tener tal perfecci6n superior que contenga en excelencia cuanto hay en la perfecci6n inferior// *est continere eminenter aliam esse habere talem*

---

186 *Disp.XII, II, 4*

187 *Idem.*

188 *Idem.*

189 Fern6ndez Murillo, “Metafisica de la creaci6n en Francisco Su6rez”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofa*, Universidad Pontificia de Salamanca, XXV, 1198, pp. 5-55, p. 36.

*perfectionem superioris rationis quae virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione*”<sup>190</sup>.

No es de sorprendernos que Suárez fundamente la noción de *causa* bajo la definición de *principio*. Su pretensión, al inicio de la *Disputación XII* será la de alejar toda definición concreta e imperfecta como la que emprende la física al hablar de la mutación, la generación y la corrupción. Más aún, *la Disputa XII* y sus subsecuentes no pueden alejarse de la *Disputación II* y *III* donde aclara qué es el ente y qué sus propiedades. Pues bien, puesto que para Suárez la razón de ente trasciende a todos sus inferiores y está incluida en todo ser, en toda diferencia o modo real<sup>191</sup>, demostrar las propiedades de los entes significa definir al ente tomando en cuenta sus predicados, en tanto que éstos “deben seguirse *per se* e intrínsecamente del mismo ente”<sup>192</sup>. Éstos no son simples conceptos o nombres a modo de proposiciones formales<sup>193</sup>. la noción de causa es propiedad real y verdadera del ente en tanto que participa de lo ente (*participat entis*)<sup>194</sup>. De ahí también que aleje de la definición de causa, los efectos de la misma y se centre, en tanto explicación de las propiedades de lo ente, en definir la cosa que causa (*res quae causat*), la misma causación (*causatio ipsa*) y la relación que se sigue o se

---

190 *Disp. XXX, I, 10*. Esta parte de la *Disputación* habla de la relación entre Dios y sus creaturas y de qué modo todas las perfecciones de la creatura están contenida en Dios y a su vez “se afirma de la esencia divina creadora que es eminentemente todas las cosas en cuanto por sí solas y por su poder eminente puede comunicar esas perfecciones a todas las cosas”. *Idem*.

191 *Disp. II, IV, 1*.

192 *Disp. XI, 4, 4*. Puesto que los trascendentales, como propiedades del ente, son algo real y no meros conceptos, aunque sean conocidos por medio de estos, y en la medida en que se identifican con el mismo ente en la realidad, por lo mismo pueden predicarse de él, con verdad y realidad. Ello quiere decir, que es absolutamente cierto afirmar a nivel esencial que todo ente es bueno, sin que medie por ello un concepto fabricado por el entendimiento; así por ejemplo, afirma Suárez que “aun cuando la mente no piense nada respecto de las cosas, el oro es verdadero oro, y es una determinada realidad distinta de las demás”. Ángel Poncela, *op.cit*, p. 529..

193 “De nuevo, observamos otro signo de la lucha de Suárez con el logicismo, pues la Metafísica estudia estas propiedades trascendentales del ente, que existen en la realidad, y no se dedica a investigar meros conceptos mentales”. *Idem*, p. 243.

194 *Disp.XII, II*. Las razones que da Suárez para relacionar la causalidad como propiedad de lo ente son: 1) la causalidad participa en alguna medida de lo ente. 2) La causalidad es una propiedad de lo ente. 3) Aún cuando en Dios, como principio incausado no intervenga causalidad alguna, la mente puede concebir su acción como relación causal. Ante este último punto llama la atención la diferencia implícita entre cómo la mente concibe una acción y cómo es realmente. De fondo, se encuentra el problema de la indemostrabilidad de la razón por parte de la teología positiva.

conoce (*relatio quae vel consequitur vel cogitatur*)<sup>195</sup>. Para el jesuita, responder a la pregunta qué es una causa trae consigo la reflexión sobre cuál y qué es su naturaleza. Pues bien, en la causa suelen considerarse tanto *res quae causat, causatio ipsa* como *relatio quae vel consequitur vel cogitatur*.<sup>196</sup>

El problema de fondo, al que atiende el jesuita, es la dificultad de la definición en que se ven involucrados gran parte de los filósofos: si el nombre de causa es equívoco, análogo o unívoco. “Está puesto en controversia si a este nombre le corresponde tal concepto único, porque los modos en que dependen los efectos [lo causado] de las causas en los diversos géneros de causas son tan primordialmente diversos que de ellos no puede abstraerse una razón común de dependencia”<sup>197</sup>. Es pues un problema de predicación que no compete sólo a la lógica, sino antes bien a la relación entre *subiectum* y *obiectum*. Ya desde la *Disp. II* cuando explicaba la unidad del concepto formal y objetivo de ente, analizaba esta unidad en términos de analogía y univocidad. Pues bien, no es ajena a la definición de causa y de principio, el tema de la analogía de los nombres. Antes bien, debemos exponer qué entiende ciertamente Suárez por analogía para encontrar una definición cierta sobre la relación y distinción entre causa y principio.

Pues bien hemos tratado en el capítulo anterior qué entiende Suárez por analogía intrínseca en la unidad del Concepto objetivo y formal de ente. Tanto Hellin J como Courtine F. están de acuerdo, pese a la diferencia de análisis y conclusiones, que Suárez considera la unidad del concepto objetivo de *ser* en términos de univocidad, en tanto que, por razón de sí mismo sin orden de prioridad o posteridad, es trascendental pero, da una prioridad a la analogía intrínseca en tanto que el nombre es común a todos sus inferiores y puede éste contraerse, no de forma determinada sino confusamente. Pues bien, siguiendo tales características o condiciones en las que la analogía de atribución intrínseca es fuente del concepto objetivo y formal de ente, pasemos a la *Disputa XII*, donde el Jesuita definirá la noción de

---

195 *Disp. XII, III, 13*

196 *Disp. XII, II, 2.*

197 *Disp. XII, III, 14.*

principio según una explicación analógica<sup>198</sup>.

Aclara que la definición de *principio* es analógica pero múltiple según la referencia o la determinación que se aplique sobre el término. Sin embargo, aclara que hay una noción más esencial y propia que le corresponde y otras que, según la referencia al sujeto, su predicación será bien por atribución intrínseca bien por atribución extrínseca según “aquellas tres cosas que distinguimos antes en todo principio: a saber la relación de principio, la razón próxima de tal relación y aquello que se denomina principio// *relatio principii, proxima ratio talis relationis et id quod principium nominatur*”<sup>199</sup>. Entre una de las características de la definición de principio por atribución intrínseca está el que “esta denominación es absoluta, eterna y esencial//*haec denominatio est absoluta, aeterna et essentialis*”<sup>200</sup>. De tal modo que puede predicarse a todos sus inferiores, en razón de una cierta contracción. Pese a que pasa a formar parte de un término determinado, no por ello deja de lado su característica trascendental. Así por ejemplo, decimos que el principio se dice de sus principia en razón de una analogía de atribución intrínseca. Pues bien, la pretensión de Suárez en XII, I 13 a 25 es la de encontrar un término universal, *principio*, que funcione como referencia directa y por analogía de atribución intrínseca a la propia noción de *causa*. Bajo esta pretensión, se mezclará en esta sección, una diversidad de problemas: desde cómo debe entenderse por relación analógica intrínseca la relación de las divinas personas hasta cómo el *ens creatum* es efecto de una causa última. Por su parte, respecto a

---

198 *DM XII, I, 21*. “También en esta razón es de algún modo necesaria la dependencia y la antecesión natural entre los orígenes *ad extra* y *ad intra*. Pues aunque la creación, por su parte, no requiera esencialmente la Trinidad de personas, y consecuentemente tampoco las procesiones *ad intra*, con todo, por parte de Dios las requiere esencial y necesariamente y depende de ellas// *quia etiam in hac ratione est aliquo modo necessaria dependentia et antecessio naturalis inter origines ad extra et ad intra. Nam, licet creatio ex partes sua per se non requirat Trinitatem personarum et consequenter nec processiones ad intra, ex partem tamen Dei per se ac necessario illas requirit et ab eis suo modopendet*”. Según los modos en que se presente la relación, se hablará de *ratione causae*, en cuanto a la determinación de éstas. La razón analógica en las divinas personas es por orden de prioridad respecto a la que puede existir entre Dios y sus creaturas. Tanto la relación entre Padre e Hijo se dice analógicamente por atribución como de Dios y sus creaturas. La diferencia reside en el grado de determinación y prioridad.

199 *DM XII, I, 19*.

200 *DM, XII, I, 22*

una analogía de atribución extrínseca o de proporcionalidad, se dice que *principio* es análogo según la *dependencia* que guarden los términos como predicados respecto al sujeto, de tal forma que los nombres análogos o predicados análogos son significados por razón de una imposición posterior fundada en cierta dependencia o semejanza<sup>201</sup>.

Pese a que Suárez nuevamente retorna a la escisión tomista entre *ens creatum* y *ens summus*, es necesario recuperar la interpretación de Courtine respecto a la noción de *ente* en Suárez pues a partir de ésta se juega toda la diferencia entre la analogía de proporcionalidad defendida por el Aquinate frente a la analogía de atribución *ad intra* y *ad extra* del Jesuita Suárez. Recordemos por ejemplo, la relación *ad intra* en la unidad del concepto formal y objetivo de *ens* en donde “*per intrinsecam naturam seu rationem entis*”, se concibe una analogía de atribución intrínseca que surge de la propia significación de ser. Así pues, Suárez indica “hay que afirmar, pues, que el ser, en cuanto ser, se incluye intrínsecamente en todo ser y en cualquier concepto de diferencia positiva o modo de ser real // *ens in quantum ens, intrinsece includit in omni ente et in omni conceptu positivae differentiae aut modi entis realis*”<sup>202</sup>. Del mismo modo, en cuanto al concepto objetivo de causalidad, se dice que en éste hay cierta unidad, aunque de éste se predique analógicamente, según cada género de causas. Pese a la diversidad de causas y efectos, Suárez aboga por la abstracción de una razón común (*communis ratio*) o unidad del concepto objetivo de causa (*causae obiectivus conceptus*) de tal forma que no sólo hay cierta analogía de proporcionalidad sino, “verdadera y real conveniencia (*vera et realis convenientia*)”<sup>203</sup>. Pues bien, ante la unidad de su concepto objetivo, la causalidad es realmente existencia en tanto que su unidad se fundamenta en la verdadera y real convención del acto de ser (*actus essendi*)<sup>204</sup>. De la doble significación de *ens*, como nombre o como participio del verbo *esse*

---

201 Heliin J. *op.cit*, p. 100.

202 *DM, II, V, 16*.

203 *DM, XII, III, 14*.

204 *Item illa convenientia fundatur in actu essendi, qui est veluti formale in conceptu entis, quod sicut conceptus obiectivus ipsius esse seu existentia unus est*. *DM II, II, 14*.

formalmente, es decir de modo propio, la razón de causa es nombrada en la contracción del acto, en tanto *siendo*, es decir, en tanto existiendo y he aquí la particular noción de *ratione causae* del Granadino pues la comunidad del concepto objetivo de causa se fundamenta en la abstracción del acto, del aquí y del ahora respecto a sus efectos y en tanto que se fundamenta en el concepto formal y objetivo de *esse*, es acto realmente.

De cuanto dijimos de la razón de causa en común se deduce en primer lugar qué sea aquello por lo que la causa en acto, propia y formalmente, queda constituida en su ser de causa, lo cual suele llamarse causación o causalidad en general y esto no es otra cosa que el influjo aquel o el concurso con que una causa en su género infunde actualmente el ser en el efecto// *ex his quae de ratione causae in communi diximus, colligitur prmo quid sit id quo causa in actu formaliter et proxime constituitur in esse causae, quod solet vocari causatio vel causalitas in communi; hoc autem nil aliud est quam influxus ille seu concursus quo unaquaeque causa in suo genere actu influit esse in effectum*<sup>205</sup>.

Que la razón de causalidad se defina ante la actualidad de la causa<sup>206</sup> explica la simultaneidad de una acción que impera como consecuencia de un antecedente. Para Suárez, entre la consecuencia y el fundamento de la acción, antecede el elemento que es la causa. Frente a la causa, se sigue el efecto y entre ambos términos, la acción o relación real: el influjo (*influxus*). “Aquel influjo es algo anterior a la relación, y según él, la causa será algo anterior por naturaleza a su efecto, a pesar de que según la relación sean simultáneos por naturaleza”<sup>207</sup>. Pese a que en la definición de principio, Suárez se opone a relacionar dicho término según el orden de un antes y un después, no sucede el mismo caso cuando define la *ratione causae*. Por el contrario, que la *ratio causae* se diga en tanto se concibe su acción actual, significa que este influjo es el nexo entre un algo (*aliquid*) con respecto a algo otro que es él realmente algo otro (*alterum*). De ahí que ante dicha diferencia la noción de acción, entendiendo por ésta el influjo, sirva como vínculo entre la causa y su efecto. Al respecto Wolfgang Röd menciona que

---

205 *DM XII, II, 13.*

206 De ahí que la definición de causa sea la de “un principio que infunde *por sí mismo el ser en otro*// *causa est principium per se influens esse in aliud*”.

207 *DM XII, III, 13.* “*est ergo ille influxus aliquid prius relatione; et secundum illum etiam causa est prior natura suo effectu, cum tamen secundum relationem sint simul natura*”.



ésta actividad se caracteriza por el influjo de una cosa con respecto a alguna otra, el *influxus* no es un término tercero, sino realmente el vínculo en tanto “*communicare esse*” : influencia real que permite establece la diferencia entre la causa y el efecto<sup>208</sup>. Y es así como lo interpreta el Granadino en tanto que *influens* es dar o comunicar el ser a otro (*dandi vel communicandi esse alteri*)<sup>209</sup>

La relación del granadino con el Aquinate parece ser más que la de un escolar frente a su Maestro. En *De principiis naturae*, el Doctor Angélico diferencia entre la noción de principio y la de causa con base en su interpretación sobre la *Metafísica* aristotélica y hasta este punto, como hemos ya mostrado, la relación del Aquinate hacia Suárez es rotunda sin embargo, cuando se trata de definir qué es una causa, el Aquinate afirma: “causa se llama tan sólo a aquello primero de lo que se sigue el ser de lo posterior: por eso se dice que causa es aquello de cuyo ser se sigue otro// *causa solum dicitur de illo primo ex quo consequitur esse posterioris: unde dicitur quod causa est ex cuius esse sequitur aliud*”<sup>210</sup>. Mientras que para Aquino una causa se define con base en la noción de un antes y un después, en tanto que se concibe como desde *dónde se sigue algo otro*, Suárez parte de la acción actual de la causa, entendiendo *ratione causae* con base en el influjo entre la causa y el efecto. Por el contrario, para Aquino, la definición no se sostiene por sí sola pues antes bien ¿qué es aquello primero de lo que se sigue lo posterior? La causa no se define por sí misma, en tanto acción actual, sino que es necesario proponer un orden al cual anteceda una *prima ratione* que no es sino Dios. El Aquinate leerá de la

---

208 “Suarez defined “cause” in accordance with the activity theory of causality, when he saw it as a principle that makes begin flow from one thing into another (...) where he stressed that “influere” was not to be mistaken literally and could be replaced by “dare” or “*communicare esse*”. He clearly emphasized this was to be considered a real influence (*realiter influens*) and that the effected being differed from the cause. Suárez did not consider it possible to reduce *causatio* or *causalitas* on the basis of a relation between cause and effect, as the influence (*influxus*) through which cause gives being to effect precedes the relationship (aliquid prius relatione). He emphasized (...) that *causalitas* is to be considered by action.”Wolfgang Röd, “The rationalist theory of double causality as an object of Hume’s criticism”, en Carl Hempel, *Methodology, Epistemology, and Philosophy of science*, Kluwer, Netherland, 1983, p. 317. La diferencia con los empiristas es tajante pues éstos últimos considerarían que no hay necesidad suficiente no ya entre la relación por causa y efecto sino entre objetos.

209 *DM XII, II, 4.*

210 Aquino, *Los principios de la naturaleza*, BAC, Madrid, 2001, P. 19

*Metafísica* la definición de causa en torno a una *summa causa* como *causa causarum*<sup>211</sup> de la que se sigue todo el orden del resto de las causas respecto a sus efectos. En el mismo tenor, Pedro Lombardo dedica sus *Sentencias* al problema sobre la claridad de la primera causa, el *ens sumus*, Dios, y afirma sobre la *causa primordial*: “*illae vero ad res aliquas dicuntur primae, quae scilicet ex eis preveniunt. Alia ratio quare primordiales: Ideo etiam primordiales dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insitae sunt*”<sup>212</sup>. Por su parte, Suárez funda *ratione causae* en la propia unidad del concepto formal y objetivo de *esse*. Las condiciones de necesidad entre la causa y el efecto no están puestas bajo el antecedente de un *primus* sino bajo *la acción del influjo*<sup>213</sup> actual como condición entre la causa y su efecto. Y admite que a la causa material y formal le pertenecen un influjo *ad intra* mientras que a la final y eficiente un influjo *extrínseco*<sup>214</sup>.

---

211 Véase la definición de causa en los términos del Angélico y su relación con Aristóteles: “*Summa causa Aristotele (...) est quae prima immediata ac proxima est effectui quae plane satisfacit quaestiones propter quid est. Thomas Aquin accipit Summam causam pro remotissima, seu prima, quae causa, causa causarum est*”. Johannes Micraelius, *Lexicon Philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, ed de Lutz Geldsetzer, Stern Verlag Janssen, Dusseldorf, 1662, (1966), p. 358.

212 Pedro Lombardo, *Sententias*, L. II, Dist. XVIII, cap. 5, 4. El capítulo está dedicado a analizar las causas creadas respecto a Dios. Sobre si hay causas primordiales, afirma que este nombre no es propio de ellas pues tienen ante sí a la causa eterna, que propia y universalmente es la primera causa.

213 Frente a este particular modo de enfrentarse a la noción de causalidad, en 1662 en el *Lexicon Philosophicum* se presenta la novedosa definición de causalitas bajo los siguientes términos: “*Causalitas est influxus causae, quo illa attingit suum effectum*”, manifestando que en la noción de causa se consideran tres cosas: “1) *entitatem: quia, quicquid influere debet, ens sit necesse est. 2) Relationem, quia, quicquid influit, cum illo, in quod influit, quandam relationem habet. 3) Influxum, causalitatem seu rationem causandi et concursum influentem in esse causati, ut illud in certo genere entis constituatur*”

214 *DM XII, III, 9*. El influjo de la materia es por potencia así que causa en tanto que es potencia pasiva. El influjo de la forma es en acto. Por su parte, el influjo de la eficiente es por acción o mutación real, en tanto potencia activa. Mientras que el influjo del fin es por mutación intencional o metafórica, actúa por sí misma.

## La noción de principio y causa en torno a la causalidad eficiente.

El tema de la causalidad eficiente como justificación para explicar la unidad frente a la diversidad de movimientos, generaciones y corrupciones fue tema que interesó sobremanera Suárez. No hay pues nada más evidente a nuestra experiencia que los fenómenos de la naturaleza sufren cambios sin embargo, la justificación que lleva a cabo Suárez parte del supuesto de que las transmutaciones del mundo natural no se fundamentan por sí mismas, antes bien, frente a la contingencia de las mutaciones, es necesario que exista una causa de tales cambio pues “*nihil enim potest seipsum de non esse ad esse transferre// nada puede hacerse pasar a sí mismo del no ser al ser*”<sup>215</sup>.

Pese a que, como hemos expuesto, Suárez no parte de la oposición entre *ens summus* y *ens creatum*, es cierto que parte del supuesto aristotélico de la necesidad de encontrar causas que den cuenta de las transmutaciones y cambios del mundo contingente sin embargo, mientras que Aristóteles llega a tal conclusión a partir de un análisis del cambio mismo; Suárez parte del entendido aristotélico, “dando por supuesto que [estas causas] existe[n] en las cosas de la naturaleza// *supposito igitur in rerum natura*”. Su propósito consistirá en explicar la *ratio causae*, en qué consiste y cuáles son los requisitos desde los cuales la causalidad opera<sup>216</sup>. En este sentido, la pregunta para Suárez no es por el movimiento en general, sino por el cambio: no pregunta sólo por la causa del cambio (*permutationis primum*), sino por cuáles son las condiciones de la *ratio causae*. Pese a que años después los empiristas criticarán justo este modo de proceder, Suárez pregunta por las condiciones y por el modo de relación entre la causa y el efecto<sup>217</sup>. Es necesario tomar en cuenta la amplitud del problema pues en última

---

215 *DM, XVII, I.*

216 (...) *quid sit et in quou consistat causalitas eius et quid requirat ut causare valeat. DM, XVII, I.*

217 Llama la atención que frente a un tema que tiene sus orígenes en la física y filosofía de la naturaleza, Suárez inicie sus estudios mediante un análisis en torno a la definición de causa. La distancia con Aristóteles es inminente pues el teólogo empezará por un análisis conceptual que desencadenará un análisis sobre las condiciones de posibilidad en los hechos reales. Si fuésemos lo suficientemente justos, ¿cómo partir de una definición para después preguntar por las condiciones

instancia su pretensión no es meramente epistemológica u ontológica.

Es en el problema de la causalidad eficiente y específicamente en la relación entre Dios y los seres creados que la teología ha dedicado una cantidad exorbitante de cuestiones. Hablamos entonces no sólo de las condiciones y modos en que opera en mundo natural, sino de la relación entre la contingencia de la naturaleza humana y la necesidad divina; la relación entre la libertad y el acto de amor de Dios por el que otorga su Gracia. Pese a que existan estos problemas de fondo, de los que Suárez no es ajeno, el hecho de que el jesuita ponga en cuestión las condiciones del principio de causalidad dará pauta a una nueva configuración respecto al problema de la causalidad eficiente. Frente a su propuesta, veremos que pese a que una de sus pretensiones sea la sistematización de la Metafísica, es evidente la lejanía de Suárez respecto a muchas cuestiones aristotélicas. Por ejemplo, Suárez omite del Libro V, 2 de la *Metafísica* la multiplicidad de sentidos que retoma Aristóteles para proponer qué es una causa. Pues bien, el jesuita relaciona una de las definiciones aristotélicas como definición propia de la causalidad eficiente y afirma que para Aristóteles la definición de la causalidad eficiente es: “aquello de donde proviene el primer principio del cambio o de la quietud//*amplius unde principium permutationis primum aut quietis*<sup>218</sup>”. Pero el análisis de Aristóteles no proviene de la novedad del granadino, antes bien, dicha definición es rescatada por el Aquinate quien en su *Comentario al Libro V de la Metafísica*, afirma que “esta es la causa motora o eficiente. [Aristóteles] Dice del movimiento y del reposo porque el movimiento natural y el reposo se reducen a la misma causa y de manera semejante, el movimiento violento y el reposo violento, pues por la misma causa por la cual algo se

---

reales de la causalidad?

218 *DM, XII, I, 1*. La cita completa de la *Metafísica* continúa: “por ejemplo, el que aconsejó es causa de la acción, y el padre es causa del hijo, y, en suma, el agente, de lo que es hecho, y lo que produce el cambio, de lo que lo sufre// *ut consiliator est causa, et pater pueri, et omnino efficiens facti, et permutans permutati*”, Aristoteles, *Metafísica*, 1013a 29 a 33. L. V, 2. De la cita rescatada por Suárez en latín, llama la atención la distancia que guardan los términos *kinesis* de *mutatio* y *metabolé* de *permutatio*.

mueve al lugar, reposa en él”<sup>219</sup>. Llama la atención, la transliteración de los términos griegos al latín pues mientras que en griego, Aristóteles se refiere al sentido general del cambio y del movimiento, el Aquinate y Suárez leerán por *metabolé*, *permutationis*: término que indica una transformación con sentido locativo. El mismo Doctor Angélico en dicho *Comentario* y respecto a la noción de *principio* asevera que para Aristóteles dicho término se dice según un orden de prioridad ya sea, según magnitud, tiempo o movimiento<sup>220</sup>. Pues bien, de la noción originaria, la causalidad eficiente pasará a formar parte del sentido de un antes y un después, no sólo temporal, sino traslativo, en tanto *locus*.

Llama la atención la lejanía de las *Disputaciones* respecto a este particular modo de analizar la *permutatio* puesto que, aun cuando prevalece dicho sentido traslativo, Suárez alejará de la definición de causalidad eficiente tanto la *magnitud*, entendida ésta como *locus*, y el *tiempo* entendido como trascurrir. La causalidad eficiente se definirá con base en el sentido universal de causa, en tanto relación en la que prevalece una acción, de ahí que el tiempo no sea el acontecimiento, sino lo sucesivo, la medida o duración, respecto a un orden de un antes y un después: “en cuanto a que es una medida común es extrínseco, en cambio en cuanto a que puede ser intrínseco, sólo es la duración del mismo movimiento con que se hace la cosa cuando se hace sucesivamente.”<sup>221</sup> El tiempo no influye en el efecto, sino que lo mide, no es una condición necesaria o relación entre la causa y su efecto sino la realización del efecto en tanto duración: realización del acto. Por su parte, la magnitud, entendida ésta

---

219 *Comentario al Libro V p. 41. Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 3 [82330] Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 2 n. 3. “Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens, vel efficiens. Dicit autem, motus, aut etiam quietis, quia motus naturalis et quies naturalis in eandem causam reducuntur, et similiter quies violenta et motus violentus. Ex eadem enim causa ex qua movetur aliquid ad locum, quiescit in loco”.*

220 Véase: *unt autem trium rerum ordines sese consequentes; scilicet magnitudinis, motus, et temporis. Nam secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu; et secundum prius et posterius in motu est prius et posterius in tempore, ut habetur quarto physicorum. Quia igitur principium dicitur quod in aliquo ordine, et ordo qui attenditur secundum prius et posterius in magnitudine, est prius nobis notus, secundum autem quod res sunt nobis notae secundum hoc a nobis nominantur, ideo hoc nomen principium secundum propriam sui inquisitionem significat id quod est primum in magnitudine, super quam transit motus. Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 1 n. 3*

221 *DM, XII, III, 7. Et idem est in tempore; nam prout est communis mensura, extrinsecum est; prout vero esse potest intrinsecum, solum est duratio ipsius motus quo fit res, quando successive fit.*

como lugar a la usanza aristotélica, es la consecuencia del efecto, del traslado de un móvil de un sitio a otro; de tal modo que “éste no se presupone, sino que se sigue en el efecto como un cierto accidente suyo.”<sup>222</sup>

No pretendemos inmiscuirnos en el problema del antes y el después en relación al movimiento, tema que trata del todo el Doctor Angélico en la Lección 13 de su *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*, por lo pronto notemos cómo Suárez se percata, ante una discusión bastante añeja, de la dificultad de definir la causa eficiente como “*aquello de donde*”, según el orden de un antes pues se corre el peligro de no mostrar toda la amplitud de dicho concepto. Sobre éste último punto, es el mismo problema al que Suárez se enfrentaba al definir la noción de principio puesto que la partícula “*unde*” apunta ambigüedad en los términos y aclara en *Disp. XVII, I, 4* que uno de los errores de anteponer a la definición de causalidad eficiente la partícula *unde*, entendida como *desde dónde el agente*, como primera causa de la acción según un orden jerárquico, trae consigo la contracción del concepto universal en todas sus diferencias ya que “esta definición no abarca todas las causas eficientes. Pues por una parte, parece convenir únicamente a la causa primera, por ser ella la única de donde primariamente se origina toda la mutación, o conviene a lo sumo a la causa principal”<sup>223</sup>.

La solución por la que aboga Suárez respecto al problema de la definición aristotélica es la de contraer la definición de causalidad eficiente frente a la amplitud de la noción de principio, en ésta, por *relatio per se*, se implica no sólo al primer agente, sino a toda la multiplicidad de agentes como *principios* de sus efectos según un orden determinado que no se fundamenta según magnitud o tiempo. El fundamento debe entenderse respecto a un orden frente a la contracción de un específico género de causas. “La definición conviene a todo eficiente o a todo el que causa una transmutación [de tal forma

---

222 *DM, XII, III, 7. (...) quod non habet locus, quia est quid extrinsecum; vel si sit sermo Ubi intrinseco, illud non praesupponitur sed consequitur in effectu ut quoddam acciden eius.*

223 “*At vero occurrit statim quartadifficultas, quia illa definitio non complectitur omnem causam efficientem. Hic enim videtur convenire soli causae primae, quia sola illa est unde primo incipit omnis mutatio*” *DM, XVII, I, 4.*

que] quedan comprendidos todos los modos de causas eficientes”<sup>224</sup>.

El problema al que atiende el granadino es el de definir dicha *ratio causae* no sólo respecto a las mutaciones del mundo natural, labor que emprende el propio Aristóteles en la *Física*. El problema principal que busca resolver Suárez mediante *definitio* es la de comprender toda la diversidad de efectos que son manifestaciones de acciones. El problema no sólo acontece en el ámbito de la física. De fondo, el problema es un asunto de la teología y de la propia metafísica por el que la causalidad eficiente encerraba en sí diferentes acciones en tanto, *agere, producere, generare* o *creare*. El granadino encuentra en dicha ambigüedad un motivo de desencuentro por lo que cambia explícitamente los términos de la definición aristotélica y se aleja rotundamente de su pretensión de sistematización de la *Metafísica*, mezclando en la original definición asuntos propios de la teología: “si en lugar de la palabra *mutación* o *quietud*, ponemos la palabra *acción* (*actio*) [así], la definición abracará todas las causas eficientes”<sup>225</sup>. De tal modo que por causalidad eficiente no se entienda sólo el acto de la *mutatio* o *permutatio*, sino en general de toda *acción*, en tanto ejecución. Al problema de la filosofía de la naturaleza, entre *metabolé* y *kínesis*, el problema de la *producción* fue asunto que preocupó a la teología<sup>226</sup>.

Frente a la gran distancia que hay desde este punto entre el Aquinate y Aristóteles respecto a la definición suareciana de la causalidad eficiente, el mismo Suárez se percata de los problemas de la circularidad e indiferencia (*sin-differentia*) de los términos que usa pues, si tal causalidad se define frente a la acción, es claro que esa acción no es sino el acto del agente por el que actúa. La definición

---

224 Llama la atención la multiplicidad de sentidos en que se dice causa en la *Metafísica* y de los cuales Suárez se servirá para defender que el principio de causalidad eficiente no se dice sólo respecto a una primera causa. “*Sed cum Aristoteles ponat exemplum in causa consiliante, quae videtur magis impropria, et universaliter concludat omni efficienti vel transmutanti convenire definitionem, potius dicendum videtur omnes modos causarum efficientium comprehendisse*” *Idem*.

225 *DM, XII,I, 4* “*si ergo loco illius vocis mutationis vel quietis ponamus vocem actionis, comprehendet definitio omnem efficientem causam*”.

226 Al respecto, Suárez menciona: “también la creación es una acción, aunque no sea una mutación// *etiam creatio actio est, quamvis non sit mutatio*”. *Idem*.

está contenida en lo definido: “definir el eficiente por la acción es explicar lo mismo por lo mismo o una cosa oscura por otra más oscura. Añádase también que la causa ha de definirse por el efecto, puesto que son correlativos, más la acción no es el efecto de la causa eficiente, sino la razón de causar”<sup>227</sup>.

Nótese que ante la aparente dificultad en la definición, Suárez menciona que la acción que interviene como efecto de la causa no es sino *ratio causae*, en tanto acto distinto de quien causa la acción frente a quien la recibe. Por *acción*, en tanto *ratio causae*, Suárez entenderá: “la emanación o dependencia del efecto respecto de sus causa extrínseca de la que recibe el ser// *per actionem intelligere emanationem ac dependentiam effectus a sua causa extrinseca a qua esse recipit*”<sup>228</sup>. Ahora bien, en tanto *emanatio*<sup>229</sup>, la *ratio causae* es la resultancia que fluye o se derrama, expresando tanto el elemento del que surge como el resultado. En tanto referida al efecto es pues la acción de la que pende o desde donde está expuesto el resultado que no es sino el efecto de la causa. Pero que penda el efecto *de algo* evidencia, por una parte, el sentido posterior que surge de la *ratio causae*, en tanto acción vinculante; mientras que, a su vez, el efecto, en tanto que está *sujeto a*, se caracteriza por la *dependencia*<sup>230</sup> y su *esse* queda referido a algo externo: es pues lo otro, lo *ab alio*. En este sentido, efecto es el resultado de la *resultancia* de una causa, muestra pues “la dependencia respecto de su principio, sea cual sea el concepto de esa dependencia o emanación//*in effectu dependentiam seu emanationem a suo principio, quidquid illa dependentia vel emanatio sit*”<sup>231</sup>.

Llama la atención el sentido de *esse* que prevalece en el efecto. Tómese en cuenta la diferencia entre *esse* y *ens* que se desprenden del concepto objetivo y formal de la *Disputación II* pues desde este

---

227 “*Definire ergo efficiens per actionem es idem per idem vel obscurum per obscurius declarare. Adde causam per effectum definiendam esse, cum sit correlativa; actionem autem non esse effectum causae efficientis, sed rationem causandi*” DM, XII, II, 5.

228 *Idem*.

229 *Emanatio: resultantia est effluxus rei naturalis a causa procreante sine transmutatione. Sic intellectus est causa emanativa suaru operationum emanationum ... actio*. Chauvin, *op.cit*, p. 1662.

230 *Dependens est quod ab alio tanquam priore pendet, eoq; est essentialiter posterius, quia ab ipso fluit. Idem*, 1662.

231 *DM, XVII, II, 5*.



horizonte es que el ser del efecto se concibe como algo, *aliquid: esse*<sup>232</sup> es el ser actual, en tanto *primus rei* con referencia y conformidad a su sentido actual. Pero, ¿qué significa que el ser del efecto se conciba como actualmente algo, en tanto lo primero de la cosa? ¿No encierra esta afirmación la cabalidad o plenitud? El ser de algo se concibe como *plenum* en tanto es algo actualmente: es en el acto de la propia eficiencia desde la que algo se completa y cumple su máximo cometido, no porque ese efecto sea manifestado como un acto posterior a, según un orden lineal, sino porque en su propia antelación, estaba ya implícita, *per se*, en el cumplimiento de su cabalidad. ¿Pero no nos indica este modo de proceder el ser potencial del efecto actual? ¿No es la cabalidad del ser actual manifestación de un ser potencial implícito, sin el cual el acto del aquí y del ahora no acontecería? ¿Regresamos nuevamente el punto de inicio? ¿Dónde colocar esa potencialidad?

Suárez concibe el retorno a la potencialidad como retorno a la causa. Pero basta ver que dicho retorno describe sólo la realización de la acción por la que desentraña el entramado de operación, según razón. El problema al que se enfrentaron gran parte de los filósofos escolásticos fue desentrañar el entramado de la operación. El acto muestra el acontecer de la acción pero, bajo la lógica de estos filósofos, ¿de dónde procede? Literalmente ¿dónde está situada? En una lógica del locus, la *permutatio* no es sino pasar a través de, la acción re corre, fluye pero ¿desde dónde? El tema no es simple, la acción, en su sentido traslativo, trajo consigo pensar el dónde desde el horizonte del llegar a ser, buscar el origen, el linaje desde dónde *desciende, procede* o *brot*a. Sin embargo, en orden al linaje, situados en estas acciones, el dónde no puede estar puesto en la sola actualidad puesto que ésta es fugaz y trae en el germen de la potencialidad ¿Dónde entonces hay que buscar el origen de la producción de la acción?

La *Disputa XVIII* se dedica a desentrañar las múltiples posturas al respecto. Suárez, siguiendo el orden de las *Disputas*, evidencia una multiplicidad de opiniones contrarias a las suyas pero no sólo para

---

232 Llama la atención que en el Lexicon de 1613 la referencia al *esse*, ser sea: “*esse est ultima, vel potius prima rei actualitas. Suarez*” y divide en dos el sentido de ser en Suárez: *Esse simpliciter: esse existentiae receptiuum. Y secundum quid: esse essentiae seu informatiuum*” Chauvin, *op.cit.*, p. 165.

mostrar sin más la pluralidad de opiniones. Seamos conscientes de la dificultad del sentido traslativo desde la cual se ha analizado la historia del concepto de la causalidad eficiente: el origen del problema está en ver el *dónde* de la procedencia de las acciones. Frente a un horizonte donde la fe expresa el acto del amor del primer principio, Dios, respecto a la totalidad del mundo ¿dónde ubicar el origen de los efectos? ¿Desde dónde nacen, qué lo siembra, desde dónde son dados?

### **El problema de la eficiencia en las cosas creadas.**

La *Sección I* de la *Disputa XVIII* tiene por objeto recrear la pregunta que ha tenido lugar a lo largo de la historia de la teología: ¿las cosas creadas efectúan algo verdaderamente?// *Utrum res create aliquid vere efficiant?*<sup>233</sup>. Con base en el método empleado en las disputas, Suárez muestra dos principales sentencias que negarían la eficiencia del mundo. Bajo el primer argumento y con base en la lectura interpretativa de Tomás de Aquino y Alberto Magno, el Granadino postula a Averroes y Avicena como partidarios de negar la acción efectiva de las cosas naturales. Para reforzar esta primera opinión y analizar el horizonte desde el cual se genera la disputa en la época del jesuita nos serviremos brevemente del conflicto entre el nominalista Gabriel Biel y el jesuita Luis de Molina. Por su parte, la segunda sentencia, mediada por la lectura de Tomás de Aquino y San Agustín, sería defendida por Avicibrón en *De Fons vitae* para escindir entre la eficiencia del mundo natural y la acción del mundo sobrenatural. Ambas sentencias, tanto la de Averroes como la de Avicibrón, principalmente, son evidenciadas por Suárez casi como argumentos ingenuos y viejas sentencias que ninguna ciencia, ni la metafísica, la teología o la filosofía de la naturaleza aceptarían. Para el granadino, dichas opiniones estarían más que superadas, tanto por argumentos a priori como por la fe de los dogmas católicos. La

---

233 *DM, XVIII, I, 1.*

reconstrucción histórica de los conceptos está planteada sobre la base de la superación de dichas falsedades contrarias al dogma de la fe. Más aún, que la pregunta por la eficiencia cobre importancia pese a que Suárez la muestre sólo como una *vetus sententia* no es un asunto de mera metodología. El problema que subyace a si las cosas creadas producen algo verdaderamente evidencia la tensión en la época entre filosofía de la naturaleza, moral, metafísica y teología.

El asunto va más allá de una posible interpretación sobre II Cor., 3:5: *non quod sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quiasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*<sup>234</sup> y I Cor., 12:6: *Deus operatur omnia in omnibus*<sup>235</sup>, relatos bíblicos desde los cuales se caracterizó el conflicto. Suárez cita diversas opiniones, partícipes de negar la facultad de las cosas de obrar *per se*<sup>236</sup>. El problema se despliega desde diferentes aspectos en los que precede la interpretación de los peripatéticos sobre la *Metafísica* aristotélica y la propia visión de la escolástica sobre los tratados islámicos, en especial sobre el *Comentario* de Averroes a la *Metafísica*.

Bajo la exposición de la primera opinión, Suárez retoma del Doctor Angélico el libro *III* de la *Suma Contra Gentiles*, en donde expone a Averroes como partidario de privar a las cosas naturales de sus propias acciones<sup>237</sup>. Entre éstas se enuncia el comentario 7 al *Libro IX* de la *Metafísica* del filósofo

---

234 “No que seamos competentes por nosotros mismos para pensar algo como de nosotros mismos, sino que nuestra competencia proviene de Dios”

235 La cita que pone Suárez es I Cor, 13 pero en Vulgata es I, Cor, 12:6. “No porque nosotros mismos tengamos la capacidad de pensar algo como proveniente de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios”. “Dios obra todo en todas las cosas”.

236 Entre las opiniones cita: Averroes, IX *Metaph*, comm.7 y lib. XII y I, q.105, a.5; Lombardo, *Sentencias*, II, dist. I, q.1,a.4; Santo Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, III, C.69 y I, q.105, a.5, *Comentario a las Sentencias*, II, dist. 1, q.1, a.4.; Filón de Alejandría, *Alegor.*, III; Pedro de Ailly, *Comentario a las Senten.*, IV, dist.1, a.1.; Gabriel Biel, *Comentario a las Senten.* IV, dist. 1, q.1, a.3, dub,3.

237 Sobre la translación e interpretación de los escolástico, nótese el sentido político: parece que el propio Aquinate reinventa y pone en boca de Averroes esta sentencia de los motacalimes. Sobre esta lectura es necesario replantear el sentido originario de los textos e interpretaciones islámicas, contrarios a la teología cristiana. Lo que se ofrece es una interpretación de un principio de causalidad que es totalmente diferente de lo que la escolástica entenderá. Todo depende de la noción de causalidad a la que hacen frente los ocasionales o el horizonte de interpretación desde donde se mira la polémica. Para una referencia más véase: *Historia de la filosofía islámica*, de Henry Corbin afirma que es

islámico según la cual, menciona el Doctor Angélico, “de aquí tomaron algunos ocasión de errar, pensando que ninguna criatura tiene acción alguna en la producción de los efectos naturales”<sup>238</sup>, mentando que el fuego no calentaría, sino que Dios es la causa del calor presente en el fuego<sup>239</sup>. Sobre esta particular sentencia, el Aquinate en *Suma Contra Gentiles* menciona a los motacalimes como partidarios de dicha opinión pues “aducen como razón que incluso los accidentes tampoco son producidos por la acción de los cuerpos, porque el accidente no pasa de un sujeto a otro. Y así consideran imposible que el calor pase de un cuerpo cálido a otro calentado por él”<sup>240</sup>.

Sobre la misma sentencia, el Aquinate menciona a Avicena como partidario de Averroes quien frente a su interpretación: “[afirmaba] que todas las formas sustanciales fluían de una inteligencia agente (...) y ninguna virtud activa hay en estos cuerpos si no es la forma accidental, como las cualidades activas y pasivas, que al parecer no son suficientes para producir formas sustanciales”<sup>241</sup>.

---

imposible englobar todas las diferentes doctrinas motazilitas pero en general se caracterizan por 1) se caracterizan por la particular interpretación y aplicación del dogma islámico sobre la unidad divina (Tawhíd). 2) La justicia divina (al-' adl): en tanto consideran que la justicia divina implica tanto la libertad como la responsabilidad humana “al afirmar la libertad humana los motazilitas mantiene que este principio no sólo se deduce de nuestra idea de la justicia divina sino que además y sobre todo está propiamente de acuerdo con el propio texto del Qorán”. 3) La promesa en el más allá (wa'd y wa'íd). 4) La situación intermedia (al-manzila bayn al-manzilatayn): sobre la situación y jurisdicción en torno al pecado. 5) El imperativo moral (al-amr bi'l-ma'rûf): sobre la vida de la comunidad, según los principios de justicia y la libertad en una atmósfera social. p. 110 a 111. La polémica surgiría bajo un horizonte totalmente diferente del que el Aquinate o Suárez.

238 *“Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium”*. Aquino, *Suma Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 69 n. 1

239 (...) *ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus*. *Suma Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 69 n. 1

240 Aquino, *Suma Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 69 n. 11: *“Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subiecto in subiectum. Unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari a Deo”*.

241 Aquino, *Suma contra Gentiles*, lib. 3 cap. 69 n. 4. *“Avicenna, vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere. Accidentales autem formas esse ponebat materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant: in quo a priore stultitia declinabat”*. *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 69. *“Huius autem signum esse videbatur quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activae et*

Para reforzar su sentencia, Suárez retomará a Alberto Magno *II Phys, trat. II, c.3* quien al reconstruir la tesis de Avicena argumenta:

*Rationes igitur pro Avicenna sunt haec. In genere enim causae efficientis necesse est unum esse efficiens primum. (...) sola forma et essentia primi efficit in omnibus aliis, sicut sola essentia caloris calefacit in omnibus calidis et sola essentia lucis lucet in omnibus lucentibus; ergo secundum et tertium per hoc quod addunt essentiae et formae primi, non efficiunt, sed praeparant materiam, ut facilius et aptius recipiat formam, quam attribuit et primum efficiens*<sup>242</sup>.

La reconstrucción de la teología cristiana respecto a la árabe gira en torno a una ontología donde las causas segundas no obran verdaderamente: el proceso activo no corresponde a las causas segundas o a la potencialidad de la materia, sino a la causa primera. Sin inmiscuirnos en el propio Avicena y Averroes, y sus sentencias sobre la relación necesaria entre la forma y la materia, llama la atención cómo la lectura del Angélico y la de Alberto Magno cobran importancia en la narrativa de las *Disputaciones*. Influida principalmente por la lectura del Aquinate, Suárez afirma que la falsedad de las sentencias surge por un mal entendido en el que se relaciona la perfección divina con una única acción, mientras que, respecto al ser de las criaturas, confunden la participación y su existencia propia con la dependencia hacia el Creador. Según esta opinión, los filósofos argumentaban que “ya que la eficiencia y dependencia o son idénticas o son correlativas; ninguna criatura tiene eficiencia sobre otra y, por lo tanto, no hay causa segunda que obre algo”<sup>243</sup>.

Sin embargo, especial interés requiere tanto la interpretación del Doctor Angélico como la del mismo Suárez respecto a la Averroes en su *Metafísica* y Alberto Magno en su *Física*. ¿Por qué si para Aquino es una sentencia errónea y para Suarez una sentencia vieja se sirven de ella, pese a su mala

---

*passivae, quae non videntur esse ad hoc sufficientes quod formas substantiales causare possint”.*

242 Alberto Magno, *Physica* en *Opera Omnia* t. III, Monasterii wesrfalorum in aedibus aschendorff, edit. Paulus Hossfeld, Colonia, 1993.

243 *Quod ita probo, nam creatura a solo Deo habet essentialem dependentiam, cum sine illo fieri non possit et sine quocumque alio fieri possit; ergo non potest esse creatura sine hac essentiali dependentia, quam a solo Deo; ergo est per efficientiam a solius Dei, nam efficientia et dependentia vel sunt idem, vel sunt correlativa; ergo nulla creatura habet efficientiam in aliam, et consequenter nulla est causa secunda quae aliquid efficiant.* DM. XVIII, I, 2.

lectura? ¿Es asunto de mera retórica? ¿O no acaso la teología cristiana se fundamenta en esta sentencia que al parecer ningún filósofo estaba de acuerdo en aceptar para favorecer el tema de la libertad y de la gracia?

No debemos leer problemas de metafísica o filosofía de la naturaleza alejados de los conflictos que la teología de la época configuró. El problema de la eficiencia del calor del fuego no fue un asunto sin más que debamos rechazar puesto que la ciencia actual lo haya superado. En la configuración de los problemas de la filosofía de la naturaleza se hallan problemas trinitarios y sacramentarios originados por la teología dogmática. La exposición tanto del Aquinate como de Suárez en el siglo XVI responde a un conflicto entre la filosofía de la naturaleza y la teología dogmática. Para explicar correctamente cómo es que un problema clásico y actual halló este especial horizonte debemos recurrir a la lectura que realizan los jesuitas como Suárez y Molina a los *Comentarios a las Sentencias* de los nominalistas. Luis de Molina en su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, al exponer el conflicto entre el concurso divino y *libero arbitrio*, recurre al nominalista Gabriel Biel<sup>244</sup> para explicar una falsa sentencia sobre la relación entre la causa primera y las causas segundas. En su exposición de la *Disputa XXV*, el jesuita expone el error de Biel, quien según la lectura de Molina, el nominalista y discípulo de Guillermo de Ockham, niega a las causas segundas como causas de suyo eficaces. Esta opinión afirmaría que “las causas segundas no obran en absoluto, sino sólo cuando Dios produce en ellas su eficiencia y todos sus efectos, del mismo modo que el fuego no calienta ni el sol ilumina sin que Dios produzca en ellos su eficiencia”<sup>245</sup>. Las causas segundas serían comprendida sólo como causas “sin las

---

244 La cita de Molina sobre Biel recurre al *Comentario a las Sentencias*, IV, dist. 1, art. 1, dub. 3. Para la versión en latín de Biel véase: Biel Gabriel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, de Hanns Rückert, Paul Siebeck, 1975.

245 “*In ea est sententia ut dicat causas secundas nihil omnino operari, sed Deum in illis atque ad earum praesentiam se solo producere omnes effectus, ut ignem non calefacere et solem non illuminare, sed Deum in illis atque ad illorum praesentiam effectus illos producere*”. II, q. 14, art. 13, disp. 25. p. 160 de libro antiguo. Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, tr. Juan Antonio Hevia, Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2007, p. 224.

cuales no” (*sine qua non*), “en la medida en que Dios habría decidido producir sus efectos en presencia de ellas”<sup>246</sup>.

Ahora bien, al recurrir directamente a la fuente de la cual bebe Luis de Molina<sup>247</sup>, el problema para Biel surge de la eficiencia de los sacramentos. Los sacramentos son signos de la acción de Cristo para la gracia y la salvación de los fieles. El conflicto sobre éstos es si son o no causa *sine qua non* Dios otorga o no su gracia<sup>248</sup>. El conflicto de la filosofía de la naturaleza sirve en todo caso para solucionar un conflicto sacramentario a favor de la salvación de los pecados en los hombres. Pero, más aún, cuando leemos directamente a Biel, éste no se opone a la acción de la eficiencia de las cosas creadas. Contrario a lo que Molina afirma, Biel enfrentando a Ockham asevera que “*nec valet solutio Occam, qua dicit quod calor ille ad praesentiam ignis creatur a solo Deo et non actione ignis*”. En esta breve cita, Biel afirma que el calor frente a la presencia del fuego no sólo es creado por Dios, sino también por la acción intrínseca del fuego. El problema está en averiguar si esta causa es anterior a la acción o es inmediata, tanto en las causas naturales como en las sacramentales. Para Biel, la duda persiste puesto que si bien los sentidos afirman que ante la presencia del fuego empieza el calor, no es manifiesto por los sentidos si esta acción empieza por el fuego mismo o por la acción divina<sup>249</sup>. Del mismo modo, no hay certeza si la acción de Dios en los sacramentos es instantánea o anterior. De ahí que la opinión de Biel sea la de rescatar al Maestro de las Sentencias quien afirmaba: “*posset Deus creare aliqua per aliquem non per eum tamquam auctorem, sed ministrum, cum quo et in quo*

---

246 “*Causas sine quibus non, quatenus constitutum habet Deus non nisi ad earum praesentiam producere effectus*”. *Idem*

247 Gabriel Biel, *In IV, dist. 1, q. 1, Dubium 3*.

248 “*Sacramenta ita vere et proprie sunt causae gratiae, sicut ignis est causa ignis ab eo producti et sicut calor, caloris. [...] Et si dicitur quod non est simile de igne et sacramentis, unde potest hic assignari ratio: Prima, quae supra dicta est: Quia causae naturales receperunt rationem essendi causam simul cum prima sua conditione qua receperant esse, et per hoc ratio causalis inseparabiliter comitatur naturam; sacramenta vero non in sua prima conditione, sed longe post, ut ibi dictum est*”. *Idem*.

249 “*Ad sensum apparet quod ad praesentiam ignis incipit esse calor Et hoc non negatur. Sed an ille calor incipiat per actionem ignis vel solius Dei, non apparet ad sensum. Et per hoc negans actionem ignis nihil negat apparens ad sensum.*”. Gabriel Biel, *In IV, dist. 1, q. 1, Dubium 2*.

*operetur*”<sup>250</sup>. Es decir, Dios como primera causa, haría que el resto de las causas sean eficientes no porque éstos sean los autores de su propia causación, sino que son ministros o bien causas sin las cuales la acción de Dios no recaería.

Si bien Biel no erradica del todo, como quiso ver Suárez y Molina, que las causas segundas obren activamente, éstas no son causas *per se*, sino causas segundas por las cuales la primera causa actúa sobre ellas. El error de Biel consiste en no diferenciar las causas instrumentales, como los sacramentos, de las causas naturales. Confunde a las causas naturales como causas instrumentales de una acción o mediación entre la causa y sus efectos.

Ahora bien, Suárez se sirve de otra opinión más. La segunda sentencia negaría la eficiencia a las cosas corporales pero no de las espirituales, según la cual sería Avicibrón el partidario de esta sentencia. La interpretación de Suárez respecto a dicha afirmación no es una cita directa, sino que retoma al Aquinate en *Summa contra gentiles, III, cap. 69* en donde el Angélico aduce: “Por estas razones, afirma Avicibrón en el libro *De la Fuente de la vida* que ningún cuerpo es activo y que la virtud de la sustancia espiritual, pasando a través de los cuerpos, realiza las acciones que los cuerpos parecen realizar”<sup>251</sup>. Más allá de que el Aquinate como el Granadino interpreten a Ibn Gabirol como defensor de la actividad espiritual pero no de la corporal, la razón de dicha sentencia parte del supuesto de la imposibilidad de los cuerpos de transmitir las acciones cabalmente. Ya que los cuerpos son capaces de disminución y aumento, en tanto *quantitas*, la cantidad “impide esa íntima penetración de una cosa en otra que la acción requiere”<sup>252</sup>. Opuesta a la magnitud y temporalidad que albergan los

---

250 *Idem.*

251 Tomás de Aquino, *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 69* n. 10 : “*Propter has igitur rationes ponit Avicibrón, in libro fontis vitae, quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiae spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quae per corpora fieri videntur*”. Sobre la obra de Ibn Gabirol, conocido en occidente como Avicibrón, *De Fons vitae* fue traducida al latín por franciscanos, rescatada por Duns Escoto y rechazada por los dominicos como Tomás de Aquino y Alberto Magno, llegando su recepción hasta Giordano Bruno. V. Rosa Ruiz Gisbert, “Salomón Ibn Gabirol”, Dialnet, Isla de Arriarán, diciembre, 2007, pp. 31-42.

252 “*nam quantitas impedit illum intimum illapsum unius rei in aliam, quem actio requirit*”. *DM.*



cuerpos, Suárez cita a San Agustín, de quien los partidarios de ésta sentencias se sirvieron<sup>253</sup>. En el libro V de *De Civitate Dei*, el principal problema del capítulo 9 consiste en afirmar la voluntad libre de las cosas creadas. San Agustín se sirve de un dualismo entre la causalidad espiritual y la causalidad corporal frente al problema de la voluntad de la naturaleza como voluntad espiritual. En tanto *spiritus vitae*, de las causas voluntarias, la voluntad de Dios, la de los ángeles y la del ser humano son realmente espíritus vitales. Bajo la metáfora del soplo según exhalación, la acción más íntima de la transmisión vital del aliento debe hallarse en Dios como causa suprema de la intimidad entre su voluntad y la nuestra. Entre el aliento divino y el humano, las pasiones y necesidades de los cuerpos impiden la penetración cabal de la emanación del *spiritus vitae*. De entre todas las causas, “las causas corporales, que más son hechas que hacen, no deben ser enumeradas entre las causas eficientes, porque pueden lo que por ellas hacen las voluntades de los espíritus”<sup>254</sup>. Bajo la autoridad del Doctor de la Gracia, Suárez expone la segunda opinión según la cual la sustancia corpórea, frente a una escala ontológica, es la más inferior de todas las sustancias. Ya que es capaz de corrupción, la *quantitas*<sup>255</sup> de los cuerpos impide la transmisión cabal de una acción.

Ahora bien, al recurrir al mismo Salomón Ibn Gabirol, en *De la Fuente de la vida* y pese a la interpretación tomista sobre dicha obra, el judío retrata un hilemorfismo aristotélico frente a la relación

---

XVIII, I,3.

253 La cita que rescata Suárez de San Agustín es *De Civitate Dei*, V, 9: “*corporales causas non esse inter causas efficientes numerandas*”. *Idem*.

254 “*Corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae: quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates*”. San Agustín, *De Civitate Dei*, V, 9.

255 Tomás de Aquino refiere esta opinión en *Suma contra gentiles*, III, c.69: “Otros se fundan para probar esto en la debilidad que tienen los cuerpos naturales para obrar, pues toda forma corporal está unida a la cantidad, y la cantidad impide la acción y el movimiento. Y dan como prueba que cuanto más cantidad se le añade a un cuerpo, tanto más pesado se vuelve y más tarde en su movimiento; de lo que deducen que ningún cuerpo es activo, sino solamente pasivo. // *Quidam vero ad hoc argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum. Nam omnis corporis forma est adiuncta quantitatibus. Quantitas autem impedit actionem et motum: cuius signum ponunt quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius, et tardatur motus eius. Unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum*”.

entre el primer hacedor, las sustancias espirituales y las corporales. La interpretación del Aquinate sobre Avicbrón parece correcta al equipararse con el *Tratado IV* en donde el judío concluye: “porque algo de lo espiritual es más simple y más perfecto que otro, lo que es signo de que, sobre la espiritualidad que sigue al cuerpo, hay otra mas perfecta”<sup>256</sup>. Sin embargo, al relacionar dicha cita con el resto del tratado, la pretensión de Avicbrón no sólo consiste en diferenciar las sustancias espirituales de las corporales. El problema al que atiende *De Fons vitae* es la de relacionar las sustancias simples con las sustancias compuestas. Según su interpretación hilemórfica, las sustancias espirituales como las corporales, se relacionarían a partir de los compuestos entre materia y forma<sup>257</sup>. Avicbrón menciona:

El orden de las sustancias corporales debe ser semejante al orden de las sustancias espirituales, y como la sustancia corporal está distribuida en tres órdenes: el cuerpo denso, el cuerpo sutil, y la materia y forma de que consta; igualmente también la sustancia espiritual en otros tres está distribuida: la materia espiritual que sigue a la sustancia corporal, la sustancia espiritual más espiritual que aquella, y la materia y la forma de que están compuestas<sup>258</sup>.

Lejos del rechazo de la actividad de las sustancias corpóreas, Avicbrón afirma una relación entre sustancias superiores e inferiores. El problema principal al que atiende es el tema de la unidad y la diversidad. Pese al problema original de *De fons vitae*, el Doctor Angélico interpreta esta obra a partir de una diferencia ontológica entre sustancias espirituales y corporales bajo el ámbito de la inactividad de las sustancias corporales, frente a la actividad de las sustancias espirituales. Y es a partir de ésta interpretación que Suárez recurre a la segunda opinión en la que Avicbrón sería partidario de negar la causalidad eficiente en las cosas corpóreas pero no en las espirituales. Recordemos la importancia de la obra tomista para los jesuitas de las universidades del siglo XVI. La interpretación sobre de *De fons*

---

256 Avicbrón, *De Fons vitae*, IV, en Fernández, Clemente, *Los Filósofos Medievales II*, BAC, Madrid, 1979. La referencia es 1.114. p. 645.

257 “Así como algo de los cuerpos debe ser más simple que otro, y hay en ellos materia y forma más vecina a la espiritualidad y más simple, alguna de las sustancias espirituales debe ser más simple que otra, y que haya en ellas materia y forma de simplicidad más fuerte y de mayor espiritualidad”. *Idem*, p. 646.

258 *Idem*, p. 648.

*vitae* es tan sólo un ejemplo de cómo Suárez se sirve de un serie de opiniones basada en la lectura de Tomás de Aquino. Una interpretación institucional que marcaría el eje de su postura. No pretendo con esto enfocarme en el problema de la objetividad hermenéutica de las fuentes. Nuestros problemas contemporáneos no deben permear nuestra investigación sobre la obra del jesuita. En todo caso, al hallar la dimensión de las dificultades de la época, surgirán los problemas que aquejan a la historia del pensar filosófico. Sólo a partir de este horizonte es que la exposición de Suárez sobre dichas sentencias hará eco de los problemas que la propia teología de su época enfatizó.

Según esta segunda opinión, las cosas creadas no serían verdaderamente causas eficaces, sino que la acción eficaz debería hallarse, según una escala ontológica, en la primera causa. Dicha afirmación no sólo conduciría a un determinismo causal, tema del que gran parte de los teólogos dentro y fuera de los concilios buscaban rechazar. Frente a la pura necesidad de la causalidad eficiente, la voluntad libre tanto de Dios como de sus creaturas se erradicaría. Pero la dificultad no es sólo de las ciencias especulativas, la filosofía de la naturaleza, sería no más que vana *scientia*. Pero, no hay nada más evidente a nuestros sentidos que el fuego realmente quema y el sol produce calor. El mundo natural como lo conocemos sería no más que pura apariencia. En palabras de Suárez, “no sería legítimo [admitir], partiendo del calentamiento, que el agua sea cálida, luego tampoco podríamos inferir que sea fría, o que el fuego sea cálido”<sup>259</sup>. El entendimiento humano, las ciencias como la física o la medicina,

---

259 “*Si enim Deus aequae consentaneae ad rerum naturas potuit pacisci de calefaciendo ad praesentiam aquae, ponamus id fecisse, tunc non liceret ex calefactione colligere aquam esse calidam; ergo nec nunc possumus inferre esse frigidam aut ignem calidum*”. *DM XVIII, I,6*.

El mismo argumento lo expone Tomás de Aquino y Suárez lo transcribe en su exposición. Véase el argumento del Aquinate: “si ninguna causa inferior, principalmente la corporal, produce algo, sino que únicamente Dios obra en todas las cosas, y por otra parte, Dios no varía al obrar en diversas cosas, no se sigue la diversidad de efectos de la diversidad de las cosas en que Dios obra. Y se ve experimentalmente que esto es falso, pues de la aproximación de lo cálido no se sigue la refrigeración, sino solamente la calefacción, y del semen humano síguese únicamente la generación de un hombre. // *Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis: non sequitur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum: non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum; neque ex semine hominis sequitur*

que se sustentan en el conocimiento que la experiencia ofrece, no tendrían suelo alguno dónde arraigar sus cimientos. Los fenómenos de la naturaleza no sólo se verían afectados por dicho dualismo, en última instancia, ¿dónde debería hallarse la corrupción del mundo natural? ¿Dónde la corrupción de la naturaleza humana? Si Dios fuera la causa primera y única de las cosas creadas, ¿por qué éstas son corruptibles y no incorruptas como la primera causa? “Si las cosas creadas nada obrasen entre sí, todas serían por naturaleza igualmente incorruptibles, ya que no podrían padecer nada de un agente creado”<sup>260</sup>. Es decir, partiendo de una escala ontológica, si los fenómenos de la naturaleza sólo recibieran los efectos de una causa exterior, sea ésta Dios, no habría motivo para admitir que éstos sufren corrupciones. La causa de la corrupción no sería una causa interior, sino externa. Pero Dios, dada su perfección, no puede ser causa de la corrupción. Pese a que la dificultad podría resolverse por medio de una degradación ontológica, donde la primera causa es incorrupta y por degradación, los fenómenos lo serían por su propia naturaleza así dispuesta; en medio del determinismo se negaría la facultad operativa de las cosas creadas. Más aún, no podríamos desprendernos de una causa externa como origen de la eficiencia de las cosas creadas. El origen del mal como causa externa del mal particular plantearía un dualismo. Y puesto que Dios no puede ser causa externa del mal, ¿dónde hallar el origen del mal?

Las dificultades que subyace a las diversas opiniones, expuestas por Suárez y estructuradas por Tomás de Aquino en *III* de la *Suma Contra gentiles*, debe hallarse en la necesidad de Suárez de contrarrestar todo determinismo y mal como causa activa. La confusión por la que atravesaron tanto el Aquinate como Suárez y sus contemporáneos se origina ante la confrontación de la lectura interpretativa conciliar y la lectura aristotélica. El problema de la causalidad eficiente para Aristóteles es totalmente diferente al problema de la eficiencia que surge de las diversas lecturas sobre *Romanos*

---

*generatio nisi hominis.*” Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, III, 69.

<sup>260</sup> “*Praetera, si res creatae nihil agerent inter se, ex natura rei omnes essent aequae incorruptibiles*”. *DM, XVIII, I, 7.*

11,36, *II Cor.*, 3:5 y *I Cor* 12:6. Mientras que para Aristóteles el problema de la eficiencia es el de generación y la corrupción, para la teología, el problema de la eficiencia se encuentra sobre la base del problema de la creación. Es la lectura de jesuitas como Suárez y Molina, frente a la del Angélico y los nominalistas como Biel y Ockham el origen de la confrontación.

Pese a que Suárez dedica el tema de la causalidad separado del de la creación de Dios<sup>261</sup>, es importante para nuestra exposición relacionar ambos temas como problema de la eficiencia de las cosas creadas. En *DM. XXIX, II, 7* Suárez afirma que la existencia de Dios puede hallarse bajo el argumento de la ordenación y consecución de las cosas creadas:

Aunque cada uno de los efectos, tomados y considerados en sí, no demuestren que es uno solo e idéntico el que ha producido todas las cosas sin embargo, la hermosura del universo en su totalidad y la admirable conexión y orden de todas las cosas que en él existen manifiestan suficientemente que existe un solo ente primero por el cual son gobernadas todas las cosas y al que deben su origen<sup>262</sup>.

Suárez separa el problema de la creación del mundo en su totalidad del de la ordenación de éste. Ahora bien, es cierto que la sentencia hace eco de la evidencia de la ordenación del mundo como consecuencia de la creación sin embargo, no evade la eficiencia de las cosas creadas frente a la perfección de la creación. Pese a que el problema de esta opinión sea el de demostrar la existencia de Dios, Suárez separa la demostración de la necesidad de la creación de aquel problema que da cuenta de la ordenación del mundo. En el tratado sobre la creación del Aquinate, la *q.44 de I Suma Teológica* plantea la creación del mundo bajo el amparo de la demostración de la necesidad de la creación. Frente a la interpretación del de *Rom* 11, 36: “De Él, por Él y en Él todo existe”, el Doctor Angélico recurre a demostrar la necesidad de la creación a partir del tema de la causalidad. Es necesario que Dios sea

---

261 El problema de la creación y existencia de Dios está expuesto en la *Disputa XXIX, II, 7* en adelante.

262 “*Nam, licet singuli effectus per se sumpti et considerati non ostendant unum at eudem esse omnium factorem, tamen totius universi pulchritudo omniumque rerum quae in eo sunt mirabilis connexio et ordo satis declarant esse unum primum ens a quo omnia gubernantur et originem ducunt*”. *Disp. XXIX, II, 7*.

causa primera así como el fuego es causa del calor del hierro. Por participación, las cosas convienen esencialmente a Dios como a su primera causa<sup>263</sup>. Pero el que para Suárez y Aquino se afirme la necesaria existencia de Dios, no se opone esto al hecho de que realmente el mundo natural cause efectos. Retornando la *Disputación XVIII*, Suárez afirma, en contra de las dos opiniones antes expuestas que “debe decirse que los agentes creados producen verdadera y propiamente efectos que le son connaturales y proporcionados”<sup>264</sup>.

El problema de la efectividad de las cosas creadas repercute, en última instancia, bajo dos horizontes: la evidencia de los sentidos de que el mundo de la naturaleza engendra y efectúa y la doctrina católica que defiende, como principio de fe, que los primeros hombres pecaron puesto que tenían la voluntad libre de hacerlo. De ahí que Suárez afirme que “esta verdad no sólo es evidentísima por los sentidos y por la razón, sino también cierta según la doctrina católica. Por eso, así como Santo Tomás atendiendo el primer punto de vista calificó de necia la opinión opuesta, así nosotros teniendo en cuenta el segundo, podemos llamarla temeraria y errónea”<sup>265</sup>.

La novedosa solución de Suárez responde tanto al horizonte de la causalidad en su sentido locativo según un antes y un después y al problema de la causalidad, en plena referencia al de la creación del mundo. Problemas que en última instancia cobran relevancia ante la voluntad libre del hombre y el hecho de que para la teología de su tradición, los primeros hombres pecaron puestos que tenían voluntad<sup>266</sup>. El problema del mal y la corrupción natural son partícipes del problema de la

---

263 “*Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. I<sup>a</sup> q. 44 a. 1 co.*” // Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien en esto le corresponde esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego”.

264 “*Dicendum tamen est primo agentia creata vere ac proprie efficere affectus sibi connaturales et proportionatos*”. *DM, XVIII, I, 5.*

265 “*Quam veritatem non tantum sensu et ratione existimo esse evidentissimam, sed etiam iuxta doctrinam Catholicam certissimam. Unde, sicut ob priorem causam oppositam sententiam D. Thomas stultam appellavit, ob posteriorem vocare possumus temerariam et erroneam*”. *DM., XVIII, I, 5.*

266 “Hay ciertas verdades de fe que no pueden mantenerse sin este principio. La primera y la principal es la verdad del libre albedrío, que no puede consistir en otra cosa que en la facultad y modo

causalidad. Y en ese sentido veremos a continuación cómo el problema de la historia de la filosofía sobre el determinismo causal cobraba importancia en la teología frente al problema de la gracia.

### **La libertad eficaz de la naturaleza.**

El tema de la eficiencia de las cosas creadas si bien no es un asunto novedoso para la historia de la filosofía, sí es tema constante en el quehacer de las ciencias. Hablamos no sólo de la necesidad de las ciencias naturales de explicar cómo y en qué consiste qué las cosas naturales efectúen. La observación de los entes corpóreos nos brinda certeza acerca de la eficiencia. El problema no es sólo argumentar a favor de la eficiencia de las cosas naturales. En último término, el problema de la causalidad ha aquejado a la filosofía desde diferentes horizontes. La *Disputación XVIII* es no sólo una preocupación sin más que fácilmente pueda tratarse como un asunto de diferenciación ontológica. No basta con explicar el por qué de las afirmaciones de Suárez. Es en la evidencia del mundo donde la pregunta más compleja cobra importancia hasta nuestros días y en múltiples ciencias. Que el problema de la causalidad, entendida como eficiencia, sea problema de la filosofía de la naturaleza repercute en la pregunta por el hacer mismo del ser humano. No hablamos de un producir o hacer sin más. Que la actividad productora sea el eje de la discusión repercute en la pregunta por la relación entre la naturaleza y lo divino. Es en la relación entre el ser humano, el mundo natural y lo divino que la causalidad ha cobrado importancia como hacer. El orden desde el cual se ha analizado a la causalidad es ya un problema propiamente metafísico.

Si bien la causalidad se sustenta bajo el ámbito de la ordenación de un mundo, este orden es el

---

de obrar. // *Praeterea sunt aliae veritates fidei quae sine hoc principio subsistere non possunt. Prima ac praecipua est veritas liberi arbitrii, quod non nisi in vi et modo agendi consistere potest*". *DM, XVIII, I, 12.*

propio fundamento de la causalidad entendida como eficiencia. Pese a que parezca un postulado circular, Suárez, en contra de una causalidad ordenada, en tanto *locus*, postula la necesidad de explicar el orden desde el ámbito de la demostración empírica, *a priori* y sobrenatural, tomando en cuenta la noción de analogía. Si bien encontramos la evidencia del hacer de la totalidad del mundo bajo el aspecto más cercano como es el que la naturaleza engendre, la pregunta por la eficiencia y la producción repercute en la analogía de ese horizonte respecto al hacer del ser humano.

En la *Sección I* de la *Disputación XVIII*, Suárez realiza su primera afirmación que posteriormente probará con razones por experiencia, por argumentos *a priori* y por principios sobrenaturales. Por tal motivo, debemos recurrir primero al análisis de sus afirmaciones como a las obras en las que se ampara para, posteriormente, analizar los argumentos que las prueban. La afirmación de Suárez consiste en admitir que las cosas creadas realmente son causas de suyo eficaces. Se ampara en Filón de Alejandría, San Agustín y Santo Tomás de Aquino para explicar su sentencia.

Como seguidor del *corpus thomisticum*, Suárez recurre al Aquinate para fortalecer la discusión. Suárez no cita todo el problema de la necesidad del gobierno de la primera causa, sino que expresamente atiende a la actividad de los seres corpóreos como tema primordial de la discusión de su época. El artículo 2 de la q. 115 de *I Suma teológica* se ampara en el ya citado Libro *III* de *De Trinitate* de San Agustín. El Aquinate cita a Doctor de la gracia para apoyar la tesis de las razones seminales y menciona que ocultas hay ciertos principios vitales latentes en las cosas<sup>267</sup>. A favor de la eficiencia en las cosas, por razón del acto conservador de la creación, el Angélico cita el Libro *III De Trinitate* a favor de un recuento evolutivo del concepto naturaleza (*natura*).

La transformación conceptual de la noción de naturaleza y de la actividad de las cosas creadas,

---

267 “En cambio, está lo que dice San Agustín en De Trin. III: De todas las cosas que nacen corporal y visiblemente, hay ciertos gérmenes ocultos en los elementos corpóreos de este mundo. // *Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent*”. Tomás de Aquino, *Summa*. I, q. 115, art. 2. c.



surge para el Aquinate de un concepto que emergió del de la generación de los vivientes (*generationem viventium*) y se transformó por el de los principios vitales o las razones seminales (*seminales rationes*)<sup>268</sup>. Frente a la generación orgánica de la naturaleza, del crecimiento de una planta o el del nacimiento de un ser vivo, San Agustín recurrió a un principio vital que los estoicos llamaban *logoi espermaticos* para explicar la generación de los vivientes. De un problema aristotélico en el que intervenía el problema de la eficiencia en la generación y corrupción de la naturaleza como relación entre virtudes activas y pasivas, el término *natura* es transformado por San Agustín para explicar no sólo el nacimiento de la vida, sino el principio vital que regía a la relación entre el mundo orgánico y la actividad divina creadora.

Para el Aquinate, el término *natura* fue impuesto para explicar la generación de la vida pero menciona: “porque los seres vivientes son engendrados de un principio unido, como del árbol se engendra fruto, y de la madre el feto, que está a ella ligado, se extendió este nombre de naturaleza a todo principio de movimiento que está en el mismo ser que es movido. Es evidente que el principio activo y pasivo de la generación de los vivientes son las sustancias germinales de las cuales son engendrados”<sup>269</sup>. Ahora bien, si analizamos el tránsito conceptual de *generare* a *rationes seminales*, no parece del todo evidente que el problema del movimiento se relacione del todo con el de la generación. Bajo la lógica del paso de la actividad eficaz de un ser a otro, tanto San Agustín como el Aquinate relacionan la efectividad de la generación con el movimiento como tránsito locativo de una causa a su efecto. El mismo Santo Tomás afirma el sentido locativo de la causalidad en *In I Sent. d. 18, q. 1, art. 2*, (cita que posteriormente recuperará Suárez para apoyar su tesis). Pues bien, en el *Comentario a las*

---

268 “Por que este nombre de naturaleza, como dice el Filósofo en V Metaphys. Fue impuesto primeramente para significar la geberación de los vivientes a la cual llamamos nacimiento // *Nam ipsum nomen naturae, ut philosophus dicit in V Metaphys., primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae nativitas dicitur*”. *Idem*, I, q. 115, art. 2. co.

269 “*Et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur*”. Tomás de Aquino, *Summa*, I, q. 115, art. 2, co.

*Sentencias*, Santo Tomás afirma sobre las razones seminales que:

Así como en el movimiento local debe ser distinto del moviente y lo movido, así también en el movimiento de alteración (...) En los seres animados [son] movidos según el lugar por sí mismo, y también alterados por la distinción de los órganos o partes, de la que una es moviente y alterante y la otra movida y alterada. [...] En efecto, no todos los movimientos se llaman naturales del mismo modo, sino algunos en razón de un principio activo interno. [...] Y se llaman seminales no porque tengan un ser imperfecto, como la virtud formativa de la semilla, sino porque tales capacidades fueron conferidas a las cosas individuales creadas primero por la obra de los seis días, para que de ellas, como de unas semillas, se produjeran y multiplicaran las cosas naturales”<sup>270</sup>.

La noción de virtud seminal como instrumento que permite el paso locativo de la acción de un cuerpo a otro, de un moviente a otro o bien de Dios a sus creaturas explica tanto la producción como la generación de las cosas naturales. Bajo el símil del semen o esperma que permite la generación de los animales, Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias* relaciona el tema de la generación con el de la producción para explicar la relación entre virtudes activas y pasivas<sup>271</sup>.

Tanto la evolución histórica del concepto como la relación de diversos problemas entre la generación y el movimiento; la importancia del desarrollo agustiniano en la noción de razón seminal fue fundamental para entender el sentido locativo en el problema de la causalidad eficaz. Más aún, que Suárez cite la evolución histórica del concepto para explicar no sólo la virtud activa de la generación orgánica, sino la virtud activa de todo proceso de la creación repercute en el tránsito de dicho concepto hasta el siglo XVI. De un término propio de la filosofía de la naturaleza para los estoicos, la causalidad eficaz será tema que se relacione con el problema de la voluntad humana y la divina para el siglo XVI

Antes de abordar el problema de la eficiencia frente al de la voluntad como facultad, es necesario comprender el trayecto de la problemática. Sólo frente al tránsito de dichos conceptos es que

---

270 Tomás de Aquino, *Comentario In I*, d. 18, q. 1 art. 2

271 “Bajo las razones seminales se comprenden tanto las virtudes activas como las pasivas que pueden ser perfeccionadas por agentes naturales; así como en la generación del animal se llama en sentido amplio “semne” no sólo al esperma sino también al menstuo”. *Idem*

la noción de *producción* sea el eje de las investigaciones del jesuita Granadino. *Producere* como verbo que conlleva la acción transitiva de hacer brotar es una noción más que fundamental para analizar el problema de la causalidad. De ahí que el conflicto sobre la eficiencia de las cosas creadas repercute en el problema del mostrarse o aparecer en tanto acción que externaliza su actividad interior. Sólo bajo este paradigma es que el problema de la eficiencia tanto para San Agustín como para el Aquinate y Suárez repercute en última instancia en el de la relación entre la actividad de la trascendencia, por salir de sí, y la actividad pasiva de la creación, de recibir aquello que ha emanado de la primera causa. Sin embargo, mientras que para el Aquinate, la relación sea una actividad entre la trascendencia y la inmanencia en tanto da el ser (*esse*); para la época de Suárez se retornará al problema de la eficiencia de las cosas, no en tanto problema del ser (*esse*), sino en tanto determinación de la efectividad de las cosas. De ahí que Suárez y Luis Molina busquen erradicar las opiniones de Gabriel Biel y Ockham acerca de la carencia de determinación del fuego como causa intrínseca del calor que produce. La transformación de los conceptos sólo es visible una vez que se analiza el tránsito de la noción de generación (*generare*) al de producción, como un problema de la efectividad en tanto mostrar, brotar o salir de sí. Mientras que la noción de generación (*generare*) trae consigo un orden natural que postula una actividad para llegar a ser (*gignomai*), la noción de producción (*producere*) trae consigo la de mostrar o aparecer en tanto acto cabal de una acción interna determinada.

Ahora bien, la postura de Suárez, es totalmente novedosa frente al tránsito de los conceptos. De Filón de Alejandría cita su *De Congressu quaerendae eruditionis gratia*<sup>272</sup> quien, en palabras de Suárez “dice que Dios permitió [hasta el más] ínfimo género de cosas engendrar y sembrar”<sup>273</sup>. Pero el tratado de Filón va más allá de admitir la generación (*gignere*) de las cosas naturales. El problema principal es la generación de la virtud y la sabiduría. “Así como los animales engendran los frutos que les son

---

272 Tanto en *Opera omnia* como en la versión de las *Disputaciones* de 1614, Suárez cita *De Congress. Quarendae eruditionis causa* y no *De Congress. Quarendae eruditionis gratia*, título original de la obra. Véase p. 374 de la versión de 1614.

273 “*Dixit Deum huic infimo generi rerum permisisse seminare atque gignere*”. *DM XVIII, I, 5*,

propios con bastante largos intervalos, una o dos veces por año (...) La virtud, en cambio, siempre incesante e ininterrumpidamente, momento tras momento da a luz, no hijos, sino honestas palabras, irreprochables decisiones y laudables acciones”<sup>274</sup>.

Según la alegoría de la unión matrimonial entre Sara y Abraham y la imposibilidad de su mujer para engendrar hijos; el tratado postula la recta virtud que rige y gobierna frente al conocimiento de las ciencias como la dialéctica, la música o el resto de los quehaceres. Igual que Sara<sup>275</sup> pidió a Abraham engendrar hijos con su esclava para dar a luz la unión matrimonial, la sabiduría consiste en engendrar la unión de la *sapientia* y la *scientia*. Los frutos de la virtud consisten en el hacer que da paso al alumbramiento de la sabiduría.

Si bien la disposición del alumbramiento es asunto de la práctica de la virtud, tanto Filón como Suárez dan cuenta de una causa suprema como fundamento de la *sapientia*. No es la práctica de una virtud sin más, sino el ejercicio de la virtud para encontrarse con la sabiduría divina. El amante de la *sapientia* engendra actos virtuosos puesto que hay impulsos que generan su amor por el saber. “No son otra cosa que principios activos y pasivos de las generaciones que Dios depositó en las cosas creadas”<sup>276</sup>, afirma Suárez.

Para apoyar su tesis, el granadino cita a San Agustín en *De Trinitate* que, en palabras del salmantino, *Deus indidisee elementis et aliis causis crearis seminales rerum rationes*<sup>277</sup>. Que Dios haya repartido intrínsecamente su actividad creadora, en cuanto a sopro vital o *spiritus vitae*, conlleva a

---

274 “*Igitur animantes stirpesque per interualla semel atque iterum, ut plurimum in anno suo fructus asserunt, stato naturae temporumque ordine: virtus vero continue sine cessatione parit omni tempore, non infantulos, sed probos sermones inculcata consilia et facinora laudanda*”. Para la versión en español véase la traducción de José María Triviño, en *Obras completas de Filón de Alejandría*. T. III, UNP, Buenos Aires, 1976. Para la versión en latín use la versión bilingüe *Philonis Iudaei// Opera omnia// graece et latine// ad editionem Thomae Magney...* de 1748. ZVDD.

275 Filón traduce de Sara, *la soberanía*. En latín, texto en el que se basó Suárez, indica principatus meus.

276 “*Quae nihil aliud sunt quam principia activa et passiva generationum [et motuum naturalium], quae Deus posuit in rebus creatis*”. *DM XVIII, I, 5*.

277 *DM XVIII, I, 5*. Suárez cita *De Trinitate, III*, c.7, 8, 9. Sin embargo, el capítulo 7 hace eco del problema de la magia mientras que el 8 y 9 del tema principamente al que se dirige Suárez.

que la *ratio seminal* en las cosas es razón por la que el impulso de la sabiduría cobra importancia. La cita de *De Trinitate* hace eco de un Dios creador que *in-didit*, otorga y extiende su propia actividad hacia lo más intrínseco de su creación. Para San Agustín, que las cosas naturales tiendan hacia el impulso vital de la generación es porque hay una causa a la cual sirve la voluntad de la naturaleza<sup>278</sup>. “Laten en los elementos, ocultas como semillas de todas las cosas existentes que nacen a la vida corporal y visible”<sup>279</sup>. Es el acto del querer de Dios, su impulso volitivo, el que ha cultivado cual agricultor las simientes operativas de los entes naturales<sup>280</sup> y del propio impulso del obrar humano para llegar a la sabiduría.

La causalidad eficiente para San Agustín como para Suárez, pese a que sus múltiples problemáticas nazcan del tema de la creación, adquiere una diferencia cuando se enfrenta el tema de la acción creadora de Dios con el del impulso vital que surge de la creación y rige al todo. Para Suárez, ambos conceptos están más que diferenciados pues:

Una cosa es, desde el íntimo y sublime plinto de las causas, crear y gobernar la criatura, poder privativo del Dios Criador; y otra, la acción intrínseca de las fuerzas y energías por Él otorgadas, a fin de que se realice lo que Dios crea, en este o aquel momento, de esta o la otra manera. Todos los seres están originaria y primordialmente contenidos en la urdimbre maravillosa de los elementos y les basta encontrar un ambiente propicio para manifestarse”<sup>281</sup>.

---

278 No se ha de creer que la materia de las cosas visibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores, sino a Dios, de quien reciben esíe poder en la medida que desde su trono espiritual y excelso juzga el Inmutable // *Nec ideo putndum est 'istis transgressoribus angeilis ad nutum serviré hanc visibilium rerum materiam, sed Deo potius, a quo haec potestas datur, quantum in sublimi et spirituali sede incommulabilis iudicat'*. San Agustín, *De trinitate*, III, 8 13.

279 “*Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent.*” *Idem*.

280 “Pues todo lo ha creado, usa, como el agricultor de su heredad, de todas las cosas externas según el imperio de su querer, de buenos y malos, hombres, ángeles y animales, distribuyendo a placer apetencias y energías vitales. // ... *secundum imperium suum et a se impertitas distributiones potestatum et appetitiones commoditatum, ita rerum naturae adhibet in qua creat omnia, quemadmodum terrae agriculturam.*” *Idem*, III, 8, 14.

281 “*Alium est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus: aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur.* *Ista quippe*

Así, en cuanto causa eficiente, la acción de Dios es acto que funda (*condere cardine*) establece y gobierna un mundo instituido por su actividad volitiva. Por otra parte, la eficiencia del hacedor obra como aliento vital en la acción intrínseca de cada una de las creaturas. Su acción en este sentido no es una acción externa que impida la propia efectividad de las cosas creadas. Es en la acción eficaz de cada uno de los seres que el aliento vital (*spiritus vitae*) se muestra como una causa interna según un orden instituido. El concepto de producción para la lectura de Suárez como para la del Doctor de la Gracia debe entenderse en plena correlación con el impulso vital de la acción divina. Mientras que *producere* trae consigo la acción de un otro que realiza el acto de la mostración o el hacer salir; la noción *prodire*, tiene entre sus significados la acción interna de hacerse salir a sí mismo o mostrarse en tanto actividad vital. El cap. 9 del libro *III* de *De Trinitate* que cita el Granadino postula la acción interna en tanto que las cosas *prodeunt*. La metáfora del mundo agustiniano como un ir y venir del aliento divino, en tanto *producere* y *prodire*, permite entender la postura de Suárez sobre la diferencia entre la acción de gobernar a la criatura y la acción intrínseca de las cosas.

Suárez recupera la noción de simientes de San Agustín como de Filón de Alejandría, tanto para expresar el impulso orgánico del mundo como el impulso vital que lleva a la sabiduría. La afirmación de las simientes apoya la recta evidencia de que el mundo realmente *produce*, en tanto manifestación divina. Para el Granadino, “esas razones seminales no son sino principios activos y pasivos de las generaciones y movimientos naturales que Dios otorgó a las cosas creadas”<sup>282</sup>. Pese a que Suárez no rememora la metáfora del aliento vital agustiniano, los capítulos que rescata del libro *III* de *De Trinitate* hacen eco de una actividad eficaz en las cosas creadas en orden a la divinidad. La acción intrínseca de lo creado permite explicar la generación si bien a la par de la creación, hallando una clara

---

*originaliter ac primordialiter in quadam textura elemeritorum cuncta iam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt.*” *DM*, *III*, 9, 16.

282 “*Quae nihil aliud sunt quam principia activa et passiva generationum et motuum naturalium, quae Deus posuit in rebus creatis*”. *DM*, *XVIII*, I, 5.

diferencia entre *generare* y *creare* como dos actos del mismo aliento vital.

Frente al tema de la causalidad, la eficiencia de las cosas creadas, incluyendo el movimiento natural, se explicaba bajo el amparo del gobierno de Dios para la conservación de su creación. Sobre un dinamismo entre la actividad conservadora de Dios y sus creaturas, Suárez recurre a Santo Tomás en *Suma de Teología I, q. 115* para justificar, por una parte, la eficiencia de Dios sobre las creaturas y por otra, la propia eficiencia de la naturaleza, en tanto *esse* creada. El problema no es asunto menor para la teología. Hablamos de la conciliación entre la actividad hacedora del ser humano y el poder absoluto de Dios. El tema se extenderá para el Aquinate como respuesta a las tesis que negaban la eficiencia de las cosas creadas. Pero si bien el tema, como hemos visto antes, había sido abordado por los escolásticos y Santo Tomás había dedicado gran parte de sus tratados en explicar cómo Dios es causa del ser de lo creado; para la época de Suárez, el tema seguía a discusión pero bajo una nueva óptica: el determinismo de la voluntad divina frente a la voluntad humana.

Frente a las citas que recupera Suárez tanto de San Agustín como del Aquinate, la estructura argumentativa que presenta el Granadino para defender la eficiencia de las cosas creadas son tres justificaciones: pruebas por experiencia, pruebas *a priori* y pruebas por principios sobrenaturales. En la *Disputación XVIII* serán estos tres argumentos lo que encabezen no sólo la narrativa argumental de la *Disputación*. En la exposición de los tres argumentos se evidenciará uno de los trayectos que encabezó el concepto de causalidad eficiente. El primer argumento, a favor de un experimento *probatur evidentia*, se señala que la experiencia de los sentidos es certera ante el hecho de que el fuego realmente calienta. No hay nada más evidente que el sol ilumina y el fuego produce calor<sup>283</sup>. Recuperando la discusión entre Biel, Ockham y Molina, si la causa del calor no fuera explícitamente el fuego mismo, la experiencia de nuestros sentidos sería no más que un absurdo. Más aún, ¿cómo explicar la sucesión de generaciones y corrupciones? ¿Cómo la corrupción y orden del mundo

---

283 “*Et probatur primo experientia; quid enim sensu notius quam quod sol illuminet, ignis calefaciat?*” *DM., XVIII, I, 6.*

natural?<sup>284</sup>. Para Suárez, *experimentur probatur assertio*, nada hay más evidente que el mundo natural produce realmente. La acción productiva (*producere*) del mundo se prueba por la experiencia de los sentidos.

Por su parte, *ratio a prior conclusionis*, Suárez postula la virtud operativa de las cosas creadas como evidencia de la perfección activa del orden del mundo. “El poseer virtud operativa no repugna a las cosas creadas, sino que más bien conviene en grado sumo a su perfección, luego puesto que Dios hizo a cada una de las cosas perfectas en su naturaleza, no debe negarse que las creó de tal modo que posean una connatural virtud agente”<sup>285</sup>. Que el acto creativo de Dios requiera una virtud infinita para producir su acción, no conlleva a que la actividad operativa de los seres creados sea nula. Todo lo contrario: es en la virtud activa de las creaturas que se manifiesta la perfección infinita de la producción divina. Más aún, Dios, al obrar con las causas segundas efectuaría más que por sí sólo: “*agere Deum efficiendo cum causis secundis quam si se solo omnia efficerent*”<sup>286</sup>. Pero que su acción operativa actúe más con las causas segundas no es motivo de la imperfección del primer agente frente al resto de su acción. Suárez recupera el acto de la voluntad divina como acción de la bondad que encabeza el orden de la causalidad eficiente. De suma importancia resulta el argumento *a priori* de la recuperación de la voluntad divina como justificación de la acción del mundo. El tema no es un asunto menor. El concurso divino, como acción entre la voluntad del Creador y la voluntad del mundo natural y del ser humano repercute en última instancia en el problema del libre arbitrio, del que trataremos en la siguiente

---

284 “Si las cosas creadas nada obrasen entre sí, todas serían por naturaleza igualmente incorruptibles, ya que no podrían padecer nada de un agente creado; consiguientemente, Dios habría ordenado en vano tantos movimientos de los cielos y tan gran multitud de causas a fin de que estas especies de cosas inferiores se conservasen durante largo tiempo mediante una sucesión de generaciones y corrupciones. // *Praeterea, si res create nihil agerent inter se, ex natura rei omnes essent aequae incorruptibles, quia ab agente creato nihil pati possent; frustra ergo Deus tot motus caelorum tantamque causarum multitudinem ordinasset ut hae rerum inferiorum species per generationum et corruptionum sucessionem diu conservarentur*”. *DM*, XVIII, I, 7.

285 “*Non repugnan rebus creatis, sed potius est maxime consentaneum perfectioni earum; ergo cum Deus condiderit unamquamque rem in natura sua perfectam, negandum non est tales creasse res quae habeant connaturalem virtutem agendi*”. *DM.*, XVIII, I, 8.

286 *DM*, XVIII, I, 10.



sección. Por lo pronto, basta observar la relación entre la voluntad de Dios y la voluntad del mundo natural, entre el querer de lo divino y el querer de la naturaleza no como una dicotomía que se contradiga, sino como conexión o comunión entre ambos principios. “No por una voluntad totalmente sobreañadida y como unida de modo meramente gratuito a aquella voluntad por la que quiere que existan tales creaturas, sino que estas voluntades guardan conexión en conformidad con el ser natural y la conexión de las cosas mismas”<sup>287</sup>. Que Suárez afirme que la voluntad productiva no sea un acto sobreañadido como algo externo a la propia voluntad de la naturaleza permite comprender la íntima relación entre la actividad de la primera causa y el resto de las causas. En última instancia, el concurso divino no es una causa externa ajena a la acción intrínseca de la naturaleza orgánica, sino una relación en tanto *principium*. El argumento que postula Suárez no da cuenta de la creación en un determinado momento a partir del cual formulase una cadena causal de eventos, según el horizonte del *locus*. La necesidad del argumento recae en la autonomía de la creación, no respecto al ser del creador, sino respecto a la posibilidad de la efectividad.

---

287 “*Sicut etiam ex voluntate Dei habent ipsam virtutem agendi, non tamen ex voluntate omnino superaddita et quasi mere gratis adiuncta illi voluntati qua vult tales creaturas esse, sed sunt connexae hae voluntates iuxta naturale debitum et connexionem ipsarum rerum*” DM, XVIII, I, 10.

## CAPÍTULO III

### **El problema de la libertad entre la filosofía de la naturaleza y la teología. Concurso de la primera causa frente a las causas segundas.**

En la Disputación XII, Secc. IV, Suárez postula la problemática sobre la acción de la primera causa, Dios, respecto a la necesidad de la segunda causa. El problema de la causalidad en este apartado se mezcla con cuestiones tanto de teología, principalmente el problema de la gracia- como de metafísica, frente a la discusión de la operación de la causalidad. Que Suárez exponga esta Disputación posterior a la causalidad eficiente deja claro el problema teológico de la época en la que se veían inmiscuidos los jesuitas. Sólo frente a un horizonte de interpretación que analice tanto las discusiones teológicas como las filosóficas nos percataremos que el problema de la libertad que subyace a la época está lejos de una ontología laica.

Como hemos visto en los apartados anteriores, Suárez no pone en duda la eficiencia de las causas, sino que buscará explicar cómo es que el concurso divino imprime el principio de eficiencia hacia las causas segundas. La problemática que busca evitar Suárez, a partir de su legado teológico, es el determinismo causal. Sin embargo, es importante reconocer que la filosofía de la naturaleza opera necesariamente. El fuego realmente calienta y es necesario que así sea pero, si bien el mundo opera bajo un principio de necesidad ¿cómo hablar de la causalidad sin llegar a un determinismo que excluya la operación libre de los agentes? El tema no es novedoso ni para la época de Suárez ni para la historia de la filosofía. Múltiples aporías podemos encontrar cuando planteamos las dificultades de la filosofía de la naturaleza y la teología.

Suárez busca favorecer la libertad de la causalidad sin perder el sentido original que cobra la determinación de la voluntad divina en las cosas naturales. Pues si habláramos de la pura eficiencia

inmanente, ¿qué sentido tendría la voluntad divina en el ámbito de la teología? Más aún, frente al Concilio de Trento, Suárez analizará cómo es que la operación divina de la justificación no queda subordinada a la pura eficiencia libre de las causas segundas. La dificultad es doble: por una parte, evitar el determinismo por otra, salvaguardar la acción eficaz.

“Hay dificultad acerca de la unión para causar un solo y el mismo efecto; porque cuando dos causas se unen para realizar una misma acción, o convienen de manera causal y contingente o per se. Mas no puede atribuirse el primero de estos modos al concurso de la primera causa con la segunda, no sólo porque esto contradice a la perfección de la providencia, sino porque de lo contrario no habría subordinación esencial de la causa segunda a la primera”<sup>288</sup>.

Con la finalidad de evitar subordinar la operación eficaz de la primera causa, Suárez pasa a exponer cómo es que el concurso divino obra en las causas segundas. Para el Granadino, la primera causa obra voluntariamente pero como causa intelectual. Si bien el obrar de Dios proviene de su voluntad, el reflejo eficiente del obrar de la divinidad se constituye a modo de causa intelectual (causa intellectualis). Para Suárez esta causalidad intelectual que dota a todo lo existente, concurre a modo de naturaleza (natura). De tal modo que “Dios presta voluntariamente este concurso a las causas segundas, porque obra como causa intelectual [...] en sentido relativo, se dice que concurre a modo de naturaleza”<sup>289</sup>.

El tema sobre el concurso divino atiende, en este apartado, a la necesidad de las acciones naturales. Es evidente, *a posteriori*, que las acciones de la naturaleza son necesarias. Pero, ¿qué concurso (concursum) presta la primera causa en esta necesidad inmanente de la naturaleza? La resolución de Suárez para abogar por la necesidad extrínseca de los actos voluntarios de Dios responde

---

288 “*Sed difficultas est de coniunctione ad causandum unum et eundem effectum eademque actionem, nam quando duae causae conveniunt ad eadem actionem efficiendam, vel casu et contingenter concurrunt, velle c per se. Prior autem ex his modis non potest attribui concursui causae primae cum secunda, tum quia hoc repugnant perfectioni divinae providentiae et operationis, tum etiam quia alias non esset subordination per se in causa secunda ad primam*”. *DM, XXII, IV, 1.*

289 “(...) *Deum voluntate sua praebere hunc concursum causis secundis, nam agit ut intellectualis causa (...) secundum quid dici concurrere ad modum natrae*”. *DM, XXII, IV, 3.*

a la teología con el problema de la producción.

Si bien Suárez, ha explicado la diferencia entre causar, producir y principiar, el tema de la necesidad surge en torno al tema de la producción. En su eternidad, la primera causa ha producido (*producere*), es decir, ha ordenado un proceso necesario que no determinante. Como hemos visto en las secciones anteriores, el Granadino sigue a Aristóteles en la definición de *principium* ya sea como *primum* de la cosa en su ser (*de donde algo es*), de la cosa en su hacerse (*de donde se produce/* entendiendo *producere* como proceso) o su conocer (*de donde algo se conoce*). De donde *producere* no representa sino la consecución del proceso. La pertinencia de usar la noción de *principio* como fundamento de la causalidad permite encontrar en las causas segundas lo más común que pueda aplicarse a ellas. Ya que se busca una proposición lo más universal posible, antepondrá la noción de *principio* a la de *causa*. De tal modo que *producere*, en este sentido, consiste en dotar de un orden a la naturaleza. De ahí que Suárez exprese que “Dios decretó, desde su eternidad, el producir estas cosas y no otras [...] así también decretó concurrir con las mismas cosas a sus acciones”<sup>290</sup>.

Frente a la necesidad de la naturaleza, Suárez resuelve la contradicción de la necesidad y la libertad aclarando la diferencia entre la causalidad eficaz, intrínseca o inmanente a la cosa, y la causalidad extrínseca, entendida ésta como *producción*. La distinción sirve para especificar las acciones necesarias, que la primera causa ha decretado en la naturaleza, y las acciones libres e inmanentes que traen consigo cada causa específica. Así pues, por ejemplo, la disputa planteada por Gabriel Biel y Ockham sobre si la acción de calentar es intrínseca o extrínseca al fuego se resuelve al afirmar que Dios ha decretado bajo producción que necesariamente el fuego caliente pero la acción de calentar eficazmente no proviene de Dios como causa de suyo sino del fuego mismo.

Pese a que el trayecto de la noción de causalidad haya surgido frente al tema de la producción y la generación, para el siglo XVI, el tránsito del concepto será claramente transformado por la

---

290 Deus, ex aeternitate sua, Sicut decrevit has res producere et non alis... ita etiam decrevit cum eisdem rebus concurrere ad earum acciones iuxta capacitateme earum”. DM, XXII, IV, 4.

interpretación bíblica y conciliar. El argumento que presenta Suárez, *ex principiis supernaturalibus* muestra cómo la interpretación del *Génesis* y el Concilio de Trento marcarán un eje importante en la transformación de la efectividad. Por verdades de fe, la certeza de la acción de la naturaleza se desprende de Gen. 1, 11: *germinet terra herbam virentem, et producat terra animam viventem*<sup>291</sup>.

Además hay otras verdades de fe que no pueden mantenerse sin este principio. La primera y principal es la verdad del libre albedrío, que no puede consistir en otra cosa que en la facultad y modo de obrar, de aquí que el Concilio Tridentino, ses. VI, can. 4, condene a quienes afirman que el libre albedrío no produce nada en absoluto<sup>292</sup>.

Que Suárez recurra no sólo a la interpretación bíblica del *Génesis* sino al Concilio Tridentino sobre la acción eficaz del libre arbitrio, lleva al tránsito final del problema de la causalidad en el siglo XVI, por el que la historia de la filosofía se ha basado posteriormente. No pretendemos invocar las múltiples vertientes de la problemática. Basta con recordar el problema de la eficiencia como un asunto que nació en el seno de la filosofía de la naturaleza para transformarse en un problema de teología dogmática. El problema de la eficiencia no sólo preocupaba a los teólogos ante el hecho de si los elementos corpóreos producían o no sus propias acciones. En última instancia, el problema de la libertad humana se relacionaba con el de la voluntad gratuita de Dios. Pero si bien en sus inicios la problemática se desencadenó ante la justificación del pecado; para el siglo XVI, el problema de la efectividad del libre arbitrio se mostró como oposición entre la autonomía de la acción divina y la autonomía de la facultad de la voluntad humana. Para entender el tránsito final de la evolución del

---

291 La cita en latín es de Suárez. *DM., XVIII, I, 12*. La cita de Gen. 1, 11: “Produzca la tierra vegetación: hierbas que den semillas y árboles frutales que den fruto según su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra// *“Germinet terra herbam virentem et herbam facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram”*. En Gen. 1, 24: “Produzca la tierra animales vivientes según su especie// *“Producat terra animam viventem in genere suo, iumenta et reptilia et bestias terrae secundum species suas”*”.

292 *“Praeterea sunt aliae veritates fidei quae sine hoc principio subsistere non possunt. Prima ac praecipua est veritas liberi arbitrii, quod non nisi in vi et modo agendi consistere potest. Unde Concilium Tridentinum, ses. IV, can. 4, damnat dicentes liberum arbitrium creatum nihil omnino agere mereque passive se habere”*. *DM, XVIII, I, 12*.

concepto, es importante abocarnos al problema de la gracia como tema relacionado con el de la causalidad eficaz.

El problema mayor al que se enfrenta Suárez es al de los actos humanos pues estos entran en conflicto directo con el problema de la gracia y la justificación. Así, observamos que la noción de libertad, entendido como concepto “moderno” del siglo XVI, entra en conflicto con un problema nada laico. Observaremos en el próximo apartado la disputa en cuestión que hereda San Agustín a Duns Escoto y al Concilio tridentino, antecedentes de la noción de libertad de la modernidad.

### **El problema de la libertad y la omnipotencia de Dios.**

#### **De la polémica de Duns Escoto al Concilio de Trento.**

Duns Escoto, en sus *Cuestiones quodlibetales*, evidencia dos tipos de relación que convienen a Dios como primer principio. La relación *ad intra*, en torno al problema de la Trinidad, y la relación *ad extra*, como problema de la relación entre Dios y sus creaturas<sup>293</sup>. Sobre las relaciones *ad extra*, Escoto manifiesta la problemática de si Dios es inmediatamente omnipotente o lo es mediatamente. Es decir si Dios, como primera causa, opera inmediatamente o mediatamente sobre las causas segundas. Si su acción es pues necesaria o bien posible. Al respecto, cita de Aristóteles la *Física, Libro III* en donde el Filósofo alega que “si Dios pudiera causar cualquier efecto fuera del orden de las causas en el universo, este orden no sería simplemente necesario”<sup>294</sup>. En contra de la pura necesidad del universo, Escoto está a favor de aceptar la omnipotencia de Dios incluso como causa inmediata y alega en contra de la

---

293 Escoto, *Cuestiones quodlibetales*, trad. Felix Alluntis, BAC, Madrid, 1968. En adelante citaré la obra seguida de la cuestión. Escoto, *Cuestiones quodlibetales*, q.VII, art. 1. El problema se desarrolla frente a la omnipotencia de Dios y si ésta puede demostrarse por razón natural, es decir, sobre el modo en que dicha verdad puede conocerse. “*Nec hoc hic probatur, quia de hoc non est quaestio, sed tantummodo de modo quo illud verum possit ostendi sive innotescere*”. *Idem*, q. VII, art. 2., 15.

294 Aristóteles, *Física*, 266a24-266b6. “*Quia si praeter ordinem causarum in universo possit quemcumque effectum causare, ergo ordo causalitatis in causis non esset simpliciter necessarius*”. *Idem*, q.VII, art. 2, 46.

causalidad del mundo como mediación de causas activas. Al negar la pura necesidad, Escoto afirma la potencia activa en Dios: “potencia respecto de lo posible, entendido, no en general. En cuanto se opone a lo imposible, ni en cuanto posible se convierte con lo producible o en cuanto se opone a lo absolutamente necesario por sí, sino respecto de lo posible en cuanto se identifica con lo causable”<sup>295</sup>.

Así, para Escoto, la potencia de Dios, como posibilidad en contra de un orden absolutamente necesario en la naturaleza, reside en la eminencia de la virtud activa de la primera causa respecto del resto de las causas<sup>296</sup>. La primera causa, causa eminentemente y lo hace sin la necesidad de las causas segundas. Dios puede quebrantar el orden absolutamente necesario de la naturaleza, este orden no es sino un orden de la posibilidad que sólo se comprende frente a la omnipotencia infinita de la acción del primer principio. La discusión se escinde entre *potencia Dei absoluta* y *potencia Dei ordinata* es decir, entre el poder de Dios absoluto y el poder de Dios ordenado, entre su potencia necesaria y su potencia libre. La discusión teológica de los posibles en Escoto, fue prolífica frente al tema de la Gracia en los seres creados, pues en último términos como expresa Heinz Menke:

¿Será posible que Dios -al no estar forzado por ninguna realidad creada- pueda reprobar a una persona que se halle en estado de Gracia santificante? ¿O será posible que Dios acepte a una persona, a pesar de que ésta no se halle en estado de Gracia santificante? [...] En sí, Dios podría obrar de otra manera (*potentia Dei absoluta*) pero, de hecho Dios se vincula al orden querido por él (*potentia Dei ordinata*). [...] Duns Escoto insiste en que Dios, por virtud de su potencia absoluta, puede actuar de manera completamente distinta; por eso, la aceptación efectiva del hombre que se halla en estado de Gracia santificante no es una aceptación que deba hacerse, sino una aceptación libremente concedida<sup>297</sup>.

---

295 “*Ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter ut opponitur impossibili, nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se prout convertitur cum producibili, sed respectu possibilis prout possibile idem est quod causabile*”. *Idem*, q. VII, art. 1,8.

296 “La virtud activa de toda causa segunda se halla más eminentemente en la causa primera y en el primer agente. Ahora bien, el que posee la virtud activa más eminentemente puede causar el efecto, parece, sin la intervención del que la posee en grado inferior // *Quia virtus activa cuiuscumque causae secundae eminentius est in prima causa et in primo agente quam in ipsa causa secunda; habens autem eminentius virtutem activam videtur posse in effectum absque illo quod diminute habet virtutem illa*”. *Idem*, q. VII, art. 2, 53.

297 Karl Heinz Menke, *Teología de la Gracia. El criterio de ser cristiano*, trad. Constantino Ruíz

El problema se extendió hasta el siglo XV y se polemizó en torno a la necesidad del orden del mundo frente a la voluntad divina, una voluntad que de hecho decreta una acción libremente pero que pudo no haberlo hecho. Por una parte, se quebranta la demostración necesaria por medio de argumentos lógicos: el hombre no puede conocer por su razón finita la infinitud de la omnipotencia divina. Por otra parte, el hombre no recibe la Gracia o el perdón de sus pecados por razón de obras meritorias, sino por la voluntad libre y el amor de Dios, independientemente de la pretensión de los seres humanos. Más aun, Dios podría aceptar al pecador o condenar al justo por su omnipotencia libre. Fue Guillermo de Ockham y nominalistas como Gabriel Biel quienes admitan, a partir de la distinción entre *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata*, la diferencia entre la verdad revelada de Dios, en donde la finitud de la razón humana no puede comprender a cabalidad la voluntad divina, y la verdad construida por la razón, donde el límite es la propia Teología revelada. El problema de la posibles y el voluntarismo de Escoto se desenvuelve en una polémica plenamente teológica donde se problematiza la Gracia y la justicia de Dios. Para Escoto, el hombre justificado por la Gracia, no es grato a Dios por la misma naturaleza de la Gracia, sino por la *aceptación* divina que por su *potentia ordinata* ha determinado que así sea, aunque por su *potentia absoluta* la posibilidad fuera otra<sup>298</sup>.

El problema de la Gracia y el pecado ha sido tema prolífico para los teólogos y sus Concilios. No pretendo abarcar toda la problemática, pero sí es necesario aclarar ciertos conceptos básicos que ayudarán a esclarecer la polémica en la que Suárez y los jesuitas participaron. Pues bien, el problema al

---

Garrido, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, p. 136. V. Ferraro Domenico, "Il dibattito sulla "potentia Dei" nella seconda scolastica", en Miguel Ángel Granada, *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, FrancoAngeli, 2000 pp. 152, 172.

298 Vicenç Capdevila Montaner, *Liberación y divinización del hombre*, T. II, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994, p. 217. Al respecto, el autor cita al propi Escoto en su *Ordinatio*, Lib. I, disp.17, 1, q.1-2, 129: "Et propter hanc acceptationem naturae beatificabilis habituaem etiam quando non operatur, et propter acceptationem actuaem actus elicit a tali natura, oportet ponere habitum unum supernaturalem, quo habens formaliter acceptetur a Deo et quo actus eius elicitus acceptetur tamquam meritorius". [Más adelante, Escoto afirma]: "Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem -acceptatione speciali praedicata- existentem in puris naturabilis; et similiter, actum eius ad quem esset inclinatio mere naturalis, potuisset acceptare ut meritorium". Escoto, *Ordinatio*, Lib. I, d.17, 1, q.1-2.



que atiende Escoto es el de la Justificación y la Gracia de Dios hacia las obras de los hombres. Por Gracia entenderemos “los dones gratuitos sobrenaturales del amor divino, la dignación y la obra por la que Dios eleva al hombre a aquella íntima comunicación de su vida que en el Nuevo Testamento se llama filiación de Dios”<sup>299</sup>. Si bien la cita hace referencia a la noción de Pio XI, el problema al que se enfrentó gran parte de la escolástica con Santo Tomás, Escoto y el nominalismo fue el de definir qué debiera entenderse por Gracia y qué por Justificación. Si bien, San Agustín fue uno de los primeros teólogos que escribió sobre la necesidad de la Gracia de Dios en los seres humanos. Para el Doctor de la Gracia, los seres humanos se encuentran en estado de pecado o esclavitud entendida ésta como tendencia para obrar el mal. Según la lectura de Romanos 5, 12<sup>300</sup>, San Agustín interpreta de la versión latina del Nuevo Testamento, la transmisión del pecado original a toda la humanidad. El Concilio de Orange en 529 d.C. afirmaba que, ante el pecado de Adán, el ser humano se encuentra en estado de corrupción y muerte del alma<sup>301</sup>. La salvación es un acto del amor de Dios, un don gratuito que otorga

---

299 José Luis Gutiérrez García, *Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia II*, Centro de Estudios Sociales del valle de los caídos, Madrid, 1971. p. 221. La cita es extraída del *Mit brennender Sorge* de Pio XI, 33: AAS 29 (1937) 157-158.

300 La versión latina de Romanos 5, 12 que leyó San Agustín indica: “ lo mismo que por un sólo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte y así [el pecado] entro a todos los hombres [pecado] en el que todos pecaron”. Mientras tanto, la versión griega indica: “Así pues, lo mismo que por un sólo hombre el pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte, y de esta forma [la muerte] pasó a todos los hombres, a saber, una vez cumplida la condición que todos pecaron”. De la noción de pecado como muerte en la versión griega; la versión latina, y con ella la interpretación agustiniana, dio un peso primordial al pecado original como transmisión de éste [del pecado] a toda la humanidad. Así, Grossi y Sesboüe insisten “Agustín, y antes de él Ambrosio, tradujeron la fórmula [de Rom 5,12] de manera literal (...), porque el texto que leían no contenía la palabra muerte. Agustín opina entonces (...) el pecado de Adán en el que todos pecaron”. Sesboüe Bernard, *Historia de los dogmas. Tomo II. El hombre y su salvación*, trad. Alfonso Ortiz, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996, p. 131.

301 Usaré las siglas DH para referirme a cada uno de los cánones, tomando en cuenta la numeración ofrecida por Denzinger y Hünermann. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. Bernabé Dalmau, Herder, Barcelona, 2000. DH 371, Can. I: “Si alguno dice que por el pecado de prevaricación de Adán no “fue mudado” todo el hombre, es decir, según el cuerpo y el alma en peor, sino que cree que quedando ileso la libertad del alma, sólo el cuerpo está sujeto a la corrupción, engañado por el error de Pelagio, se opone a la Escritura, que dice: El alma que pecare, ésa morirá [Ez. 18, 20], y: ¿No sabéis que si os entregáis a uno por esclavos para obedecerle, esclavos sois

al ser humano para liberarse del estado corrupto en el que se halla. Para San Agustín, la Gracia es Cristo en quien consiste la salvación. Cristo es la manifestación del amor divino hacia una naturaleza corrupta que pide ser liberada de ese estado<sup>302</sup>. Mientras, la Justificación es el acto por el cual un ser humano puede pasar del estado de pecado al estado de Gracia, de la servidumbre a la liberación por medio de las obras de Jesucristo<sup>303</sup>. Acto que no es, sino religación.

Pues bien, pese a que el tema surgió ante una multiplicidad de disquisiciones, los sucesivos Concilios teorizaron sobre el estado de Gracia y Justificación, sobre los sacramentos<sup>304</sup> como medio

---

de aquel a quien os sujetáis? [Rom. 6, 16]. Y: Por quien uno es vencido, para esclavo suyo es destinado [2 Petr. 2, 19]// *Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et anima, “in deterius” dicit hominem “commutatum”, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae dicenti: “Anima, quae peccaverit, ipsa morietur, [Ez. 18, 20]; et “Nescitis, quoniam, cui exhibetis vos servos ad oboediendum, servi estis eius, cui oboeditis?” [Rom. 6, 16]; et: “A quo quis superatur, eius et servus addicitur [cf.2 Pt. 2, 19]”*. Para San Agustín como para el Magisterio, el pecado de Adán representa no un pecado personal, sino uno que se transmite a toda la humanidad bajo un principio de solidaridad. Hay entonces una diferencia entre 1) el pecado entendido como un acto personal basado en la voluntad y 2) un acto que se transmite a todos los hombres, bajo el entendido que necesitamos de la salvación de Cristo en la Iglesia, tesis defendida por San Agustín. Más aún, el mismo Doctor de la Gracia relaciona el pecado original con la concupiscencia: un estado creado por el acto del pecado de Adán que establece en los hombres “un dualismo (...) [una] perversión de una sexualidad originalmente buena”.

El segundo concilio de Orange de 529 afirmó las tesis agustinianas, indicando incluso que el pecado original es deterioro y corrupción del ser humano que promueve, como consecuencia, la muerte del alma. En el Can. II se aclara que por Adán entró el pecado en toda la humanidad y por éste, la muerte. Más aún, el libre albedrío quedó debilitado como consecuencia del pecado original.

302 En contra de la tesis de la Gracia como acto natural, San Agustín dice: “no se trata de formar naturalezas, sino de sanarlas. // *Videtur certe haec eum commemorasse, quae natura valent; creata sunt enim haec me robra huiusmodi naturis lingua, alae, pedes; non tale aliquid posuit, qual de gratia intelligi volumus, sine qua homo non iustificatur: ubi de sanandis, non de instituendis naturis agitur*”. San Agustín, *De natura et gratia*, trad. Victorino Capanaga, 2 ed. BAC, Madrid. A continuación citaré la obra seguida del capítulo. San Agustín, *De natura et gratia*, Cap. XI.

303 En contra de los pelagianos, San Agustín manifiesta el acto de la Justificación y la Gracia como acto de la justicia de Jesucristo: “¿Pudo o no justificarse por su propia naturaleza el libre albedrío? ¿Responden que pudo justificarse? Pues eso es anular la cruz de Jesucristo, porfiando en que alguien puede lograr la justicia por la ley natural y el libre albedrío. // *Potuit fieri iustus per naturam et liberum arbitrium, an non potuit? Si potuisse dicunt, ecce quod est crucem Christi evacuare, sine illa quemquarn per naturalem legem et voluntatis arbitrium iustiñcari posse contendere*”. *Idem*, Cap. IX.

304 “Ponderad lo que ha dicho. Pero yo sostengo que el niño nacido en un lugar donde no pudo recibir el bautismo de Cristo por haberle sorprendido la muerte, salió de este mundo sin la limpieza de la regeneración bautismal, porque no le fue posible recibirla. Absuélvale, pues, y ábrale el reino de los cielos, contra la sentencia del Salvador. Pero no le absolvió el Apóstol al decir: *Por un*

para la Justificación y sobre la libertad que adquiere el ser humano a partir de la Gracia. Si bien la institución marcó la pauta que desarrolló gran parte de la Teología de la Gracia, el tema no puede reducirse a la mediación que tuvo la Iglesia entre la Gracia de Cristo y la salvación de la naturaleza humana. Para San Agustín, la Gracia es religación que, en palabras de Bernard Sesboüé, no sólo “es un <<puente>> instrumental posible entre el hombre y Dios [...] se trata sobre todo de la relación del

---

*hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte, que pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado. Luego muy justamente, en virtud de esta condenación, que toca a toda la masa de hombres, no es admitido en el reino de los cielos aunque no sólo no fue cristiano, pero ni pudo serlo. // Ego autem dico, parvulum natum in eo loco ubi ei non potuit Christi baptismum subveniri, morte praevenit, idcirco talem fuisse, id est, sine lavacro regenerationis exisse, quia esse aliud non potuit. Absolvat ergo eum et aperiat ei contra sententiam Domini regnum caelorum 21. Sed non eum absolvit Apostolus, qui ait: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors: et ita in omnes homines pertransit, in quo omnes peccaverunt. Recte ergo ea damnatione, quae per universam massam currit, non admittitur in regnum caelorum, quamvis christianus non solum non fuerit, sed nec esse potuerit”. Idem, Cap. VIII.*

A su vez, en el Canon 2 del Sínodo de Cartago, iniciado el 1 de mayo de 418 d. C., el Sínodo, en contra de los pelagianos, establece sobre el bautismo: “Igualmente plugo que quienquiera que niegue que los niños recién nacidos del seno de sus madres, no han de ser bautizados o dice que, efectivamente, son bautizados para remisión de los pecados, pero que de Adán nada traen del pecado original que haya de expiarse por el lavatorio de la regeneración; de donde consiguientemente se sigue que en ellos la fórmula del bautismo “para la remisión de los pecados”, ha de entenderse no verdadera, sino falsa, sea anatema. Porque lo que dice el Apóstol: Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así a todos los hombres pasó, por cuanto en aquél todos pecaron [cf. Rom. 5, 12], no de otro modo ha de entenderse que como siempre lo entendió la Iglesia Católica por el mundo difundida. Porque por esta regla de la fe, aun los niños pequeños que todavía no pudieron cometer ningún pecado por sí mismos, son verdaderamente bautizados para la remisión de los pecados, a fin de que por la regeneración se limpie en ellos lo que por la generación contrajeron. // *Item placuit, ut quicumque parvulos recentes uteris matrum baptizandos negat aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis “in remissionem peccatorum” non vera, sed falsa intellegatur, anathema sit. Quoniam non aliter intellegendum est quod ait Apostolus: “Per unum hominem peccatum intravit in mundum (et per peccatum mors), et ita in omnes peccaverunt” [cf. Rm 5,12], nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in se ipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt”.* Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *op.cit.*, 223 DH, Can. 2. Al respecto, véase el estudio de Vittorino Grosi y Bernard Sesboüé quienes mencionan a Cipriano en la salvación cristiana, (*salus*) con el ambiente intrínseco de la Iglesia y la doctrina de Cristo, bajo la fórmula “Fuera de la Iglesia no hay salvación”. “En este contexto, los sacramentos se comprendieron como <<instituciones salvíficas>> (*instituta salutaria*), el bautismo como un <<agua salvífica>> (*aqua salutaris*), la eucaristía como un <<alimento de salvación>> (*cibus salutis*), la penitencia como una <<indulgencia salvífica>> (*indulgentia salutaris*)”. Bernard Sesboüé, *op.cit.*, p. 213.

hombre con Dios (la Gracia de Dios), y particularmente de la relación del hombre con su Redentor (la Gracia de Cristo), a través de la caridad difundida en el corazón por el Espíritu Santo (*inspiratio caritatis*). Su aspecto relacional se desarrolla en referencia al libre albedrío y la libertad”<sup>305</sup>.

Si bien el tema de la Gracia y de la Justificación cobró importancia frente a los pelagianos que anteponían el libre albedrío frente a la Gracia<sup>306</sup>, la tradición latina defenderá que la Gracia de Cristo es ya liberación: “sin la fe de Cristo nadie puede ser libertado”<sup>307</sup>, insiste San Agustín. La facultad de elegir nace por la fe y la propia Gracia muestra el camino de la liberación de la servidumbre del pecado. La voluntad divina, por amor, ayuda al necesitado, al hombre de fe que sigue la ley, pero su ayuda no merma la libertad sino que, todo lo contrario, para San Agustín, la libertad es la voluntad unida a la bienaventuranza de Dios<sup>308</sup>.

Antes de involucrarnos plenamente en el tema de la libertad y el libre albedrío, como tema que compete a las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, es necesario rememorar la dificultad del problema de la omnipotencia de Dios para comprender el problema al que Suárez y los jesuitas de su época se

---

305 Bernard Sesboué, *op.cit.*, p. 228.

306 El tema sobre la justicia del hombre fue tema prolífico entre Pelagio y San Agustín. Sobre las tesis principales que defendía Pelagio en 426 d.C se encuentran: 1) La naturaleza del hombre es una “Gracia”, ésta permite discernir entre el bien y el mal. 2) La sola doctrina del Antiguo y Nuevo Testamento es ya una “Gracia de salvación”. 3) La Gracia de los sacramentos son sólo una incorporación al pueblo de Dios. Véase. *Idem*, p. 217.

307 “¿Quién se atreverá a decir que no han de perecer los judíos que en la ley pecan, pues no creyeron en Cristo, porque de ellos se ha dicho que *por la ley serán juzgados*? Sin la fe de Cristo nadie puede ser libertado, y por ello serán juzgados de manera que perezcan // *quis audeat dicere iudaeos qui in lege peccant, non esse perituros, cum in Christum non crediderint; quandoquidem de illis dictum est per legem iudicabuntur? Sine fide enim Christi nemo liberari potest; ac per hoc ita iudicabuntur ut pereant*”. San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, Cap. III, 5.

308 Por su parte, Sínodo de Cartago en 418 manifiesta en el Can. 4 “Igualmente, quien dijere que la misma Gracia de Dios por Jesucristo Señor nuestro sólo nos ayuda para no pecar en cuanto por ella se nos revela y se nos abre la inteligencia de los preceptos para saber qué debemos desear, qué evitar, pero que por ella no se nos da que amemos también y podamos hacer lo que hemos conocido debe hacerse, sea anatema. // *Item, quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuuare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, anathema sit*”. 226 DH, Can. 4.

enfrentaron. Si bien San Agustín dedica una gran exposición al tema de la Gracia y la Justificación en relación con la naturaleza humana, uno de los principales teólogos que estudia la esencia de la Gracia de Dios es Santo Tomás de Aquino en su *Summa*. En ésta, el Aquinate dedicará un estudio a diferencia de San Agustín. Para el Doctor Angélico, la Gracia es una cualidad, *qualitas* o causa formal sobrenatural de la voluntad divina. En I, II, q. 110, el Aquinate expresa tres significados del término, dando prioridad al término como amor (*dilectio*) entre Dios y el hombre. Sin embargo, aclara, puesto que el bien de la criatura proviene de la voluntad divina, “es manifiesto que cualquier acto del amor divino induce en la criatura un bien, que se produce en un momento del tiempo, aunque el amor divino es eterno”<sup>309</sup>. Pues bien, para el Aquinate, la Gracia es un don sobrenatural que no proviene de la finitud de la naturaleza humana<sup>310</sup>, pero que sí requiere de la fe y del libre albedrío para el recibimiento del movimiento de Dios<sup>311</sup>. Este don es expresado bajo una doble significación. Por una parte, es un

---

309 Tomás de Aquino, *Summa*, I, II, q. 110, art. 1. La cita completa reza: “[Gracia es] amor que se siente hacia alguien [...] Pero, hay que tener en cuenta la diferencia entre la Gracia de Dios y la del hombre. [...] Pues, como el bien de la criatura proviene de la voluntad divina [...] es manifiesto que cualquier acto del amor divino induce en la criatura un bien, que se produce en un momento del tiempo, aunque el amor divino es eterno. Y así, podemos inferir, según las diferencias de este bien, la existencia de un doble amor de Dios a la criatura. Uno común, en cuanto ama todas las cosas que existen [...]. Otro especial por el que eleva la criatura racional sobre su condición natural haciéndola participe del bien divino [...] Así pues, cuando se dice que el hombre tiene la Gracia divina se entiende que en él hay una realidad sobrenatural que proviene de Dios. // *Respondeo dicendum quod secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius [...] Sed quantum ad primum, est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis. Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. [...] Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam, differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis, secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. XI; secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni”.*

310 “El don de la Gracia sobrepasa todas las facultades de la naturaleza creada, porque es una participación de la naturaleza divina, y ésta pertenece a un orden superior al de toda otra naturaleza. Por tanto, es imposible que una criatura cause la Gracia. // *Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet”.* *Idem*, I, II, q. 112, art. 1.

311 “El ejercicio del libre albedrío es necesario para la justificación del pecador por el hecho de que

don gratuito sobrenatural (*gratia increata*) que se identifica con el Espíritu Santo<sup>312</sup>. Por otra, causa formal que produce algo en la naturaleza humana: gracia creada (*gratia creata*) o causa que efectúa un movimiento intrínseco en el alma humana. Bajo este tenor, el *Comentario a las Sentencias* del Aquinate cobra relevancia cuando explica sobre la gracia creada: “la gracia [significa] algo creado en el alma. En efecto, si se toma la gracia por el mismo amor divino, es claro que pone algún efecto suyo en el alma, [...] nuestro amor es causado por la bondad de lo amado, la cual atrae su amor, pero el amor divino infunde la bondad a las cosas”<sup>313</sup>. Frente a la noción de causa formal, el Angélico adopta la doble significación del Maestro de las Sentencias y divide entre gracia creada e increada pero supone en la apertura de la gracia creada, una necesidad de disposición (*dispositio*) y preparación (*praeparatio*) para el recibimiento del llamado de Dios. Esta preparación es en la *Summa*, un don habitual, una disposición que proviene de la propia acción divina por la que la naturaleza humana es materia dispuesta para el recibimiento de la Gracia<sup>314</sup>. Y al respecto, en tanto es efecto de la Gracia de Dios, y

---

en ella la mente humana es movida por Dios. // *Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo*”. *Idem*, I, II, q. 113, art. 4. El tema se desarrolla sobre la necesidad del libre albedrío y la fe para recibir la justicia de Dios.

312 “Hay cierto don concedido gratuitamente que no es creado, a saber, el Espíritu Santo. // *Est enim quoddam donum gratis datum quod quidem increatum est, scilicet spiritus sanctus*”. Tomás de Aquino, *In II Sent*, d. 26, q.1, art. 1.

313 “*Utrolibet autem modo gratia sumatur, oportet quod aliquid creatum in anima significetur. Si enim pro ipsa divina dilectione gratia accipiatur, patet quod aliquem effectum ejus in anima ponit. Sicut enim scientia Dei a nostra differt in hoc quia nostra scientia causatur a rebus, sua autem est causa rerum, ita etiam noster amor ex bonitate dilecti causatur, quae ad amorem sui trahit; amor autem divinus bonitatem rebus profundit*”. Tomás de Aquino, *In II Sent*, d. 26, q.1, art. 1. Tómese en cuenta el análisis al respecto de Heinz Menke: “El Tomás de Aquino del *Comentario a las Sentencias* se diferencia de Agustín, porque aquel no atribuye a la acción de la Gracia el primer paso para la fe (*initium fidei*). El Aquinate presupone que Dios quiere la salvación de todos los pecados, pero que únicamente los pecadores que, en el sentido de las mencionadas *praeparatio* y *dispositio*, extienden su mano hacia la Gracia, reciben también, de hecho, la Gracia santificante”. Menke, *op.cit.*, p. 114.

314 “Se puede hablar de la Gracia en un doble sentido: o como un don habitual de Dios, o como un auxilio divino que mueve al alma al bien. Así, pues, como don habitual, la Gracia requiere una preparación previa, porque ninguna forma puede ser recibida sino en una materia dispuesta [Pero,] el mismo movimiento bueno del libre albedrío por el que nos preparamos para recibir la Gracia como don habitual, es, por una parte, un acto producido por el libre albedrío bajo la moción divina [...]. Pero, por otra parte, es un movimiento del libre albedrío que tiene su causa principal en Dios. // *Respondeo*

apertura de la naturaleza humana, es una acción meritoria, no porque la preparación se presuponga anterior al recibimiento, sino apertura respecto de la gloria divina, de la que carece la naturaleza humana. Así, para el Aquinate, el recibimiento de la Gracia requiere una preparación previa, una acción de apertura, entendida bajo la noción de *habitus*, la cual indica que “la llegada de la Gracia al pecador libera al hombre para que llegue a ser él mismo (lo que él debía haber sido siempre por naturaleza)”<sup>315</sup>.

A partir de una concepción donde la causalidad eficiente y los conceptos aristotélicos de la *Física* y la *Metafísica* son reinterpretados por el Doctor Angélico, la relación entre Dios y el hombre se expresa por medio de las distinciones entre gracia creada e increada, don habitual y auxilio divino. El efecto que produce el movimiento de la Gracia en la naturaleza humana debe buscarse en Dios como causa motriz o gracia operante. Por su parte, el propio efecto como resultado de la inclinación de la voluntad humana, en la que interviene la ayuda del primer motor, es gracia cooperante. Mientras que la gracia operante es acción hacia el interior, la voluntad, por gracia cooperante, transforma el movimiento de la potencia al acto<sup>316</sup>. Llama la atención que para el Aquinate, la acción cooperante en

---

*dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter dicitur, quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem ipsum auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. [...] sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo, et quantum ad hoc, dicitur homo se praeparare. [...] Et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium, et secundum hoc, dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et a domino gressus hominis dirigi”. Tomás de Aquino, *Summa*, I, II, q. 112, art. 2.*

315 Heinz Menke, *op.cit*, p, 135.

316 Al respecto, el mismo Santo Tomás explica: “En nosotros hay un doble acto. El primero es el interior de la voluntad. En él, la voluntad es movida y Dios es quien mueve, sobre todo cuando la voluntad comienza a querer el bien después de haber querido el mal. Y puesto que Dios es quien mueve la mente humana para impulsarla a este acto, la Gracia se llama en este caso operante. El otro acto es el exterior. Como éste se debe al imperio de la voluntad [...] es claro que en este caso la operación debe atribuirse a la voluntad. Pero como aún aquí nos ayuda, interiormente Dios confirmando la voluntad para que pase al acto, ya exteriormente, asegurando su poder de ejecución, la Gracia en cuestión se llama cooperante. // *Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem, interior voluntatis. Et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle quae prius malum volebat. Et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. Alius autem actus est exterior; qui cum a voluntate imperetur, ut supra*

la que contribuye la voluntad humana como aceptación de la Gracia de Dios, sea una acción exterior, ajena al acto interno que representa la operación de la Gracia de Dios en la naturaleza humana. Al respecto, el tránsito de estas nociones hacia la teología escotista y su recepción en el Concilio tridentino será contundente. En cuanto a la transformación de la noción de *habitus* en la teología tomista, en que se pone de relieve tanto el libre arbitrio como el don de Dios en tanto co-acción entre Dios y sus criaturas, Heinz Menke manifiesta el rompimiento del *habitus* del Aquinate por parte de la teología escotista. Tránsito que llevaría a una nueva concepción sobre la Gracia y la libertad humana. En *Teología de la Gracia*, Menke explica:

Duns Escoto y sus seguidores, los escotistas, dan un nuevo significado al término *habitus*, que es absolutamente central en la doctrina de santo Tomás acerca de la Gracia. En efecto, desde la perspectiva de aquellos, este concepto no designa ya el *modus* concreto de la llegada de Dios al hombre, sino una magnitud entre Dios y el hombre [...]. Viendo así las cosas, el *habitus* de la fe, la esperanza y la caridad no es ya el *modus* concreto de la llegada del amor de Dios al hombre, sino un estado del hombre, que no es parte del acontecimiento de la justificación descrito como *acceptatio*, sino que le precede como condición de dicha aceptación<sup>317</sup>.

El modo en el que se comprendió la distancia del escotismo respecto al tomismo, puso en cuestión el problema de la omnipotencia de Dios como tema fundamental. Puesto que el *habitus* tomista pasó a ser un estado del ser humano, Duns Escoto interpreta del tomismo el peligro de minimizar el poder de Dios frente al libre arbitrio. La discusión sobre la omnipotencia, se vislumbró como pugna entre un aristotelismo que ponía énfasis en la pura necesidad de la causalidad, y el hábito, como motor que empuja a Dios a obrar de determinado modo. De ahí que tanto Duns Escoto en su *Ordinatio* como Guillermo de Ockham pongan énfasis en la potencia activa de la voluntad divina como eje de la Gracia y la Justificación. Ninguna obra meritoria del ser humano queda a disposición de la voluntad divina.

---

*habitu est, consequens est ut ad hunc actum operatio attribuat voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, et interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo; respectu huius actus dicitur gratia cooperans.*” Tomás de Aquino, *Summa*, I, II, q. 111, art. 2.

317 Heinz Menke, *op.cit.*, p. 136.



“Dios puede actuar [también] al margen de la ley o contra ella, y en ese caso es una potencia absoluta, que excede a la potencia ordenada // *et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinata*”<sup>318</sup>.

Bajo esta cuestión, cualquier obra meritoria deja de ser fundamento para el encuentro con la Gracia divina. Y es así que para autores como Bernard Sesboüe, Heinz Menke o María Capdevila creen encontrar uno de los motivos que llevaría a Lutero a problematizar la Gracia como cualidad en el hombre. Para Lutero, la Gracia no proviene del ser humano, sino que es extrínseca al hombre y pertenece a Dios<sup>319</sup>. Con sumo cuidado debemos atender tanto a la interpretación sobre Lutero como a la propia obra del agustino pues la pugna del protestante no iba encaminada tanto a la reducción de la omnipotencia divina por parte de la voluntad humana como sí a una crítica a la voluntad humana entendida como *potestad*. En 1517 sale a la luz en lengua vernácula el *Tratado sobre la indulgencia y la Gracia* en donde Lutero manifiesta una aversión no hacia la apertura del ser humano para recibir la fe y la Gracia, como se ha querido interpretar su crítica en relación con una mala lectura del escotismo y del nominalismo<sup>320</sup>. La queja del agustino va encaminada hacia las indulgencias como donativo en las

---

318 Duns Escoto, *Ordinatio*, I, dist. 44, 3.

319 V. Fiorella De Michelis Pintacuda, “Lutero, la libertad humana di fronte all’ onnipotenza divina” en *Tra Erasmo e Lutero, Edizioni di storia e letteratura*, 3° ed., Roma, 2007, pp. 93.114.

320 Véase la lectura de Menke al respecto: “Lutero se inclina a la tesis nominalista de una doble verdad: la revelada por Dios y la construida por la razón, la teológica y la filosófica. Y lanza denuestos con especial violencia contra los teólogos que, como Tomás de Aquino, confían más en el <<arrancado filósofo>> Aristóteles que en la palabra de la Sagrada Escritura. Sobre todo, la doctrina del Aquinate acerca del *habitus* es una piedra de escándalo para Lutero. Porque, desde su punto de vista es expresión de una insolencia del hombre el pensar que lo que él debe exclusivamente a la Gracia de Dios es posesión suya o mérito suyo propio”. Heins Menke, *op.cit*, p. 138. Cf. la lectura de María Capdevila: “El nominalismo dejaba el terreno preparado al pensamiento de la Reforma. Lutero se queda con la simple <<aceptación>> de Dios de los nominalistas y rechaza el don creado, porque el don creado es algo que posee el hombre, y la justicia de ser toda de Dios”. María Capdevila, *op.cit*, p. 220. Sobre la opinión del propio Lutero, véase la Tesis 6 y 7 del *Tratado sobre las indulgencias y la Gracia*: “No puede demostrarse por medio de texto alguno que la justicia divina desee o exija cualquier pena o satisfacción por parte del pecador, sino solamente la verdadera contricción de su corazón o conversión [...]. Empero, nadie tiene potestad de remitir estas penas sino sólo Dios”. Martín Lutero, “Tratado sobre las indulgencias y la Gracia” en *Obras*, T. I, trad. Carlos Witthaus, Facultad luterana de Teología, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 22.

que se espera a cambio el perdón de los pecados y con ello la Justificación de Dios.

Incorre en grave error aquel que cree poder dar satisfacción por sus pecados, puesto que Dios los perdona gratuitamente sin cesar por su inestimable Gracia, exigiendo solamente que el pecador lleve en adelante una vida recta. [Más adelante, en la tesis 14]. La indulgencia se autoriza a causa de los cristianos imperfectos y perezosos que no quieren ejercitarse resueltamente en las buenas obras o no quieren sufrir<sup>321</sup>.

La queja de Lutero en esta obra posterior a la publicación de sus *Noventa y cinco tesis*, pone en evidencia el tenor en que las doctrinas escolásticas sobre la penitencia y la Justificación se llevaban a la práctica. En pro de la Justificación, la institución religiosa de la época, en la práctica, imponía indulgencias, donativos o penitencias con la finalidad de erradicar los pecados. La crítica del agustino en estas primeras tesis encontrará su radical interpretación cuando exponga la relación entre la Gracia y el libre albedrío. Más allá de San Agustín, Lutero manifiesta la finitud del libre arbitrio como análoga a la esclavitud de una naturaleza en pecado. “El hombre perdió la libertad, está obligado a servir al pecado”<sup>322</sup>. La voluntad humana está determinada hacia su naturaleza de pecado, no es pues una voluntad que pueda tender hacia el bien. Dios no es causa eficiente que mueva la libertad de la voluntad humana, sino que es Dios, por su Gracia, quien mueve al arbitrio, siervo de sus pecados. La Gracia, la tendencia al bien en sí, es un retorno teleológico a la comunión con Dios<sup>323</sup>.

---

321 *Ididem*, p. 23. La tesis 13 reza completa: “Incorre en grave error aquel que cree poder dar satisfacción por sus pecados, puesto que Dios los perdona gratuitamente sin cesar por su inestimable Gracia, exigiendo solamente que el pecador lleve en adelante una vida recta. Es cierto que la cristiandad exige algo. Por tanto ella debe y puede remitirlo también, y no ha de imponer nada difícil e insoportable”. *Idem*. “La doctrina de la penitencia a la que se refiere distingue entre: contricción (*contritio cordis*), confesión (*confessio oris*), absolución, (*absolutio*), satisfacción (*satisfactio operis*). *Idem*, p. 21.

322 Martín Lutero, “El albedrío humano”, *Obras*, T. IV, *op.cit.*, p. 136.

323 “Lutero considera una monstruosa ficción esta capacidad atribuida al hombre, de decidirse libre y absolutamente. La voluntad así entendida estaría de hecho y de principio, “más allá del bien y del mal”; sería el puente hacia aquel “Sereis como Dios” con el cual queda circunscrita toda apostasía de Dios en que el hombre incurre [...] y contra esta ideología se dirige su lucha; pues él cree en la decisión de Dios que cae y ha caído sobre el hombre, sin intervención de éste”. [Nota del traductor]. *Ididem*, p. 124.

La diferencia entre la postura escotista de la luterana es evidente. Mientras que Escoto problematiza la noción de omnipotencia y voluntad humana frente a la causalidad aristotélica, Lutero afirma un determinismo teleológico en la voluntad humana, en donde el problema de la omnipotencia no se trata sino como supuesto. No pretendo analizar la multiplicidad de discusiones institucionales y políticas entre ambas escuelas. Pero si es necesario recurrir al conflicto en el Concilio de Trento<sup>324</sup> como consecuencia de una serie de problemas dentro de la institución religiosa en torno a la noción de Gracia, libre arbitrio y Justificación. La exposición no pretende problematizar cada una de las tesis entre protestantes y el Concilio, sino evidenciar la transformación de las tesis como problema: horizonte desde el cual las obras de Suárez y de los jesuitas están insertas. Al respecto, de suma relevancia resulta la exposición de Heinz Menke en su *Teología de la Gracia* en donde expone el tránsito de la noción de Justificación, de la escolástica a la importancia que desempeñó este concepto en la teología luterana y el Concilio tridentino:

Aunque el concepto de justificación desempeñaba en los comentarios a las Sentencias y en la suma de la Escolástica un papel más bien subordinado, vemos que los padres del concilio de Trento se dejan convencer por los reformadores de la importancia central que tiene este término de la justificación. Más aún, subordinan en cierto modo, el concepto de la Gracia al concepto de la justificación<sup>325</sup>.

Es en el tránsito de estas nociones y en la interpretación tanto del luteranismo como del Concilio tridentino que la Gracia y el libre arbitrio cobran importancia como temas centrales de la Teología: ya sea para la comprensión de una teología teleológica en el caso del luteranismo, ya de una teología

---

324 “Trento se manifiesta en dos grandes objetivos (...). Por un lado, determinar definitivamente los *dogmas fundamentales de la fe católica*, (...) y, por otro, dictar las normas indispensables para la *reforma eclesiástica*, absolutamente necesaria en aquellas circunstancias”. Luis González Novalín, *Historia de la iglesia en España, La iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, T.III, BAC, Madrid, 1979, p. 388. Entre los representantes que venían de la Universidad de Salamanca estaban: Andrés de Vega y Alfonso Castro, Domingo de Soto, principalmente. De entre los jesuitas enviados por Ignacio de Loyola en nombre de Paulo III estaban Diego Laínez y Alfonso Salmerón.

325 Heinz Menke, *op.cit*, p. 156. A partir del siglo XIII y las obras del Aquinate, la Justificación cobra importancia frente a las nociones de *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata*.

donde impera la causalidad eficiente como conflicto con el libre arbitrio. El 13 de enero de 1547 se celebró la sexta sesión del Concilio de Trento<sup>326</sup>. Frente a la complejidad en que los Doctores de la Iglesia se vieron involucrados entre rechazar el pelagianismo y el luteranismo y la conciliación entre las diferentes escuelas o afirmaciones:

El Concilio acoge con más complacencia a Lutero que a Tomás de Aquino, el cual distingue claramente entre el principio exterior (la justicia e Dios o *gratia increata*) y el principio interior (la fe, la esperanza y la caridad o las virtudes infusas o la *gratia creata*) y por tanto, no designa nunca el principio exterior como la única causa formal del proceso de la justificación. Con el concepto de *causa formal*, los Padres conciliares se distancian, por un lado, de la doctrina escolástica-nominalista de la aceptación, y por otro lado se distancian de la identificación de la justificación con un estado determinado (*habitus*) del hombre<sup>327</sup>.

La transformación de las nociones de Gracia y Justificación será tema de gran relevancia pues de las nociones de Gracia operante y cooperante en el Aquinate, como acción interna y externa entre la voluntad humana y el amor de Dios, el Concilio dará especial interés a la acción del libre arbitrio como

---

326 Ante el movimiento en Alemania del protestantismo, ya Carlos V proclamaba un concilio para 1529 pero no fue sino con Paulo III, que por presión del emperador, convocó el 2 de junio de 1536 un concilio universal en Malta. Sin embargo, la guerra entre Carlos V y Francisco I de Francia impidieron la reunión. Se propuso para 1536 en Vicenza, luego, terminada la guerra, el 22 de mayo de 1542 se convocó a una reunión en Trento pero una nueva guerra entre Carlos V y Francisco I evitaron la reunión. Hasta 1544 con la Bula “*Laetare Ierusalem*” se inaugura el 13 de diciembre de 1545 con una audiencia exclusiva de católicos. Ante la guerra de Esmalcalda, el concilio se aplazó al 11 de marzo de 1547 en Bolonia. Julio III con la Bula “*Cum ad tollenda*” dispuso el regreso al Concilio de Trento las cuales se celebraron el 1 de mayo de 1551. Sin embargo, fracasaron las negociaciones con los protestantes. La tercera sesión la dispuso Pío IV el 29 de noviembre de 1560 con la bula “*Ad ecclesiae regimen*” y la disputa se inició el 18 de enero de 1562 para finalizar el 4 de diciembre de 1563. La interpretación y ejecución se vieron reflejadas en la Bula y fueron confirmadas el 26 de enero de 1564 con la Bula “*Benedictus Deus*”. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *op.cit*, p. 480.

El debate sobre la justificación se inició el 22 de junio de 1546, el 24 de julio, 23 de septiembre y 5 de noviembre se mostraron esquemas del decreto y finalmente acabó el 13 de enero de 1547. En éste se rechazan: 1) las ideas de la justificación y cooperación. Gracia de Lutero, 2) predestinación de Calvino 3) errores de Joviano y Pelagio que niegan la necesidad de la Gracia para obtener la justificación. *Idem*, p. 487. Al respecto, Sesboüe aclara la importancia de las tesis agustinas en la promulgación del decreto, en donde el agustino Jerónimo Seripando se mostró fiel a la lectura agustiniana de la Biblia, alejándose del agustino Lutero. Y escribió un tratado *Sobre la justificación* que sirvió de base a la redacción final del decreto. Por su parte, el Concilio promulgó una lista de 33 cánones acompañado de una doctrina dividida en 16 capítulos. Sesboüe, *op.cit*, p. 251.

327 Heinz Menke, *op.cit*, p. 157.

entrega de la totalidad del hombre frente al recibimiento de la Gracia<sup>328</sup>, haciendo notar que la Justificación no es una acción que provenga de la pura voluntad o de obra meritoria alguna. Ahora bien, en cuanto a la forma de los decretos, éstos pueden analizarse a partir de una tripartición: Cánones dedicados a *a)* al hombre no justificado, *b)* al hombre justificado y *c)* al deber que debe seguir éste una vez justificado<sup>329</sup>. La primera parte, dedicada al capítulo 1 al 6, expone cómo es la naturaleza humana y el libre arbitrio en relación con la búsqueda de la Justificación y la Gracia de Dios. En contra de un determinismo, el primer capítulo afirma que pese al pecado de los orígenes y corrupción de la naturaleza humana, el libre albedrío no queda extinguido, sino sólo mermado y atenuadas sus fuerzas<sup>330</sup>. “A pesar de su estado de servidumbre, los hombres siguen siendo hombres; mantienen su facultad de elegir gracias a cuyo ejercicio pueden determinarse”<sup>331</sup>. La preparación para el recibimiento de la Gracia es una actividad de cooperación entre la libertad humana y la Gracia de Dios, como excitación y ayuda a la conversión. Sobre este tema en específico, de suma importancia resulta el

---

328 *Idem*, p. 160.

329 “La comprensión católica del hombre justificado se desarrolló bajo el signo de la <<justicia de Dios>> (*justitia Dei*). El decreto está construido a partir de los tres estados de la justificación del pecador: el primer estado tiene que ver con la primera justificación (...); el segundo se refiere a la vida del hombre justificado; el tercero se relaciona con la recuperación de la justificación en los bautizados que han caído en pecado”. Bernard Sesboüe, *op.Cit.*, p. 353.

330 “En primer lugar declara el santo Concilio que, para entender recta y sinceramente la doctrina de la justificación es menester que cada uno reconozca y confiese que, habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán [Rom. 5, 12; 1 Cor. 15, 22; v. 130], hechos inmundos [Is. 64, 4] y (como dice el Apóstol) hijos de ira por naturaleza [Eph. 2, 3], según expuso en el decreto sobre el pecado original, hasta tal punto eran esclavos del pecado [Rom. 6, 20] y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza [Can. 1], mas ni siquiera los judíos por la letra misma de la Ley de Moisés podían librarse o levantarse de ella, aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío [Can. 5], aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado. // Primum declarat sancta Synodus, ad iustificationis doctrinam probe et sincere intellegendam oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevericatione Aadae innocentiam perdidissent [cf. Rm 5, 12; 1Cor15, 22], «facti immundi» [Is 64, 5] et (ut Apostolus inquit) «natura filii irae» [Eph 2, 3], quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati [cf. Rm 6, 20] et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae [can. 1], sed ne Iudaei quidem per ipsam etiam litteram Legis Moysi inde liberari aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum [can. 5] esset, viribus licet attenuatum et inclinatum”. 1521 DH, Cap. I.

331 Bernard Sesboüe, *op.cit*, p. 254.

capítulo 5 de esta sesión pues con base en éste, Dominicos y Jesuitas problematizarán la noción de causa y libre arbitrio en el siglo XVI. El Capítulo reza:

Declara además [el sacrosanto Concilio] que el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la Gracia de Dios preveniente por medio de Cristo Jesús, esto es, de la vocación, por la que son llamados sin que exista mérito alguno en ellos, para que quienes se apartaron de Dios por los pecados, por la Gracia de Él que los excita y ayuda a convertirse, se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente [Can. 4 y 5] a la misma Gracia, de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, **ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la Gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Él** [Can. 3]. De ahí que, cuando en las Sagradas Letras se dice: Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros [Zach. 1, 3], **somos advertidos de nuestra libertad**; cuando respondemos: Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos [Thren. 5, 21], confesamos que somos prevenidos de la Gracia de Dios<sup>332</sup>.

Pese a que la libertad (*libertas*) que establece este capítulo debe leerse como libertad de aceptar o rechazar la excitación de la Gracia de Dios, es importante diferenciar entre una voluntad que es movida externamente, de una que es intrínseca a la propia naturaleza humana<sup>333</sup>. El primer capítulo está en

---

332 “*Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia (can.3) sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere (can. 4 et 5) assentiendo et cooperando, disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit (can.3). Unde in sacris Litteris cum dicitur: "Convertimini ad me, et ego convertar ad vos" (Zach 1.3), libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: "Converte nos, Domine, ad te, et convertemur" (Lam 5.21), Dei nos gratiam praeveniri confitemur*". 1525 DH, Cap. 5.

333 “Contro lo “svuotamento” operato in particolare dal nominalismo e dal luteranesimo, sarebbe stato necessario recuperare l’idea della naturale accessibilità all’ordine dell’essere. Al tempo stesso, la nuova nozione di natura avrebbe dovuto essere salvaguardata dalla contaminazione con l’immanentismo paganeggiante che lo studio umanistico dei classici e l’averroismo latino stavano riportando in auge<sup>1</sup>. Da riguadagnare, in buona sostanza, era l’equilibrio peculiarmente cristiano – e ora più che mai “cattolico” – fra immanenza e trascendenza, che nella concezione medievale era offerto dall’esperienza di una natura sussistente nell’ordo delle processioni trinitarie. Da tale riaffermazione sarebbe poi derivata, come conseguenza diretta, la possibilità di una legittimazione naturale del potere che non si limitasse a consacrare il positivo, assieme all’affermazione di un ordine morale accessibile alla conoscenza umana indipendentemente dall’illuminazione “soprannaturale”, seppur dipendente da essa quanto al suo perfezionamento”. Paolo Fornari, *op.cit.*, p. 76.

íntima relación con el capítulo sexto, en donde se declara la convivencia entre Dios y el hombre en búsqueda de la conversión. La Gracia es un llamado de Dios anticipada por Jesucristo y que se traduce en una iluminación del Espíritu Santo hacia el corazón del hombre. Por una parte, es movimiento, incitación divina, entendida ésta como origen en su acepción más amplia. Nada, ni las obras meritorias, preceden al llamado, sino la pura actividad divina como inicio de una actividad interior. Por otra parte, dicha iniciativa incita al *liberum arbitrium* bien al rechazo, bien a la negación y en esto consiste la actividad de la voluntad frente a la pura determinación de la Gracia como movimiento exterior.

### **La Compañía de Jesús en la disputa sobre la Gracia y la libertad.**

La creación de la Orden Jesuita como compañía militante en contra de las tesis heréticas del protestantismo fue uno de sus fundamentos identitarios. En los *Ejercicios Espirituales*, Ignacio de Loyola señala su compromiso con la Iglesia y con su propia Orden frente a un problema que a la teología cristiana ha preocupado desde sus inicios: la relación entre la Gracia de Dios y la voluntad libre del ser humano. Pues bien, en los *Ejercicios Espirituales*, regla decimo séptima, se plasma la visión compleja de la Compañía: “No debemos hablar tan largo instando tanto en la Gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad”<sup>334</sup>. El espíritu de la Compañía de Jesús tenía como uno de sus motores reflexionar y contrarrestar la polémica surgida frente al protestantismo.

Por su parte, las disputas entre Órdenes, frente a la interpretación de la *Summa* del Aquinate y la postura de los dominicos, trajo consigo una profunda disputa entre la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús. Es importante señalar que el problema no fue menor y es común que se señale a Luis de Molina, S.I, y a Domingo Báñez, O.P como cabezas de la polémica sin embargo, basta leer al

---

334 Loyola Ignacio, *Ejercicios Espirituales*, Madrid, Imprenta de Burgos, 1833, p. 173.

propio Raúl de Scorraille para generarnos una idea general del problema:

Es error harto común en los historiadores y aún en los teólogos atribuir a Molina la doctrina sustentada por los Jesuitas, y a su célebre libro de la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* el primer origen de estas contiendas doctrinales: error que tiene alguna importancia. Porque en efecto, si así fuera tanto el libro como la doctrina, merecerían cierta desconfianza. [...] La verdad es que no fue la Compañía quien siguió a Molina, sino que Molina enunció y coordinó desarrollándola, una teología de la Gracia, que en sustancia era, desde su nacimiento, la teología de la Orden fundada por San Ignacio<sup>335</sup>.

Entre los primeros que enuncian una teología de la Gracia basada en la ciencia media se encuentran el jesuita Pedro da Fonseca (1565), maestro en Coímbra, quien dedicó un especial interés al problema de la ciencia de Dios y la Gracia en el *Libro VI* del *Commentariorum in metaphysicorum* de Aristóteles en donde formula el término “ciencia media”<sup>336</sup>. En 1537, Juan Diedo publica en Lovaina *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae* y *De gratia et libero arbitrio*, en donde siguiendo las conclusiones del Concilio tridentino y en contra de Pelagio, media entre la Gracia divina y el libre arbitrio del hombre. Por su parte, en 1581, el jesuita Luis de Molina en Portugal escribía acerca del mismo tema en su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*. El libro concebido bajo la forma de comentarios a las cuestiones 14, 19 y 23 de la *Summa Teológica* de Santo Tomás es la conclusión de una serie de comentarios que dictó en Évora desde noviembre de 1570 hasta julio de 1573<sup>337</sup>. Por su parte, Domingo de Báñez se dedicó a escribir la primera parte de la *Summa* y 46 *Cuestiones* de II-II así como las *Cuestiones* LIV y LXXVIII en 1584 y 1588 en Salamanca<sup>338</sup>. Como maestros del dominico es importante mencionar a Domingo de Soto, y su obra *De natura et gratia*, así

---

335 Raúl Scorraille, *op.cit.*, p. 338.

336 Vacant, Manganot, *et. al.*, *Dictionnaire Théologie catholique*, T. X, Libraire Letouzey, París, 1929, p. 2096.

337 Juan Antonio Hevia Echevarría, “Introducción”, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la Gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, tr. Juan Antonio Hevia, Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2007.

338 Bartolomé Parera, “La escuela tomista española” en *Historia de la teología española*, T.II, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1989, p. 18.



como a Melchor Cano quien dedica una cuestión sobre la gracia santificante en *De locis theologiae*, 1, XII, C. XIII.

Pues bien, en 1582, aunado al problema de la interpretación del Aquinate y problema institucional y académico entre Jesuitas y Dominicos, Domingo Báñez pidió al Consejo de la Inquisición la revisión de las doctrinas de Molina con el temor de que una tesis probable atestara las aulas<sup>339</sup>. El problema de la publicación de la obra de Molina se extendió como problema particular entre Dominicos y Jesuitas en las Universidades de Salamanca y Alcalá al que se aunó el problema de la interpretación de la *Summa* de Santo Tomás y el seguimiento del Concilio tridentino en contra del protestantismo. En 1582 el jesuita Prudencio de Montemayor defiende en la Universidad salmantina las tesis de Molina. Frente a ello, el dominico Domingo de Báñez redacta al Consejo de la Inquisición sus motivos para censurar la obra<sup>340</sup>.

El problema que tuvo Luis de Molina para publicar su obra fue conducido a través de innumerables contiendas a tal grado que el conflicto sobre la Gracia y el libre arbitrio traía en la raíz un problema hegemónico entre escuelas. Pues bien, pese a los conflictos, la obra de Molina salió a la luz en 1588. Pese a su publicación, en el mismo año, los Dominicos demandan la falta de seguimiento

---

339 Al respecto, Beltrán de Heredia menciona la relación entre las tesis molinistas y la clase de Fray Luis de León: “Las tesis fundamentales de Molina, aunque en forma atenuada, encontraron decidido apoyo entre algunos jesuitas salmantinos y fueron propuestas en sus aulas por fray Luis de León entre 1570 y 1572 como doctrina probable”. Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia. Textos y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de Teólogos españoles, Salamanca, 1968, p. 44.

340 Las tesis expuestas por Montemayor las resume Báñez del siguiente modo: “*Prima propositio: Deus non omnes actus bonos morales praevit in singulari, nec praedefinivit ut fierent hic et nunc, sed solum praevit Deus illos determinandos a libero arbitrio creaturae*”. Báñez en contra de esta primera proposición manifiesta “digo ser error contra nuestra fe católica porque saca de la eficacia de la providencia divina los actos buenos morales del libre albedrío y hace al hombre primer deliberante de su acto, pues no le pone ser efecto de la divina deliberación acerca de este acto singular [...] Mas mirando bien lo que dicen, es paliar su falsa doctrina porque en fin, no ponen en Dios providencia ni deliberación para que sea este acto singular. Y la razón que dan es porque de otra manera no entienden cómo el hombre es libre en las obras buenas si Dios tiene ya deliberados todos los actos de la voluntad del hombre”. Domingo de Báñez, “Carta al Consejo de la Inquisición, 1582” en Beltrán Heredia, *op.cit.*, p. 101.

hacia la *Summa* por parte de la obra de Molina. En respuesta, los Jesuitas, que gozaban de un apoyo por parte de la Silla Apostólica por encima del resto de las Órdenes, apelan la resolución del problema. En 1594, Clemente VIII trató la cuestión a la que se tildó con el nombre *disputa auxiliis* en donde el principal problema era la relación entre la causalidad eficiente, la Gracia de Dios y el libre arbitrio. “Il Concilio si era tuttavia limitato a ribadire le rette istanze dottrinali, demandando all’opera dei doctores il compito di elaborarle in una sintesi intelligibile; e per quanto gli asserti dogmatici fossero chiari a qualsiasi membro della Chiesa, non vi era tuttavia alcuna concordia circa il modo di intendere il concorso tra le due realtà”<sup>341</sup>.

Luis de Molina con su libro *Concordia* fomenta una discusión que se ajustaría entre qué se entiende por gracia *suficiente* y qué por gracia *eficaz*. Por una parte, con Lutero y con Calvino a la cabeza, se afirmaba que:

La Gracia de Dios es *suficiente* para la salvación. Dios arbitrariamente con su omnisciencia, omnipotencia y voluntad decide quiénes habrán de salvarse y quienes no (...) [Por otra parte, los jesuitas influidos por el molinismo afirmarían que] si bien la Gracia de Dios es suficiente para la salvación y Él se basta a sí mismo para salvar o condenar a alguien, esto sólo ocurre por la libertad humana<sup>342</sup>.

El problema de la Gracia y el libre arbitrio se concentrará en dilucidar los diferentes modos y grados de la ciencia de Dios y los modos en que su voluntad, omnisciencia y omnipotencia actúan. De la ciencias de Dios admitidas por Tomás de Aquino, la ciencia simple y la ciencia libre, Luis de Molina y su *Concordia* instaurarán una tercera ciencia a la que llamará *scientia media*. El problema no es menor, en última instancia, la discusión sobre la ciencia media tendrá una herencia tanto patristica, aquinate como agustina pero bajo un horizonte novedosamente barroco. En palabras de Fornire:

“Lungi dal configurare una vana «logomachia» fra domenicani e gesuiti, le dispute barocche sulla Grazia rappresentano la versione cinquecentesca

---

341 Paolo Fornasi, *op.cit*, p. 115.

342 Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, BUAP, México, 2000, p. 7.

di una controversia che, riemergendo periodicamente, accompagna la storia del pensiero cristiano sin dalle sue origini patristiche, e che anche dopo la sospensione d'autorità delle controversie, sarebbe riemersa con l'apparizione dell'Augustinus giansenista”<sup>343</sup>

Antes de involucrarnos plenamente en qué es cada una de las ciencias divinas y cómo se puso en marcha la problemática teológica, es importante mencionar la introducción de Suárez en la polémica. Pues bien, para 1594 Suárez escribe una carta al cardenal jesuita Francisco Toledo, quien a la par que aclara en qué consistía la polémica, pone en evidencia cómo el problema entre escuelas conllevaba reclamos por parte de los dominicos sobre la distancia por parte de los Iñigos a la tradición escolástica:

Dice Suárez:

Con esta ocasión, no dejaré de representar a V.S. Ilma. Cuánto por acá hemos sentido que nos hayan infamado con su Santidad de que nos apartamos de la doctrina de Santo Tomás y introducimos doctrinas nuevas, [...] las principales diferencias y contradicciones que en esta parte ha habido en España entre los Dominicos y los nuestros, no ha (sic) sido por opiniones y doctrinas de Santo Tomás, sino porque quieren ellos que las opiniones que sus maestros y cartapacios han seguido [...] las sigamos como regla cierta [...] en lo cual, ninguna cosa se ha enseñado en la Compañía que sea contra Sto. Tomás y, antes, todo muy conforme a su doctrina<sup>344</sup>.

La distancia ante la *Summa* de Santo Tomás fue un conflicto fuerte entre escuelas pues en última instancia se dejaba de lado la hegemonía de las mismas. Al respecto, de capital importancia resulta el análisis de Martín Grabmann en torno a la importancia del Doctor Angélico en las diferentes escuelas. Por una parte, 1) los teólogos dominicos estaban al frente de la escuela tomista pura quien tiene como principales teólogos a Domingo Báñez (†1604) y Bartolomé de Medina († 1581), “menos polemista éste que el primero y dignos discípulos ambos de D. de Soto y M. Cano, por medio de los cuales lo son también de la escuela de Francisco de Vitoria”<sup>345</sup> y de sus obras como *De fide, spe et caritate*,

---

343 Paolo Fornire, *op.cit.*, p. 114.

344 Raúl Scorraille, *op.cit.*, p. 365. Carta de Francisco Suárez al Cardenal Toledo, Granada.

345 Martín Grabmann, *Historia de la Teología católica, desde la patristica hasta nuestros días*, trad. David Gutiérrez, Espasa Calpe, Madrid, 1940.

*Comentarios* en torno a la *Metafísica* aristotélica, *Comentarios* a la *Prima* y a la *Secunda Secundae*. Por su parte, figuran Bartolomé de Medina († 1581) con su *Comentarios* a la *Prima* y a la *Secunda Secundae*, Juan de Santo Tomás († 1644) quien redacta *Cursus philosophicus* y *cursus theologicus* siguiendo la teología del Aquinate. Mientras que, siguiendo a Báñez sobre el asunto de la Gracia, se encuentran Diego Álvarez, *De auxiliis divinae gratiae*, Tomás de Lemos con su *Panoplia divinae gratiae* y Pedro de Ledesma con su *Tractatus de auxiliis divinae gratiae*. 2) La escuela franciscana quienes renovaron el sistema escotista y en el que figuran teólogos como Lucas Waddingo (†1657), quien publicó en 1639 una edición completa de las obras de Escoto y de capital importancia resultaría en España. 3) La escuela jesuita que “reunió ésta de modo admirable, los elementos de la Teología bíblica e histórica, con lo que supo enriquecer su propia especulación escolástica. (...) Se advierte también en esta escuela una actitud crítica frente a todas las aportaciones de los siglos anteriores, así como también cierta división interna entre los doctores de la misma (...) y que proviene, sin duda, de que no reina en ella una organización y disciplina tan rigurosa como en otras facciones”<sup>346</sup>. Francisco Suárez, Diego Ruíz de Montoya (†1632) con su obra *De Trinitate*, Cristobal Gil (†1608) con su *De essentia et nominibus Dei*, Luis de Molina (†1600), discípulo de Pedro da Fonseca son algunos de los teólogos fundamentales. Entre los defensores de Molina están: Pedro de Arrubal (†16’8), Fernando Bastida (†1604), Valentín Herice y Juan de Salas (†1612)<sup>347</sup>. Frenando Martinez Mascarenhas (†1628) con *De auxiliis divina gratiae*. Gabriel de Henao (†1704) *Scientia media historice*.

La verdadera causa y motivo de estos conflictos era de ordinario la desviación cada vez más acentuada de los de la Compañía de Santo Tomás, desviación que procuraban infundir en los extraños, para arrebatar a los nuestros la hegemonía de las escuelas. Ello causaba entonces en España más extrañeza porque, si exceptuamos a los escotistas [habría que plantearse también la época como pérdida de hegemonía en general y no sólo por causa de les jesuitas] que casi se identificaban con los franciscanos, la teología enseñada en nuestras academias (...) era casi exclusivamente

---

346 *Idem*, p. 211.

347 *Idem*, p. 214.

Frente al problema de la Gracia, entre alejarse de las herejías de Pelagio y la omisión del libre arbitrio, defendido por los luteranos y calvinistas, Suárez saca a la luz un memorial en 1594 en lengua vulgar, al español, a favor de su Compañía y en contra de las tesis de los dominicos, al parecer para mediar entre propuestas. Quien manifiesta, que entre las dos herejías, una que omite la Gracia y otra que erradica el libre arbitrio, la doctrina católica admitió la necesidad de la Gracia sin dejar de lado el libre arbitrio. En el memorial, Suárez entra definitivamente en la escena del conflicto, justo dos años antes de publicar sus *Disputaciones*. El memorial en la Universidad de Salamanca no es asunto menor pues se escribe en lengua vulgar, con el afán de evidenciar el problema fuera del ámbito de la academia. Los 21 panfletos que escribe Suárez con ayuda de Fray Diego Lili de Artiaga en el Colegio de San Esteban, llegan a manos de Domingo Báñez, quien al ver el peligro que representaba en la academia poner en duda la interpretación de los dominicos, redacta una réplica en la que manifiesta la ignorancia por parte de Suárez y de la Compañía hacia el tema de la Gracia y el libre arbitrio.

---

348 Beltrán de Heredia, Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia. Textos y documentos..., *op.cit*, p. 28.

## El problema de la ciencia media o *polémica de auxiliis*.

Luis de Molina inaugura su *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*<sup>349</sup> con un comentario al artículo 8 de la cuestión 14 de la *Suma Teológica*, que versa sobre la ciencia de Dios como causa de las cosas. Dos son las grandes premisas de las que parte el jesuita en su *Concordia*: 1) La ciencia de Dios es causa de las cosas<sup>350</sup>. 2) Nada procede de ella, y en consecuencia no es causa en acto, salvo determinada (erigida) por la voluntad divina<sup>351</sup>. Abordaremos el presente ensayo tan sólo desde una breve mirada a la problemática de la ciencia de Dios como causa de las cosas. Partiremos de estas dos primeras premisas que manan como premisas fundamentales del principio de causalidad eficiente. Posteriormente, expondremos las dos grandes problemáticas que se desprenden de la afirmación del Doctor Angélico, a saber: ¿cómo es que Dios conoce lo distinto de sí mismo?, y ¿cómo es que Dios conoce sus efectos, pre-existiendo éstos en Él?

Las preguntas fueron primordiales tanto para la historia de la teología como para la filosofía del

---

**349** El título original de la obra era *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae* artículos. El libro concebido bajo la forma de comentarios a las cuestiones 14, 19 y 23 de la *Summa Teológica* de Santo Tomás es la conclusión de una serie de comentarios que dictó en Évora desde noviembre de 1570 hasta julio de 1573. Sin embargo, ante la controversia que tuvo lugar en 1582 entre el jesuita Luis de Molina y Domingo de Báñez, la obra se publicó en su primera edición en Lyon en 1593. El P. Rabeneck compuso una edición crítica publicada en Ámberes en 1595, tomando en cuenta los *Commentaria in primam D. Thomae partem* de 1592. V. Juan Antonio Hevia Echevarría, “Introducción”, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, tr. Juan Antonio Hevia, Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2007.

Para la versión en español me basé en la edición de Hevia Echeverría mientras que para la versión en latín: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae* artículos, Olyssipone 1588; Antverpiae 1595. Sobre la versión en latín, respeté los caracteres latinos y latinicé los caracteres de la lengua griega. Modifiqué algunos signos tipográficos tales como *l* y *f* por “s”.

**350** *Scientia Dei est causa rerum*. *Concordia*, Disp. I, art. 1.

<sup>351</sup> *Nihil ab ea emanat, ac proinde non es causa actu, nisi determinata per voluntatem divinam, qua statuit Deus ac vult(?) ut aliquid fit*. (...). *Concordia*, Disp. I, art. 1. Tómese en cuenta que ésta es través de la cual Dios decide y quiere que algo sea.

siglo XVI, época en la que se insertaba el jesuita Luis de Molina. Un siglo donde el luteranismo apuesta en contra de las indulgencias, el poder del papado y la gracia divina para la salvación de los hombres, un siglo creador también de una nueva orden católica que busca militar a favor del religioso, ferviente del auxilio divino. ¿Pues qué era el ser humano sin el auxilio de la gracia y qué la libertad sino el despliegue de ese auxilio? De fondo, se presupone una ontología en donde se jugaba el principio de causalidad frente al de la libertad y el *libre arbitrio* por lo que expondremos brevemente la propuesta de Molina bajo el título de *ciencia medida*. La *scientia media* o *scientia conditionata* pasó un lento proceso de aceptación por parte de las Órdenes Religiosas, generando una disputa conocida como *polémica de auxiliis*. Para la presente investigación, se resumirá la disputa, mostraré y evidenciaré cada uno de los argumentos a favor y en contra.

De vital importancia resulta cuando el principio de causalidad rebasó los límites de la teológica y se fijó en los de la filosofía de la naturaleza y de la ontología, poniendo en juego la eficacia de las segundas causas respecto a la actividad de la primera. De las premisas del Doctor Angélico, el jesuita Francisco Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* aboga por reestructurar no sólo el principio de causalidad sino incluso la noción misma de *principio*. Suárez apuesta por la eficacia y libertad de las segundas causas y de lo *ens ab alio*, frente a lo *ens a se*. Para comprender la postura de Suárez hallé necesaria la exposición de la *polémica de auxiliis*, útil para analizar por qué el Doctor Eximius reestructurar una ontología y una teología heterogéneas de suyo.

Antes de adentrarnos completamente en las premisas 1) y 2) debemos partir del propio Tomás de Aquino quien, desde el primer artículo de la cuestión 14, aclara qué deba entenderse por ciencia y cómo es que la ciencia de Dios es causa de las cosas. Pues bien, en Dios la ciencia no es cualidad o hábito sino *sustancia y acto puro*<sup>352</sup>. Esto es, ciencia por la que Dios se comprende a sí mismo como

---

352 *Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 14 a. 1 co. Para la versión en latín y en español: Tomás de Aquino Santo, Suma Teológica, ed. Bilingüe, trad. Martorell Capó, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos,*

grado sumo de la sabiduría, *scientia* que en tanto que es sustancia es conocimiento único y simple<sup>353</sup>. La ciencia de Dios es conocimiento de su propia esencia pues éste no se conoce a sí mismo como algo diferente de suyo. Él mismo es sustancia y como tal, se conoce y se abarca a sí mismo de manera infinita<sup>354</sup>. Se *comprehende* puesto que no desconoce nada de lo que es Él y puesto que Él mismo es su sabiduría, lo mismo es su *sapientia* que su sustancia<sup>355</sup>.

El problema fundamental de la proposición aristotélica del Aquinate no surge de los atributos únicos y simples de Dios, concebidos éstos desde su *actualidad*. Las premisas aristotélicas del Libro XII de la *Metafísica* parten de la actualidad del acto intelectual de Dios como acto de pensarse a sí mismo, en tanto que “su pensamiento es pensamiento de pensamiento”<sup>356</sup>. Para Aquino como para Molina, el problema se centrará en el acto bondadoso de Dios de pensar lo distinto a Él y más aún, de crear algo distinto a Él mismo. El problema del orden ontológico que inaugura tanto Platón como Aristóteles pasará a manos de los teólogos cristianos quienes darán múltiples respuestas, tratando de salvaguardar el dogma de la creación divina y el fundamento del amor de Dios hacia sus creaturas. Sin embargo, la empresa es ardua y difícil pues, ¿cómo Dios, acto puro, que se comprende y piensa a sí mismo, puede pensar y conocer lo distinto de sí sin dejar de ser perfecto? Más aún, ¿cómo es que la

---

1990.

353 (...) *quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite. Idem, I<sup>a</sup> q. 14 a. 1 ad 2.* “El hombre tiene diversos conocimientos según la diversidad de lo conocido. Pues, por conocer los principios se dice que tiene *inteligencia*. Por conocer las conclusiones, *ciencia*. Por conocer la causa sublime, *sabiduría*. Por conocer la vida práctica, *consejo* o *prudencia*. Pero Dios de todo esto tiene un conocimiento único y simple”. *Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones, nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit. Idem, I<sup>a</sup> q. 14 a. 1 ad 2.*

354 *Omne quod intelligit se, comprehendit se.* “Todo lo que se conoce a sí mismo, se *comprehende*”. San Agustín, *Epist.* 147 c.9: ML 33,606.

355 “En Dios lo mismo es ser que ser sabio. Y ser sabio es lo mismo que entender. Luego en Dios lo mismo es ser que entender. Pero, como quedó demostrado (q.3 a.4), el ser de Dios es su sustancia. Luego el entender de Dios es su sustancia”. *Deo hoc est esse, quod sapientem esse. Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut supra ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia. Idem, I<sup>a</sup> q. 14 a. 4 s. c.*

356 *Kai éstin hé nóêsis nóêsois nóêsis.* Aristoteles, XII *Metaphys*, 1074b33.



primera causa, pensamiento de sí, puede ser causa creadora de algo distinto de sí? La dificultad cardinal de la doctrina tomista consiste en explicar no sólo el principio de causalidad, como principio constitutivo del orden del mundo o del movimiento<sup>357</sup>, sino fundamentar bajo este principio tanto la noción de creación como la de la existencia. En el artículo 5 y 6 de la cuestión 14, el Doctor Angélico resuelve el problema del conocimiento de Dios sobre lo distinto a Él por medio de la premisa de que todo conocimiento para ser perfecto debe conocer sus capacidades, es decir, los efectos de su acto puro<sup>358</sup>. Por lo pronto tomemos en cuenta que para Molina, el que Dios conozca sus efectos será el tema crucial que desencadenará la famosa *polémica de auxiliis*<sup>359</sup> pues, si Dios conoce sus efectos, ¿tiene cabida la contingencia?

Respecto al conocimiento de Dios sobre lo distinto a su propia esencia, tómesese en cuenta la

---

357 Guillermo de Ockham se percata de la transformación de pensar el principio de causa eficiente: de causa de movimiento a causa de existencia. “Será preciso indagar las causas extrínsecas y, en primer lugar, la causa eficiente, a la cual el Filósofo llama principio de movimiento, porque precisamente es ella la que mueve; pudiéndose llamar, por tanto “eficiente a todo motor”. Ahora bien es preciso advertir que la causa eficiente se toma según una triple intelección, estricta, amplia y muy amplia. Se habla estrictamente de la causa eficiente cuando algo comienza a existir, no habiendo existido previamente”. Guillermo de Ockham, *Pequeña Suma de Filosofía Natural*, trad. Olga Larre, EUNSA, España, 2002, p. 129. Sobre la cita de Aristóteles V. *Physica*, 194b 29-32.

358 *Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat.* “Es necesario que Dios conozca lo distinto a Él. Es evidente que Él se conoce a sí mismo perfectamente: en caso contrario, su ser no sería perfecto, ya que su ser es su entender. Si algo se conoce perfectamente, es necesario que conozca también perfectamente su capacidad. Pero la capacidad de algo no se puede conocer perfectamente a no ser que se conozca aquello a lo que llega tal capacidad. Por lo tanto, como quiera que la capacidad divina se extiende a otras cosas, pues es la primera causa efectiva de todo, como quedó demostrado (q.2 a.3), es necesario que Dios conozca lo distinto a El”. *Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 14 a. 5 co.*

359 *Polémica de auxiliis* 1582-1607. En 1582 Báñez denunció las cátedras de Molina y en especial los comentarios constituidos en la *Concordia*. La denuncia se efectuó ante el Consejo de la Inquisición al P. Prudencio Montemayor y a fray Luis de León. En ese mismo año el Santo oficio prohibió seguir defendiendo la doctrina pero en 1588 Molina decide publicar su *Concordia*, llevando la disputa hasta el papa Clemente VIII quien 1594 encabezó la dirección de la polémica. No es sino hasta 1598 que dominicos y jesuitas defienden directamente sus tesis frente al papa Clemente VIII sin embargo, la disputa quedó irresuelta hasta la muerte del papa por lo que Paulo V mandó reanudar las disputas en 1607 admitiendo como veraz tanto la doctrina de los dominicos como la de los jesuitas.

aseveración del Aquinate quien propone que el conocimiento de Dios, por ser sustancia, no lo es de las cosas como son en sí mismas en tanto *ens ab alio*. El conocimiento de Dios sobre lo distinto a Él lo es desde su esencia, “en tanto que su esencia contiene la imagen de lo que no es él”<sup>360</sup>. Y puesto que la ciencia de Dios es acto puro, causa primera, “todos los efectos preexisten como en su causa primera”<sup>361</sup>. De ahí la aseveración del Angélico sobre el conocimiento de Dios como ciencia que conoce sus capacidades y efectos. Que *pre-existan* en Dios no significa sino que los efectos están delante y contenidos a su vez en la perfección de Dios, pues éste todo lo sabe y todo lo comprende. Dios no sólo conoce lo que sean las cosas, como distintas de la esencia divina, sino que éstas *preexisten* en Dios mismo.

Pues bien, se podría argumentar, como el mismo Angélico lo hace en sus objeciones, que no es posible que en Dios preexista lo distinto a él mismo pues el mal sería fundamento de la propia esencia divina. Más aún, si todo preexiste en Dios y éste no es sino sustancia, ¿cómo explicar que de la primera causa surja la accidentalidad, el cambio, la trasmutación y en fin la generación? Aquino y el mismo Molina fueron prudentes en no mezclar el tema de la creación con el de la generación y el cambio. El mismo Francisco Suárez se percata del error de concebir la noción de *principio* y de *causa* confundiendo los términos que el propio Aristóteles distinguió en el *Libro V* de la *Metafísica*, quien

---

360 *Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* “Por lo tanto, hay que decir que Dios se ve en sí mismo porque se ve por su esencia. Las cosas distintas a Él las ve no en sí mismas, sino en sí mismo, en cuanto que su esencia contiene la imagen de lo que no es Él”. *Idem, I<sup>a</sup> q. 14 a. 5 co.* Nótese la noción de conocimiento especulativo. Si el Doctor Angélico aceptara que Dios conoce lo distinto a Él como en sí mismas, se aceptaría que Dios conoce *lo que no es* en tanto *que no es*. Dios no sólo conocería sino que sería ser y no ser. Sin embargo, Dios -en tanto que se conoce a sí mismo, por *sapientia* en grado sumo y por ser principio de ser- conoce la naturaleza de todo según su esencia.

361 *Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere. Idem, I<sup>a</sup> q. 14 a. 5 co. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias*” Todo preexiste en Dios, no sólo en lo que tienen de común las cosas, sino también aquello en lo que se distinguen realmente. Así, como quiera que Dios contiene todas las perfecciones, se compara la esencia de Dios a todas las esencias de las cosas. *Idem, I<sup>a</sup> q. 14 a. 6 co.*

propone por *principio*, “lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce o se conoce”<sup>362</sup>. Que algo sea causa puede entenderse desde la noción *id unde aliquid est* conforme a la extensión o según una anterioridad temporal. Sin embargo, no basta explicar que el principio sea *anterior a algo*, como lo es el punto a la línea o bien el pasado al presente para declarar que la ciencia de Dios es causa de sus efectos. De dicha aseveración, la causa no puede sino sólo ser *aquello a lo que algo sigue*: el punto siempre antecederá a la línea y el pasado al presente. *Id unde aliquid est* conlleva en su *donde* no a lo que algo tiende, como si explicáramos con este *donde*, un orden lineal del espacio o del tiempo. El *donde* del principio debe entenderse como aquello *de donde* algo *se sigue* esto es, desde donde le va su ser o bien, desde donde algo procede (*procedere*) en tanto que algo se presenta o sale a la vista por su *conexión o consecución*. De ahí que la aseveración de la *prae-existencia* de los efectos de la primer causa no sea sino existencia que se muestra o se exhibe como efecto de la primera causa. Francisco Suárez dedicó gran parte de sus *Disputaciones Metafísicas* a explicar la noción de *principio* y de *causa* bajo este especial tipo de interpretación en contra del inicio de un cierto mecanicismo que explica la noción de causa como consecución de lugar y de tiempo. El mismo Luis de Molina, como veremos más adelante, se apropia del discurso de la pura necesidad de la causalidad, entendida como causa temporal, para contrarrestar ese mismo argumento. Pues bien, que la existencia sea preexistencia en Dios conlleva a cuestionarnos sobre el fundamento de la temporalidad misma y de la existencia de *lo que es*.

Con la finalidad de erradicar la multiplicidad de causas que tiendan al infinito, el Doctor Angélico afronta la primacía de la primera causa como causa eterna infinita de suyo. Pues bien, si la primera causa es acto puro inmutable, entonces ésta debe ser interminable<sup>363</sup>. El argumento es descrito en la

---

362 Aristóteles, *Metaphy, V, 1013a 15-20. Adit vero ad maiorem explicationem principium esse id unde aliquid est* (de donde algo es algo), *aut fit* (o se hace) *aut cognoscitur* (o se conoce). Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas, XII, I, 12.*

363 “Además, se dice que son cronometrables aquellas cosas que en el tiempo tienen principio y fin, como consta en el IV *Physic.* Esto es así porque en todo lo que se mueve hay algún principio y algún final; mientras que en lo completamente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin. Así, pues, entendemos la eternidad partiendo de dos aspectos. *El primero*, referido a lo

cuestión 10 de la *Suma Teológica*, en donde se justifica que la eternidad de Dios es *totalidad simultanea de la vida interminable*. Ahora bien, si se sostiene que la primera causa es eterna y ésta a su vez, en tanto que es *sapientia*, es causa de las cosas, causa de los efectos, ¿cómo concebir la temporalidad en el ser humano?

El error de Orígenes, según el mismo Molina, sería el de explicitar una temporalidad preexistente ajena ésta a la ciencia de Dios. Orígenes sostendría que todo lo que existe *es* desde la eternidad así, la causa de *lo que es* no habría que buscarla en Dios sino en la eternidad misma de la existencia y Dios sólo conocería pasivamente. “No sucederá algo porque Dios conozca el futuro: sino porque el futuro existe antes de que sea presente, ya es conocido por Dios<sup>364</sup>”. El problema de la ciencia de Dios como causa eterna se repliega en la época de Molina hacia el problema específico de la temporalidad, entendida como contingencia –en contra ésta de la necesidad de la primera causa de la presciencia divina. ¿Cómo es que la primera causa, siendo eterna, inmutable y necesaria, sea causa de efectos contingentes? Sin involucrarnos plenamente en el tema de la temporalidad de donde surgen un sinfín de problemáticas<sup>365</sup>, veremos este tema aunado al de la presciencia divina. Pues bien, no es que las cosas

---

que se da en la eternidad y que es interminable, esto es, carente de principio y de fin (a lo cual se refiere el *término*). *El segundo*, referido a la misma eternidad como carente de sucesión, esto es, siendo toda ella simultaneidad.” *Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens. Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 10 a. 1 co.*

364 *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. Idem, I<sup>a</sup> q. 14 a. 8 arg. 1. Nam et si communi intellect de praescientia sentiamus, non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum (...)* Orígenes, 14, P. 11126, 605 B Migne..

365 Shanley Brian indica que la visión del Aquinate sobre la eternidad -entendida como presente simultaneo-, estaría de la mano de Boecio en *De Consolatione Philosophiae*, en donde se concibe a Dios como un observador situado en lo alto de una montaña que ve desde su eternidad todo lo existente desde el acto del presente. Sin embargo, rescatando a Duns Escoto, expone que si Dios conociera la temporalidad desde su presente, entonces el futuro no sería sino puro presente; lo cual lleva a argumentar que no hay una temporalidad en devenir sino que todo es presente. Para Shanley el tiempo en Escoto es puro presente pues existe actualmente. Por lo que Sahnley propone concebir la eternidad en el Aquinate no como un observador que observa desde el presente sino anteponiendo el tema de la eternidad al de la creación, en el que no sólo el conocimiento especulativo sea de manifiesto sino también el del conocimiento sobre la acción (aunada ésta a la de la voluntad de Dios). Véase Abelardo Bazó, *The Knowledge of God of the contingens futures as thought by Tomas de Aquino. State of*

existan y Dios permanezca como un espectador que mira desde lo alto de una montaña, como se le criticó a Boecio el postular la ciencia de Dios como conocimiento que distingue con un sólo parpadeo de su inteligencia presente, pasado y futuro<sup>366</sup>. Para Tomás como para Molina las premisas deben partir de la aseveración de San Agustín en *De Trinitate*: “todas las creaturas, espirituales y materiales, no porque existan las conoce Dios, sino que existen porque las conoce.”<sup>367</sup>. Esto es, porque Dios las *ha conocido*, todo lo que existe, de hecho existe<sup>368</sup>. Sin embargo, esta acción y operación como impacto en la existencia no debe buscarse sino en la voluntad divina. “La forma inteligible no es principio de acción en cuanto que está en el que conoce, a no ser que se le añada una tendencia al *efecto*, cosa que sucede por la voluntad”<sup>369</sup>.

Que la primera causa *efectúe*, esto es, que sea principio de operación no es, sino por la voluntad que tiende hacia lo producido. La premisa de Luis de Molina en la *Concordia* se planteará como: “Puesto que Dios no mandó a ningún otro que lo ejecutara (el mundo) su hablar y su orden no

---

*controversy*, en Rev. Logoi, N° 8, UCAB, Caracas 2005, pp. 11-47.

366 “Muy diferente el Creador del universo infinito, su mirada se extiende desde lo más alto de los cielos hasta los seres más pequeños, sin que pueda detenerle la tierra con su mole, sin que le resista la noche con sus oscuras nubes”. Boecio, *La Consolación de la Filosofía, Libro V*.

367 “El las conoce, no porque existen las conoce. No ignoró las cosas que había de crear, y porque las conoció las creó, no porque las creó las conoció Y no conoció las cosas creadas de modo diferente a como las conoció antes de su creación Nada añaden las criaturas a su sabiduría; al contrario, de ella reciben su existencia en la medida y momento oportunos; mas la sabiduría permanece como era. Así está escrito en el Eclesiástico: *Antes de ser creadas, todas las cosas ya eran para El conocidas; y lo mismo después de acabadas. Las conoció lo mismo, no de otra manera, antes de ser creadas y después de estar acabadas*”. *Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam ereanda: non enim eius sapientiae aliquid aeeessit ex eis; sed illas existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat. Ita et scriptum est in libro Eeclesiastico: Antequam crearentur, omnia nota sunt illi; sic et postquam consummata sunt. Sic, inquit, non aliter, et antequam crearentur, et postquam consummata sunt, sic ei nota sun.* San Agustín, *De Trinitate*, L. XV, Cap. 13, 22.

368 “La ciencia de Dios es a las cosas creadas lo que la ciencia del artista a su obra”. *Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum. Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 14 a. 8 co. .*

369 *Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Idem, I<sup>a</sup> q. 14 a. 8 co.*

significan otra cosa que la *determinación* y el decreto con conocimiento previo (*preciencia*) de lo que todo surgió de manera inmediata”<sup>370</sup>. Por medio de su voluntad, que no es sino un querer necesario<sup>371</sup>, todo lo que preexiste en Dios es sabido por éste y efectuado de manera necesaria –pero, no de modo absoluto pues Dios quiere necesariamente pero indiferentemente. Sobre el conocimiento de Dios como causa de lo que existe se extienden dos principios que el mismo Doctor Angélico postula y que Molina reestructura:

1. Por ciencia de visión o ciencia natural, Dios conoce no sólo lo que está en acto sino también aquello que fue o será. Todo lo que conoce el primer principio no estando en acto, lo conoce desde su eternidad, entendida la eternidad como simultaneidad presente ante Él. Esta ciencia es ciencia de lo inexistente, ciencia pues de lo posible<sup>372</sup>. En palabras de Molina quien reestructura las premias del Aquinate:

Por medio de esta ciencia Dios conoce todas las cosas que la potencia divina, -ya sea con intermediación, ya por las causas segundas-, puede hacer tanto en relación a las naturalezas necesarias individuales como en relación a las naturalezas contingentes

---

370 *Et cum non alicui alteri mandaverit, qui id exequeretur, plane dictum atque imperium illud non aliud significant, quam decretum et determinationem divinae voluntatis praevia cognitione, unde continuo prodierunt. Concordia, Disp. I, art. 2.*

371 1) Siguiendo al intelecto: *in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur.* Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 19 a. 1 co. “Así, pues, con respecto a la voluntad divina hay que tener presente que en Dios es absolutamente necesario querer algo de lo que quiere; sin embargo, no lo es querer todo lo que quiere. Pues la voluntad divina tiene una relación necesaria con su bondad, que es su objeto propio”. *Circa divina igitur voluta hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Idem, I<sup>a</sup> q. 19 a. 3 co.*

372 “Puede decirse que también conoce lo inexistente. Pero en todo lo que no está en acto, hay que tener presente una cierta diversidad. Pues algunas cosas que no están ahora en acto, sin embargo, o fueron, o serán. Todas estas cosas las conoce Dios con ciencia de visión. Porque, como el conocer de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, que incluye sin sucesión todo el tiempo, la mirada de Dios está fija en todo tiempo y en todo lo que existe en cualquier tiempo como estando presente ante El”. *Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Idem, I<sup>a</sup> q. 14 a. 9 co.*

pero no porque vayan a producirse o no de manera determinada sino porque podrían darse o no indiferentemente<sup>373</sup>.

2. Por ciencia libre o de simple inteligencia se concibe la ciencia de lo que está en acto, omitiendo todo tipo de cosas que no fueron ni serán. Es pues ciencia de las existencias<sup>374</sup>. En palabras de Molina, la ciencia libre es:

Según la cual, sin hipótesis ni condición alguna, Dios conoce de manera absoluta y determinada a partir de todas las uniones contingentes y con posterioridad al acto libre de su voluntad, qué cosas van a acontecer realmente y cuales no<sup>375</sup>.

En Dios está doble ciencia se da de manera simultánea aun cuando por medio de premisas explicativas suceda una anterior al acto de la voluntad y otra posterior al acto de esa misma voluntad. El problema de la exposición se manifiesta una vez que se admite que todo acto efectivo está previamente determinado por Dios. Toda causalidad no sería sino un acto que anteriormente fue pre-conocido y pre-existente en Dios. Si por su omnisciencia y presciencia, Dios conoce no sólo lo que puede acontecer sino que de hecho conoce lo que está aconteciendo, pues su acto de voluntad así lo determina, todo acto presente de hecho *es*. Dios mismo ha determinado y efectuado, como *causa eficaz*, ese presente. El problema está en que el futuro está incluso ya pre-efectado pero ¿cómo puede ser futuro aquello que es visto desde un presente simultáneo?, ¿cómo concebir la temporalidad en el ser humano si ésta es

---

373 *Unam mere naturalem, quae proinde nlla rationem potuit esse aliter in Deo, per quam omnia ea cognovit ad quae divina potential sive immediate sive interventu causarum secundarum sese extendit, tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias tum etiam quoad contingentes, non quidem quod futurae essent, vel non essent determinate, sed quod indifferenter esse. Concordia, Disp. LII, q. XIV, art. 13.*

374 “Hay otras cosas que están en la potencia de Dios o de la criatura y que, sin embargo, no son, ni serán, ni fueron. De estas cosas no se dice que Dios tenga ciencia de visión, sino de simple inteligencia *i*. Y se dice así porque lo que es visto por nosotros, tiene un existir distinto fuera del que lo ve”. *Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem. Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 14 a. 9 co.*

375 *Aliam mere liberam, quae Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesis et conditione aliqua cognovits absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus, quae nam re ipsa essent futurae, quae non item. Concordia, Disp. LII, q. XIV, art. 13.*

presente pre-conocido por la causa eficaz? ¿Tiene cabida el libre arbitrio en medio de una temporalidad que es dada por Dios, un tiempo futuro que es presente simultaneo para la primera causa?

La interpretación de Alfred J. Freddoso<sup>376</sup> sobre el problema de la ciencia de Dios como causa de las cosas debe buscarse en el problema de la *infalibilidad*<sup>377</sup> del acto de la voluntad divina *versus* el libre arbitrio de un ser humano que no es sino *paciente* en medio de una temporalidad ya preconocida. Pues bien, si todo es preconocido por Dios y efectuado bajo la omnisciencia divina de la primera causa, las causas segundas y sus efectos no serían sino concausas necesarias e infalibles del acto del conocimiento divino. Más aún, si partimos de una primera causa necesaria ¿cómo salvaguardar la libertad humana y con ella el auxilio divino? Desde San Agustín hasta Santo Tomás, Escoto, Molina, Báñez, Suárez, entre otros abogarán por una primera causa buena y necesaria que no erradique el libre arbitrio ni la gracia de Dios pues, el problema es también problema del *mal*. Antes de inmiscuirnos en qué entender por gracia y qué por libre arbitrio, qué por libertad y cómo es que Molina propone resolver la problemática de la primera causa, analicemos el argumento de la *concausalidad necesaria*. Bajo este argumento es que se inserta el propio Molina.

Antonio Queralt, sobre la interpretación de la concausalidad o segundas causas de la causa eficiente que es Dios, expone la necesidad de analizar la *Concordia* de Molina tomando en cuenta una diferencia entre la causalidad del mundo físico y la causalidad del plano metafísico. “Estos dos géneros de concurso divino difieren en gran medida entre sí y no afectan a nuestro arbitrio de la misma manera”

<sup>378</sup>. Bajo el plano metafísico es que debe ser puesto en tela de juicio el *concurso universal o general*

---

376 Véase Alfred J. Freddoso, *On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia) by Luis De Molina*, *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 2 (Apr., 1992), pp. 387-391.

377 V. Thomas P. Flint, *Middle Knowledge and the Doctrine of Infallibility*, *Philosophical Perspectives*, Vol. 5, *Philosophy of Religion* (1991), pp. 373-393. El problema de la infalibilidad surge ante el dogma de la infalibilidad del papa versus la lucha del luteranismo en contra del poder excesivo del papado.

378 Antonio Queralt, *Libertad humana en Luis de Molina*, Facultad de Teología de Granada, Granada, 1977, p. 223.



(*maxime universalis*) “con el que Dios concurre con todas las causas segundas”<sup>379</sup>. Lo que hay que distinguir según el propio Molina es que una es la pregunta por la creación como acto eficaz de la existencia, otra la de la causalidad como acto necesario del mundo físico y una más, la causalidad entendida como *concurso general*. Sobre esta última es donde se gesta la problemática del auxilio divino.

El jesuita Molina inaugura su *Disputa XXV* de la *Concordia* distinguiendo el primer género de concurso, como concurso general de Dios respecto a las causas segundas y por otra parte, el concurso general en las acciones y efectos naturales del libre arbitrio. En su exposición comienza por argumentar en contra de Gabriel Biel, que como comentarista y discípulo de Guillermo de Ockham, niega las causas segundas como causas de suyo eficientes, citando a Biel: “las causas segundas no obran en absoluto sino sólo cuando Dios produce en ellas su eficacia y todos sus efectos, del mismo modo que el fuego no calienta ni el sol ilumina sin que Dios produzca en ellos su eficacia”<sup>380</sup>. Las causas segundas serían comprendida sólo como causas “sin las cuales no”, “en la medida en que Dios habría decidido producir sus efectos en presencia de ellas”<sup>381</sup>.

Por una parte, Molina apela en contra de Biel, quien insiste en que sólo la fe puede conocer este principio de causalidad. Para Molina, dicho principio puede ser expuesto por la propia luz de la razón natural y llama insensato a Biel por no admitir la evidencia de la experiencia sobre la eficacia de las causas segundas. Por otra parte y según Molina, si la propuesta de Biel se traspasara al ámbito del libre

---

379 Loc. Cit.

380 *Causas secundas nihil omnino operari sed Deus in illis, atque ad earum praesentiam se solo producere omnes effectus, ut ignem non calefacere et solem non illuminare, sed Deum in illis atque ad illorum praesentiam effectus illos producere.* Concordia, Disp. XXV, q. XIV, art. 13. “Ockham nunca quiso admitir que los cuerpos físicos tuviesen casualidad eficiente por sí mismos porque la existencia de un orden autónomo de cosas u orden de la Naturaleza habría puesto en definitiva límites habituales al poder omnímodo de Dios. De ahí la concepción ockhamista de un mundo donde la combustión, viene después del fuego, no necesariamente debido al fuego sino porque Dios ha decretado de una vez para siempre que producirá calor en los trozos de madera o de papel”. Etienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. Carlos Baliñas, Rialp, Madrid, 2004, p. 80.

381 Antonio Queralt, *Idem*, p. 224.

arbitrio y al de voluntad divina, entonces no habría sino pura necesidad efectuada por la primera causa. El ser humano como causa segunda de la causa eficaz sería no más que mero receptor de la pura necesidad. Sea pues que si la primera causa sólo ejerce en absoluto efectos *determinados* sin que operen segundas causas que ejerzan a su vez efectos propios; la premisa omite la eficiencia de las segundas causas. Toda causa no vendría sino actualizarse por la necesidad que la primera causa ejerció. Las causas segundas no tendrían efecto alguno sino porque la primera causa, en tanto principio o fundamento de la eficiencia, efectúo ya ese acto. No habría sino pura necesidad en la naturaleza. En opinión de Queralt, esta concepción rechazaría la participación de la creatura en toda acción. Sin embargo, toda experiencia, apela Molina, nos dicta que “cualquiera de nosotros experimenta en sí mismo que en su potestad está querer y no querer”<sup>382</sup>.

Molina, en contra de la pura necesidad pre-conocida y pre-efectuada apela a *Mateo IV, 28* quien postula: “la tierra da el fruto por sí misma”. Más allá de la interpretación molinista sobre las Santas Escrituras, el jesuita reinterpreta a Aristóteles en *Libro II de De Caelo* en donde se aclara que cada cosa existe en función de su propia operación. Esto es, “cada una de las cosas que realiza una operación, existe en función de dicha operación”<sup>383</sup>. Molina traspasa el argumento aristotélico sobre el movimiento natural de los cuerpos al de la causalidad eficiente de la voluntad divina, como causa de existencia. Llama la atención que por medio de una analogía de las causas físicas, Molina inserta su propuesta del concurso general de Dios, como causa eficaz parcial que depende de la cooperación humana<sup>384</sup>. Para entender el planteamiento de Molina es adecuado partir de dos supuestos:

---

382 *Idem*, p. 224.

383 Aristóteles, *De Caelo*, 286a 5.

384 Antonio Queralt, *Loc. Cit.* Sin embargo, si admitimos que las causas segundas obran y producen sus efectos parcialmente por medio de la cooperación divina, absolutamente sin necesidad de la operación divina, entonces admitiríamos que Dios sólo obra mediatamente bajo el influjo de las segundas causas. Si este fuera el caso, las causas segundas actuaría por sí mismas, siendo causas únicas de sí. Por una parte habría una infinidad de causas que nos lleva al absurdo de no encontrar una primera causa incausada. Por una parte, el orden de la naturaleza no sería efectuado a partir de una primera causa que impartiera esa necesidad de orden. Si esto es así, entonces se eliminaría la noción de la gracia

- 1) Dios es causa libre
- 2) La determinación eterna de la voluntad divina debe acomodarse a la producción de las distintas cosas. “Este concurso será tal que emanará si estas causas influyen simultáneamente pero no lo hará si dejan de influir”<sup>385</sup>.

Esta determinación de la voluntad divina o la propia voluntad divina determinada libremente de este modo, será causa y principio de las cosas del que procederá de manera inmediata el influjo o la acción divina. En efecto, sin que Dios padezca mutación alguna, ni sombra de cambio, cuando llega el momento en que, según ha establecido desde la eternidad por la libre determinación de su voluntad, decide crear las cosas y hacer o ayudar a una cosa u otra en uno u en otro lugar de una manera o de otra, del propio acto de la voluntad divina determinado sin necesidad de otro mandato u otra fuerza ejecutora. (...) Del mismo modo que Dios no sólo posee potencia infinita sino omnipotencia absoluta, no obra sin ponerse límites, (...) siendo este influjo múltiple y variado, aunque siempre finito y en un momento mayor y en otro menor, conforme lo exija la naturaleza de cada una de las cosas que se van a producir, porque la existencia del Ángel requiere una cosa, la del cielo, el sol y los distintos astros, otra<sup>386</sup>.

Según el jesuita, todo lo que tiende a la primera causa no es porque de suyo no tenga a su vez principio de causación. Todo lo *ens ab alio* es a su vez *ens a se* de su propia causa, en tanto causa natural de suyo. Las cosas no son pues pura potencia receptiva sino que también efectúan. Pero éstas actúan bajo el amparo del auxilio divino, en tanto que tiendan hacia dicho auxilio. “Dios deja lugar e influjo para que realicen sus propias operaciones y efectos, lo que redundará en dignidad de las creaturas”<sup>387</sup>.

El argumento parte del supuesto de que en Dios no sólo hay ciencia libre y ciencia de visión sino una tercera ciencia que supone de inicio la libertad y contingencia del hombre. Para Molina, esta ciencia no sería sino “ciencia a través de la cual Dios ve en su esencia, en virtud de la comprensión altísima e inescrutable de todo libre arbitrio qué haría este en razón de su libertad innata si fuese puesto

---

y la bondad de Dios en tanto que Dios busca la salvación para los hombres, busca y quiere por su voluntad no más sino el bien.

385 *Idem*, p. 235.

386 *Concordia, Disp XXVI, art. 14-15.*

387 *Idem, art. 15.*

en este o en aquel o incluso en cualquiera de los infinitos ordenes de cosas, a pesar de que en realidad también podría, si así lo quisiera hacer lo opuesto”<sup>388</sup>. La *scientia media* se ocupa de un mundo que constantemente está realizándose, una ciencia que se ubica entre lo que sucede, sucederá y sucedería bajo múltiples posibilidades:

[Dios] no sólo conoce por su *praescientia* lo que cada creatura actualmente existente hará dada la circunstancia en que actualmente se encuentra, sino que por su *scientia conditionata*, Dios también conoce infaliblemente lo que cada creatura actual o posible haría libremente en el orden infinito de circunstancias en que ellas puedan ser puestas<sup>389</sup>.

Molina admite como premisa principal que el libre arbitrio y el acto de su libertad (*libet*)<sup>390</sup> de hecho es connatural al hombre. La forma de salvaguardarlo es anteponiendo una ciencia media entre la ciencia de visión y la ciencia libre por la cual Dios preconoce no sólo los futuros sino incluso los futuros condicionados que actúan bajo la premisa de una libertad (*libet*) que está construyéndose. Por esta ciencia Dios no fuerza al hombre a actuar, no hay infalibilidad en tanto se entienda ésta como acto necesariamente absoluto sino como acto necesario pero *indiferente*.

“Es el hombre el que determina el influjo divino que siempre es necesario para que una potencia

---

388 *Tertiam denique mediam scientiam quae ex altissima et inescrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quod sua innata libertate, si in hoc, vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset cum tamen posset si vellet facere re ipsa oppositum*. *Idem, Disp. LII, q. XIV, art. 13.*

389 Marín de Alcázar, Diego: *Tractatus de divina scientia, tractatus de divina futurorum contingentium scientia conditionata*. México, Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo. Ms. 408, Biblioteca Nacional de México. La obra es citada por Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, BUAP, México, 2000. El autor evidencia que las tesis de Luis de Molina llegan a la Nueva España en donde los jesuitas encabezarán las discusiones en torno al libre arbitrio.

390 “Ante todo, debemos establecer qué se entiende bajo el nombre de libre arbitrio. La libertad puede considerarse de dos maneras. Primera: partiendo de la palabra “libre” como opuesta a “siervo”. (...) No vamos a hablar de la libertad en este lugar así considerada. (...) Segunda, partiendo de la palabra “place”. *Ante omnia constituendum est, quid nomineliberi arbitrii intelligatur. Libertas duobus modis sumi potest. Uno, ut dicitur a verbo, libero oppositusque servituti. (...) De libertate ita sumpta non est nobis hoc loco sermo. Altero modo sumitur, ut dicitur a verbo liber. Concordia, Disp. XI, q. XIV, art. 13.*

se actualice”<sup>391</sup>. El concurso de Dios es concurso *indiferente en su influjo*. Tanto Hevia Echevarría<sup>392</sup> como Queralt, cada uno en su interpretación, anotan que Molina busca demostrar el influjo de la causa eficaz de Dios hacia el hombre como causa parcial de un libre arbitrio igualmente parcial. Es a partir de este supuesto que su detractor, Domingo de Báñez, señala que admitir una tercera ciencia es admitir la contingencia en medio de la necesidad divina y la parcialidad en medio de la totalidad plena e infinita de la primera causa. La *polémica de auxiliis*, que durará cerca de treinta años entre el dominico y el jesuita, consiste en averiguar si la concausalidad divina es simultánea o no a la causa segunda, previa o no a la acción del hombre.

Para Báñez, el concurso general no es sino previo, necesario y determinante de la segunda causa. El error de Molina consistiría en admitir la parcialidad de la primera causa respecto a sus efectos: “el concurso general de Dios, al concurrir con las causas segundas, no influye sobre ellas premoviéndolas, sino que solamente influye inmediatamente sobre las propias operaciones y efectos de las causas segundas. Dios mismo, con su concurso (...) es causa parcial del efecto”<sup>393</sup>.

Para Báñez, el error fundamental de Molina está en no entender, por artículo de fe, la coexistencia entre la eternidad y la contingencia de la temporalidad. “La presciencia divina que es, en la visión de las cosas futuras contingentes, no podría ser infalible y segura. Así pues, si solamente se conocieran en sus causas próximas, Dios no las vería con sus saber intuitivo y su conocimiento no sería seguro”<sup>394</sup>. El error de esta aseveración consiste en anteponer la libertad innata a la causa eficaz de la voluntad divina, afirmando que los auxilios de la gracia no son eficaces de por sí, sino sólo a partir de la dependencia de éstos con el libre arbitrio<sup>395</sup>.

---

391 Juan Antonio Hevia Echevarría, “Introducción”, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Trad. Hevia Echevarría, Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2007, p. 14.

392 Domingo de Báñez, *Apología de los hermanos dominicos*, Libro I, cap. 1, art. 7.

393 *Loc. Cit.*

394 *Idem*, Libro II, cap. 4, art. 2.

395 *Idem*, Libro I, cap. 11, art. 2.

Grosso modo, la crítica de Bañez hacia Molina e incluso hacia el mismo Suárez se desarrolla en contra de la parcialidad de la causa eficiente y en contra de la potencia activa de las causas segundas - entendidas éstas como libertad innata en el ser humano. El hombre está determinado, bajo la óptica del tomismo de Bañez, a actuar necesariamente de tal o cual forma pues así lo dicta la primera causa eficiente. Dios predestina la acción del hombre con su decreto absoluto y su designio de voluntad<sup>396</sup>. Lejos de un luteranismo que omita el libre arbitrio y coloque las segundas causas como causas necesarias e incluso mecánicas del obrar de la primera causa, Bañez recurre a la distinción entre necesidad de consecuente y necesidad de consecuencia. Por su parte, Echevarría insiste sobre el argumento del dominico: “Si Dios mueve la voluntad del hombre hacia algo, es imposible que la voluntad no se mueva hacia ello”. Habrá pues necesidad de consecuencia pero no de consecuente pues el hombre por su libre arbitrio elige no obrar necesariamente. Dios es la causa del libre arbitrio del hombre pero puesto que Dios es causa primera, las causas segundas no son sino causas imperfectas de la primera causa que deben tender a la bondad del concurso general.

Para Molina, anteponer un determinismo pleno al ser humano es tema que erradica en su *Concordia*. El jesuita quiere que el hombre actúe incluso como causa de efectos y no sólo como efecto o causa pasiva<sup>397</sup>. De ahí que la discusión gire en torno a la libertad, opuesta a la necesidad, como

---

396 “He aquí que ciertos varones atribuyen abiertamente la razón de la diferencia entre los que han sido predestinados y los que no por la libertad innata humana, cuyo buen o mal uso únicamente lo habría conocido Dios con su presciencia; pues Dios no les habría predestinado con su decreto absoluto y con el designio de su voluntad. No obstante por nuestra parte sostenemos que a través de su designio, Dios ha querido y ha decidido irrevocablemente desde la eternidad permitir los malos actos o que se hagan buenas obras (...) Afirmamos firmemente tanto la libertad humana como la eficacia de los auxilios de la gracia y negamos la consecuencia que infieren los luteranos”. *Idem, Libro II, cap. 4, art. 2.*

397 Más aún, la voluntad de la libertad no necesariamente debe seguir el efecto de una causa como lo es el entendimiento. “Por lo demás considero que la libertad se halla en la voluntad y no en el entendimiento, además para estar en posesión libertad de querer o no querer o de refrenar o de refrenar el acto no queriendo, cuando podemos querer o queriendo, cuando podemos no querer, no es necesaria por parte del entendimiento toda la deliberación que muchos consideran necesaria y mucho menos el mandato del entendimiento para ordenar a la voluntad. (...) La voluntad puede en virtud de su libertad innata querer o no querer” *Concordia, Disp. II, art. 9.*

aquello que “*puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no hacerlo o, o bien puede obrar de una manera lo mismo que la contraria*”<sup>398</sup>.

Para Báñez es imposible que la afirmación del libre arbitrio se desarrolle bajo el amparo de la frase *puestos todos los requisitos para obrar* pues “si se refiere a todos los requisitos en el momento mismo en que se produce la elección es completamente falso, que una vez puestos todos los requisitos sea composable que el hombre no elija el bien que Dios preceptúa o determina”<sup>399</sup>.

### **Suárez ante la polémica del libre arbitrio.**

Suárez no sólo se percata del conflicto que encierra en su época el *libre arbitrio* sino que, como hemos evidenciado, participa en la disputa activamente. En 1594, Suárez escribe en lengua vernácula una carta *En defensa de la Compañía cerca del libre arbitrio*, entregada a Juan de Zúñiga en Salamanca<sup>400</sup>. En ésta, la defensa hacia la lectura tomista de los jesuitas expone los errores a los que se enfrenta Domingo de Báñez en la polémica de la *scientia conditionata*. Dos son los principales argumentos que presenta Suárez en voz de los dominicos.

1) El primero de los argumentos de Báñez defiende el modo determinante en el que Dios obra en la voluntad humana, tanto en lo que acepta como en lo que rechaza el hombre.

“Los padres dominicos dicen que para todos los actos de nuestra voluntad antecede en nosotros un género de moción divina, que puesta en nosotros nos determina totalmente a hacer aquello a que somos movidos. De manera que, supuesta esta moción es imposible que resistamos, y sin ella, es también imposible que obremos”<sup>401</sup>

---

398 *Alio vero modo accipi potest ut opponitur neccessitati: quo pacto illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit. Idem, Disp. II, art. 3.*

399 Domingo de Báñez, *Apología de los Hermanos dominicos, Libro II, cap. 4, art. 2.*

400 Francisco Suárez, “En defensa de la Compañía...”, *op.cit*

401 *Idem*, p. 420.

2) El segundo argumento principal menciona que los dominicos niegan la providencia de Dios en cada uno de los actos libre del hombre de modo particular pues Dios como primera causa prevee los actos maliciosos antes incluso de que ocurran y no particularmente, léase temporalmente, sino en su eternidad.

Niegan tener Dios providencia en particular de todos los actos del libre albedrío, no proveyendo y determinando de cada uno en particular que se haga o no. Y para evitarle dicen los padres dichos que Dios determina nuestra voluntad a todos los actos aunque sean malos, predefiniéndolos, como ellos dice, proveyendo y queriendo absoluta y eficazmente que nuestra voluntad los haga antes que Dios conozca que ella de suyo los ha de hacer<sup>402</sup>.

El primero de los contrargumentos que expone Suárez frente a ambos argumentos defendidos por Báñez es un argumento de autoridad. La autoridad del Concilio Tridentino exponía la necesidad de evitar la herejía protestante del determinismo frente a la libertad humana. Más aún, Suárez enuncia dos principales contrargumentos de la doctrina de Báñez como error sustancial que recae en una contradicción de las principales verdades de fe de la Iglesia católica.

1) El primer error es el de negar la libertad humana frente a la pura determinación de la moción divina, de tal modo que no corresponde al ser humano consentir o rechazar pues nunca queda ocasión para el ejercicio del libre arbitrio. Más aún, el problema sobre la omnipotencia de Dios y la moción determinante del obrar humano, contradicen la verdadera esencia y ser de toda cosa libre.

Si fuese esto, “nunca queda en nosotros ocasión de obrar libremente. [...]A esto dicen que Dios, por ser infinitamente omnipotente y sabio se acomoda con el libre albedrío, y le dispone de tal manera, que por una parte le hace obrar con eficacia y fortaleza, y por otra con suavidad. Mas esto de ninguna manera satisface a los que desapasionadamente desean dar luz a las verdades de nuestra fe [...]. El ser Dios omnipotente no hace que sea posible lo que implica contradicción [...] porque la esencia y naturaleza del acto libre está en que la potencia que le obra. [...] Pues quitarle esta indiferencia y decir que queda libre, no es juntar eficacia y fortaleza con libertad y suavidad, sino decir que es libre, **no teniendo la esencia y ser que pide la cosa libre**”<sup>403</sup>.

---

402 *Idem.*

403 *Idem.*



2) Si se siguiera la postura de los dominicos, la consecuencia de ese argumento es atribuir a Dios la autoría del pecado puesto que como primera causa determinaría todos y cada uno de los actos de la voluntad humana, incluyendo el mal.

El error es “Hacer a Dios autor del pecado, atribuyendo a la divina voluntad, que no solo permite, sino que ordena y positivamente quiere que nuestra voluntad haga aquel acto, que en sí mismo es malo, y que aún se le hace obrar. Lo cual es a la letra herejía de Calvino... Y aunque los autores dichos procuran evadir este error con una distinción escolástica de lo material y formal del pecado, pero si atentamente se mira, solo se viene a diferenciar de Calvino en los términos y lenguaje”<sup>404</sup>.

Pese a los argumentos y contrargumentos de Suárez sobre la polémica *de auxiliis*, llama especial atención la búsqueda de desentrañar desde su raíz la esencia y naturaleza de la libertad. Frente a la polémica teológica, lo cierto que ambas Órdenes encabezaron una discusión que permitió ir más allá de los problemas teológicos hegemónicos del medioevo en torno a la gracia y el libre arbitrio. Pese a que hemos evidenciado cómo en la polémica influyeron argumentos de autoridad, la necesidad de Suárez de recurrir al análisis de la naturaleza del concepto de libertad promete un quiebre entre la modernidad y las antiguas discusiones medievales.

Frente al quiebre que promete Suárez, en la *Disputación XXIII*, IV, 10, el jesuita expone el conflicto entre su Orden y los dominicos explicando la suma dificultad de esta cuestión. En el caso de los agentes libres “encierra una gravísima dificultad porque si la causa primera les determina el concurso de igual modo que a los demás agentes, entonces en el ejercicio de sus acciones particulares [...] ya no serán más indiferentes que los restantes agentes, con lo cual nunca tendrán uso y ejercicio de la libertad”<sup>405</sup>.

---

404 *Idem.*

405 “*Habent autem quae diximus summam difficultatem in aegentibus liberis, quia si prima causa eodem modo determinat illis concursum quo caeteris agentibus, non magis erunt indifferentia in usu suarum actionum, quae includit Omnia praerequisita ad operandum, quam caetera agentia, et ita*

El problema que expone Suárez es el de la ciencia media. ¿Cómo es que la primera causa, entre su voluntad y su entendimiento, ejercita las acciones libres pero necesarias del hombre? ¿Es el hombre una agente activo o pasivo respecto a la voluntad de la primera causa? La resolución que toma Suárez frente al conflicto de la ciencia media, entre la libertad y la gracia, atiende a la propia noción de *principium*, entre la producción y generación divina. Por *producción*, Dios ha decretado, por medio de su voluntad libre, la libertad de las acciones de los agentes. De tal modo que “la acción de la segunda causa, procede de la libertad de la misma voluntad de tal modo que, no impide, sino que conserva semejante libertad en la causa segunda”<sup>406</sup>.

La acción libre de la voluntad de Dios, por la que la gracia es su consecuencia, no impide la acción libre del hombre. Todo lo contrario, la voluntad libre de las acciones divinas promete y conserva la propia libertad de las acciones humanas. Aún con el auxilio de la gracia, el libre arbitrio es indiferente en su obrar pues puede elegir entre obrar o no obrar de tal o cual modo pues el *principio* de la operación de la voluntad humana *procede* de la libre voluntad divina. En pocas palabras, Dios quiere que el hombre quiera en cuanto a potencia independiente de cualquier causa extrínseca.

La concezione del Doctor Eximius si definisce, infatti, “per opposizione” rispetto agli eccessi di Domingo Bañez. Sue esigenze peculiari sono, da un lato, la difesa, secondo il mandato Ignaziano, del carattere puramente attivo della volontà umana, in quanto potentia capace di attuarsi unicamente in ragione di se stessa, a prescindere da qualsiasi mozione intrinseca ed estrinseca, naturale e soprannaturale<sup>407</sup>.

Para Suárez, el alma humana como potencia activa es *principum primum* por el cual el ser vivo presenta todas sus operaciones. Ahora bien, que el alma sea definida como un *principio* no es tema que

---

*nunciam habebunt usum et exercitium libertatis*”. *DM, XXII, IV, 10*. Por su parte, la importancia del concepto de libertad influirá en Suárez en el conflicto jurídico de hallar el bien de una sociedad o comunidad. La libertad será este presupuesto que influirá a la búsqueda de la felicidad en la moral. V. Cintia Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suarez, Il liminsco, Cultura e scienze sociali*, Milán, 2013, p.85.

406 “*Illam voluntatem Dei quae determinant concursus ad actionem causae secundae esse ex libertate eiusdem voluntatis, et ideo non impedire, sed conservare similem libertatem in causa secunda*”. *Idem*.

407 Paolo Fornari, *op.cit*, p.119.

Suárez separe del resto de sus obras. La noción de *principium* cobra especial atención en las *Disputationes Metaphysicae* donde se define la diferencia entre un principio y una causa con la finalidad de mostrar lo abarcante de la noción de *principium*. En oposición al concepto de causalidad, entendida como el orden de un antes y un después, el alma es principio de la actividad tanto racional como volitiva. De tal modo que en el ámbito de la voluntad, el alma humana surge del mismo principio del que *procede* la libre voluntad de la primera causa.

Toda cosa actúa en virtud de aquello por lo que está en acto, pues todo lo que actúa en tanto que está en acto; de ahí que el actuar y el estar en acto brotan de un mismo principio// *notandum ad probationem quod unaquaeque res per id operatur; per quod est in actu, nam omne quod agit, agit in quantum est in actu, et ideo operari et esse in actu ab eodem principio oriuntur*<sup>408</sup>.

Si bien Suárez tiene una lectura específica sobre la ciencia media o *scientia conditionata*, el tema de la libre voluntad humana no es un asunto menor. Escribe *Disputationes Metaphysicae* en 1567 pero la obra donde analiza a fondo sobre la voluntad humana es *Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis De Anima* publicado en 1621.

La definición esencial del alma será tema fundamental al inicio del *De anima*. Hablamos de la diferencia entre el alma como *principium essendi* y las operaciones de ésta. Pues bien, en la Disp. I, q. IV, 7, del *De anima*, Suárez aclara que la definición debe abocarse en una sola definición esencial univoca que posibilite expresar tanto el concepto universal como la referencia particular a los distintos tipos de almas<sup>409</sup>. Que en *De anima* defina el alma como *principium essendi* permite vislumbrar la unidad de la definición pese a las diferencias entre el alma vegetativa, la sensitiva y la racional. Que Suárez defina al alma bajo la amplitud del *principium essendi* y no de las operaciones de los diversos

---

408 Francisco Suárez, *De anima* I, q. 4, 10

409 *Item patet, nam anima dicit unum conceptus communem et univocum, ergo eius quidditativa definitio univoca erit. De anima, Disp. I, q.4, 7.* Suárez Francisco, *Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis De Anima*, ed. Salvador Castellote, 3 vol. Madrid, Sociedad de Estudios y publicaciones, 1978-1991.

tipos de almas, permite establecer una definición unívoca que abarque, per *distinctio rationis*, las particularidades de las operaciones del alma. “Así pues, de todos estos elementos resulta una definición de alma en general (*communis*), no porque todos ellos tengan que ser aplicables a todas las almas sino porque son aplicables según cada caso// *quocirca ex illis omnibus integratur una definitio animae in communi, non quod omnia illa membra omni animae convenire*”<sup>410</sup>. La necesidad de Suárez de encontrar una definición unívoca que atienda a la noción de principio y no a la de causa permite romper con una escisión ontológica o hipostática entre los diversos tipos de almas.

Ahora bien, la particularidad de la definición de alma radica en expresar dentro del concepto las operaciones o acciones del alma. El problema entre la relación del actuar y el estar en acto, pese a la distinción, conciben su fundamento en la noción de *principium*. Suárez se percató del error de concebir la noción de *principio* y de *causa* confundiendo los términos que el propio Aristóteles distinguió en el *Libro V* de la *Metafísica* como “lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce o se conoce”<sup>411</sup>. Que algo sea causa puede entenderse desde la noción *id unde aliquid est* conforme a una anterioridad temporal. Sin embargo, no basta explicar que el principio sea *anterior a algo*, como lo es el punto a la línea o bien el pasado al presente para declarar que la ciencia de Dios es causa de sus efectos en el alma y voluntad del hombre. *Id unde aliquid est* conlleva en su *donde* no a lo que algo tiende, como si explicáramos con este *donde*, un orden de antelación. El *donde* del principio debe entenderse como aquello *de donde algo se sigue* esto es, desde donde le va su ser.

Las acciones de las operaciones del alma responden a una discusión no sólo aristotélica. El problema sobre estas acciones repercute en la filosofía de la naturaleza y de la propia teología de la época. Sólo en el alcance de la definición de alma es que lograremos visualizar el por qué se atienden, desde una cierta perspectiva, discusiones en torno a la causalidad eficiente y las acciones del alma.

---

410 *De anima* I, q.4, 11.

411 Aristóteles, *Metafísica*, V, 1013a 15-20. *Adit vero ad maiorem explicationem principium esse id unde aliquid est* (de donde algo es algo), *aut fit* (o se hace) *aut cognoscitur* (o se conoce). Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XII, I, 12.

Si bien las creaturas viven por el acto que le ha sido dado, el principio de operación del alma no proviene de una acción extrínseca sino intrínseca. Si se postulara una acción extrínseca del alma, la escisión entre la operación vital, la acción y el acto contribuirían a establecer un mundo mecánico de pura determinación. Las cosas creadas no sólo no actuarían por sí mismas, el alma racional y la naturaleza del hombre se verían afectadas por la pura determinación en contra de las potencias activas del libre arbitrio.

Para Suárez es más que evidente que el alma como *principium essendi* y de operación vital trasciende, en su inmanencia, los problemas del determinismo. En *De anima*, Suarez arguye que “las operaciones vitales no sólo deben ser recibidas en el mismo ser que obra, sino que también deben ser el principio intrínseco del operante// *operationes vitales non tantum debet recipi in ipso operante, sed etiam debent fieri a principio intrinseco illis*”<sup>412</sup>. Es decir, Suárez erradica aquella escisión ontológica que se fundamenta entre la división de una causa externa que da acción formal al obrar intrínseco del alma. El alma es en sí misma principio de acción que se desprende del propio *principium essendi* del alma de los vivientes. La razón confirmativa, con base en un argumento *a posteriori*, es más que evidente: “real y verdaderamente soy yo el que ve y es la planta misma la que crece// *nam vere ego sum qui video, et planta ipsa est quae augetur*”<sup>413</sup>.

El tema fue primordial tanto para la historia de la teología como para la filosofía del siglo XVI, época en la que se insertaba la polémica entre el jesuita Luis de Molina y el dominico Domingo de Bañez, pues en última instancia ¿cuál es la apertura del alma racional respecto a la voluntad divina? Un siglo donde el luteranismo apuesta en contra del auxilio eficaz y las obras meritorias para la salvación de los hombres se preguntará desde los concilios católicos ¿qué es el alma humana sin el auxilio eficaz de la gracia y qué la libertad sino el despliegue de ese auxilio?

Según el jesuita, todo lo que tiende a la primera causa no es porque de suyo no tenga a su vez

---

412 *De anima*, I, q. 1, 9.

413 *De anima*, I, q. 1, 9.

principio de causación. Todo lo *ens ab alio* es a su vez *ens a se* de su propia causa, en tanto causa natural de suyo. El alma, frente al principio de ser y de operación, no es pura potencia receptiva sino que también efectúa. Frente a esta particular perspectiva es que la definición de alma en *De anima* cobra importancia. Uno de los fundamentos de encontrar una definición unívoca de alma es explicar, por una parte, lo abarcable del *principium essendi* pero sobre todo, aclarar la acción activa del alma de los vivientes. Tema que en última instancia logra un alcance hacia la teología cuando se aboga por la disposición activa de la gracia sin perder la operación vital del libre arbitrio.

Suárez expone, siguiendo la polémica de la ciencia media, la cooperación entre la voluntad creada y la voluntad divina. El proceso de cooperación no sólo afecta al hombre sino, también a la primera causa. En esto radica el giro de la discusión del siglo XVI. Que el hombre acepte o no el concurso divino influye en la acción transeúnte por la que Dios concurre. El tema sin duda va de la mano del jesuita Luis de Molina. Báñez jamás aceptaría la concurrencia de la voluntad divina frente a la acción activa del hombre pues para este dominico, la acción del hombre está determinada a aceptar o rechazar pasivamente la acción determinante de la voluntad divina. Para Suárez, “la acción transeúnte por la que Dios concurre con la voluntad creada depende tanto de la voluntad divina como de la creada”<sup>414</sup>. Ambas voluntades, tanto la del hombre como la de Dios participan y cooperan mutuamente bajo el ámbito de la causalidad eficiente.

La cooperación entre ambas partes incluye la condición de la propia apertura de la acción del hombre. Así, “se sobreentiende una condición, sin la cual, la voluntad de Dios no tendrá efecto *ad extra*”<sup>415</sup>. Es decir, la disposición (*habitus*) es la condición para que el ser humano reciba la acción de la voluntad divina. Tanto el *habitus*, como la propia operación libre de Dios, son ordenadas a favor de una cooperación mutua en *pro* de la gracia, sin evitar la libertad del ser humano.

---

414 “*Cum enim actio transiens qua Deus concurrat cum voluntate creata pendeat tum voluntate divina, tum a creata*”. *DM XXII, IV, 29*.

415 “[...] *ex parte alterius conditio sine que illa Dei voluntas non habebit effectum ad extra, et ideo ex hac parte dici potest conditionata*” *DM XXII, IV, 29*.

“Il processo di evoluzione qui messo in luce nelle sue linee principali avrebbe così portato, all'alba della modernità, alla totale frantumazione dell'esperienza medievale. La rivendicazione dell'assoluta alterità divina e della totale imprevedibilità del suo arbitrio onnipotente, da un lato; la parallela affermazione della libertà umana contro il necessitarismo aristotelico, da un altro; ancora, il primato ontologico attribuito all'esperienza singolare, con la conseguente negazione della relazionalità intrinseca ad ogni ente, e la riduzione dell'ordine naturale a mero prodotto dell'attività astrattiva, sono le principali linee lungo le quali si sarebbe prodotta la crisi dell'ordine medievale”<sup>416</sup>.

La particularidad que cobra el concepto de libertad en la modernidad es anteponer el libre arbitrio a la omnipotencia de Dios. El proceso de evolución, como bien indica Fornari, trajo consigo una crisis de la noción de necesidad. La cooperación de Dios fue fundamento de la transformación de la actividad del libre arbitrio de los presupuestos del medioevo hacia los presupuestos de la modernidad.

Los teólogos de la Compañía de Jesús, quieren “reconstruir el concepto de Dios “rimodernarlo”, ponerlo al día. Al rehacerlo sin embargo, lo modifican y lo hacen tan sustancialmente, que el Dios reconstruido ya no coincide con el Dios de la teología”<sup>417</sup>. Y es justo a partir de este conflicto que los dominicos se concentran en hacer coincidir el Dios del conflicto postridentino con el de la teología medieval. Mientras tanto, los jesuitas, reafirman, re-elaboran y re-forman una teología basada en el conflicto de un discurso conservador que se antepone a las nuevas exigencias del inicio de la modernidad: el libre arbitrio como fundamento del quehacer humano.

Es sobre este horizonte que cobra importancia el análisis de la investigación pues, para la escolástica tardía no se tratará de evadir las discusiones teológicas sino de priorizar: desentrañar la esencia y naturaleza de la libertad más allá de la omnipotencia de Dios.

“El planteamiento de los teólogos jesuitas es sumamente radical: golpea en el centro mismo del discurso teológico de la Edad Media. Nada hay más híbrido y ambivalente que el discurso

---

416 Paolo Fornari, *op.cit*, p. 72.

417 Bolívar Echeverría, *La modernidad...*, *op.cit*, p. 80.

teológico”<sup>418</sup>. Por otra parte, el discurso filosófico que se desprende de la polémica parece oponerse a la lógica del discurso hegemónico de la teología pues ¿cómo es que sin mutación alguna de cambio Dios pueda “acomodarse” a los múltiples influjos del ser humano? ¿Cómo es que la necesidad divina pueda acoplarse a la libertad humana? Bolívar Echeverría, al respecto de la polémica *de auxiliis*, ve en este conflicto, entre lo humano y lo divino, la base de todo conflicto barroco y moderno, manifestado en última instancia en la Compañía de Jesús. La teología barroca en la que se suscribe el conflicto “podía hacer saltar el aparato conceptual de la teología cristiana. En primer lugar porque plantea una idea de Dios, como un Dios haciéndose. (...). En segundo lugar, es una idea que encamina a la herejía”<sup>419</sup>. No es sorprendente que los propios dominicos en voz de Domingo Báñez, vean en la ciencia media, la herejía de un Dios que constantemente debe apegarse a los influjos de la libertad humana.

La teología molinista y suareciana, “plantea una idea de Dios como un Dios haciéndose, es decir, como un Dios creándose a sí mismo, como Dios en proceso de ser Dios y no como un Dios que ya lo es. Se trata de una idea de Dios en la que hay un fuerte sesgo maniqueo, puesto que Dios sólo es tal en la medida en que vence, como luz, a las tinieblas”<sup>420</sup>. No hay más herejía, insiste Bolívar Echeverría, que concebir un Dios que, aún a pesar de ser perfecto, necesita de su Creación para su realización. Con la ciencia media, Molina y Suárez conciben un Dios que no sólo participa de su Creación sino que “depende” en alguna medida de ésta. El fundamento de la dependencia es la libertad, característica fundamental de la ciencia barroca de Molina. “Esta peculiar inserción del ser humano y su libre albedrío como una entidad necesitada por Dios para que su creación funcione efectivamente”<sup>421</sup>.

Más aún, el conflicto entre Báñez y Molina no es sin más un conflicto entre Órdenes, sino la

---

418 Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era, 2da Ed. México, 2000, p. 77.

419 *Idem*, p. 79-80.

420 Bolívar Echeverría, *La modernidad...*, *op.cit*, p. 80.

421 *Loc. Cit.*



manifestación del estatus barroco y moderno que impera en el siglo XVI. “Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación de una materia”<sup>422</sup>. No es de extrañarnos que el conflicto teórico traspasara sus fronteras hacia la vida práctica, dónde en última instancia la relación entre lo humano y lo divino quedaba igualmente transformada. Así, Alfredo A. Roggiano caracteriza el barroco español como el conflicto de una época en donde “el hombre [se mantiene] en lucha con su tiempo. [En donde se inauguran] enfrentamientos de sistemas de cultura y civilización, ideas, sensibilidad, etc.”<sup>423</sup>.

La modificación sobre los estatutos de Dios y su creación generarán una nueva relación entre lo humano y lo divino. Suárez insiste en colocar al hombre como actor de la relación. El ser humano puede vencer y ganarse la gracia o puede pasar desadvertido ante ella. Echeverría lo manifiesta al citar la frase “se puede ganar el mundo y sin embargo perder el alma”. La frase, insiste Echeverría, implica un movimiento de “apertura hacia el mundo”<sup>424</sup>. Pero un mundo particular que se expresa en su movimiento dramático donde, en todo caso, es el ser humano coparticipe con Dios, actores ambos de un mundo por hacerse.

El barroco jesuita es una de las manifestaciones de la modernidad. Vemos en el conflicto de la ciencia media, el supuesto o bien la conclusión de un mundo dramático que se manifiesta en lo religioso. “Se parte en busca de una dramaticidad religiosa antigua, y la misma, al ser despertada, resulta que es otra, la dramaticidad de la experiencia de lo divino propia de la vida moderna”<sup>425</sup>. La libertad es la evidencia del conflicto dramático. La Compañía, con todo y su conflicto tridentino, inculca que la humanidad se encuentra en pecado pero tiene la capacidad de su libre albedrío. La

---

422 Bolivar Echeverría, *Modernidad y capitalismo...*, *op.cit.*, p. 8.

423 Alfredo A Roggiano, “Acerca de dos barrocos: el de España y el de América” en XVII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana : sesión de Madrid. Primer tomo, *El Barroco en América, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1978*, p. 46.

424 Bolivar Echeverría, *La modernidad...*, *op.cit.*, p. 67.

425 *Idem.*, p. 80.

renovación de la vida interior y con ello la novedad del humanismo jesuita son muestra del carácter contradictorio propio de la Compañía frente al problema de la libertad y que permeará en el cambio de la escolástica a la modernidad.

## Conclusiones.

El primer problema al que nos enfrentamos fue situar el pensamiento de Francisco Suárez en medio de las polémicas interpretativas. Si bien las *Disputaciones* tienen como finalidad una sistematización de la *Metafísica* aristotélica, atraen la posibilidad de hallar múltiples perspectivas de análisis.

El conflicto interpretativo sobre la sistematización aristotélica no es exclusivo de las interpretaciones del siglo XX. Recurrí al propio problema de la sistematización aristotélica oculta en las pretensiones de sistematización de la escolástica. Un problema político que modificó la lectura de los temas aristotélicos frente a los conflictos postridentinos. Por tal motivo, no podemos ser ajenos al ambiente político y teológico de la época. Pese a que la intención de Suárez sea mirar las “cosas de raíz”, el jesuita no desconoce su momento histórico. Querer plantear una ontología, ya esencialista, ya existencialista en la obra suareciana es desprender al jesuita de su momento epocal.

Si bien la historia de la filosofía del siglo XX ha rastreado el origen de la modernidad en las *Disputaciones*, el conflicto de la sistematización nos ha permitido observar el tránsito entre la escolástica que encabeza Aquino hasta el nominalismo, el escotismo y los jesuitas del siglo XVI. Querer unificar ambos términos históricos en una obra que busca sistematización de la metafísica y de la teología nos llevaría a una incomprensión de la dinámica a la que nos enfrentamos. La tensión entre los problemas escolásticos, de teología revelada y teología natural, son una fuente importante por lo que plantear la autonomía de la filosofía es ya un conflicto que evade el tránsito de problemas teológicos y filosóficos hasta nuestros días.

La dinámica de la teología de la época es un horizonte que debemos rastrear para situar las *Disputaciones* sin olvidar la necesidad del Granadino de atender la raíz y naturaleza de los compromisos metafísicos. Sólo desde esta perspectiva es que lograremos rastrear el tránsito entre la modernidad y la escolástica, en contra de todo horizonte homogéneo. Es con Suárez que se ejemplifica

el escenario de la modernidad. No podemos hablar de una absoluta autonomía de la filosofía como tampoco de una lectura filosófica al servicio de la teología.

Entender la tensión que la modernidad desencadenó, nos permite rastrear cómo la Orden jesuita influyó de manera fundamental en el paso de la escolástica a la modernidad. Los jesuitas encabezaron un movimiento no sólo teológico en contra de los protestantes. La Orden se caracterizó por desencadenar la tensión que representa la modernidad. Por una parte, un conflicto entre seguir el argumento de autoridad frente a los dogmas teológicos y, por otra parte, evidenciar la crítica que emprende la metafísica desde la propia metafísica. Visto desde una perspectiva actual, la dinámica reside entre seguir la autoridad o la crítica que el propio proyecto metafísico tiene sobre sí mismo.

Frente a este conflicto, debemos situar el papel de los problemas filosóficos. Así por ejemplo, el tema de la causalidad no responde a un problema meramente ontológico, el de la pura efectividad, como problema entre acto y potencia. Suárez es heredero de la teología tomista, escotista y nominal, heredero de una tradición en que la teología busca conciliar problemas propios que nacen en su seno: Dios como causa y principio del ser en general.

Tomando en cuenta el amplio espectro y el conflicto de la época, la interpretación de Martin Heidegger sobre la autonomía del pensar que desencadenaría una obra como las *Disputaciones*, debe analizarse en su justa medida. Si bien la lectura de Heidegger clarifica las diferentes nociones en torno al *ens summus* y *ens creatum*, lo cierto es que su lectura no vislumbra la amplitud del conflicto.

Heidegger, como gran parte de los intérpretes del siglo XX, ven en el tema de la causalidad una escisión ontológica, ya entre un esencialismo, ya entre un existencialismo. Sin embargo, no podemos generar sin más un sistema que encasille la propuesta suareciana. Así por ejemplo, la noción de *principio* nace en el ámbito de la teología revelada bajo un tema específicamente trinitario más allá de la metafísica aristotélica. Si bien el objetivo de Suárez consiste en diferenciar entre concepto objetivo y formal como solución a la distinción entre ser y ente, la discusión cobra un rumbo muy particular pues

el objetivo de las *Disputaciones* no consiste en Dios como objeto, sino en el concepto formal y objetivo del mismo. Este planteamiento exige colocar en su justa medida los problemas filosóficos frente a los de la teología, pues en las *Disputaciones* la pregunta no es sobre Dios sino sobre el ente en tanto ente.

Desde esta perspectiva el análisis de Suárez nos permitió enfocar diversas vertientes interpretativas. La primera de ellas es la importancia de la teología trinitaria en la metafísica. La segunda consiste en demostrar que una de las fuentes del nominalismo y la discusión sobre la diferencia entre individuales y universales no nace exclusivamente desde un ámbito epistemológico, sino frente a una discusión sobre teológica, tanto trinitaria como sacramental. La tercera conclusión es la propia noción de Suárez sobre la inclusión de la *procesión* en el *principio* pues ésta revela que la totalidad de la realidad está bajo el amparo de la *actividad* de la unidad pero no de la unicidad. Mientras que la noción de causa mantendría una dependencia e influjo directo entre la causa y lo causado; el *principio* establece la unidad (*unum*) del *esse* bajo el amparo de la comunión (*communio*).

Por su parte, el horizonte desde el que se analiza la causalidad permitió vislumbrar la lógica escolástica y medieval del problema posterior al postplatonismo y a Aristóteles. El conflicto no es menor pues la acción causal, en su sentido traslativo, trajo consigo el pensar un horizonte del llegar a ser. La novedad de la respuesta suareciana consiste en responder desde el ámbito del principio y lo principiado y transformar el sentido locativo de la respuesta sobre la eficiencia.

Ahora bien, para explicar correctamente cómo es que un problema medieval de la filosofía de la naturaleza y de la teología halló un especial horizonte recurrimos a Luis de Molina para exponer el conflicto entre el concurso divino y *libero arbitrio*. Es con este problema en particular que se expresa el hincapié de Suárez por contrarrestar todo determinismo y mal como causa activa.

Es con la polémica de *auxiliis* que podemos vislumbrar una época barroca en auge, un barroco que acompaña a la propia tensión de los problemas de la modernidad. La polémica *de auxiliis*, lejos de ser un conflicto teórico y abstracto sin praxis alguna, impactó en los nuevos compromisos de la época.

Si bien fue necesario exponer lo engorroso del problema que desencadenó la teología natural y revelada, la postura de Luis de Molina y de Domingo Báñez es un claro ejemplo del dinamismo de la época.

Por una parte, se buscaba resolver el conflicto de la gracia y la libertad al margen del discurso hegemónico del Concilio de Trento frente al protestantismo. Un discurso que ejemplifica cómo los problemas de la teología revelada en nada están alejados de las cúpulas del poder político. Pese a que la intención de los Jesuitas como orden reformadora era contrarrestar las herejías, lo cierto es que la dinámica del proceso dio un vuelco en contra. Fue a partir del molinismo que el concepto de libertad, entendido como acción, supera a la propia omnipotencia divina, supera incluso la pretensión política por la que fue creada la Orden jesuita.

Es justo en esta necesidad de reformar que el barroco que encabezan los jesuitas no puede escapar del canon transgredido. Por el contrario, es la actitud del desencanto la que afirma la realidad para después “trascenderla” pero no del todo pues, en última instancia, en palabras de Bolívar Echeverría, “es afirmación del mismo como insuperable”. El barroco es contradicción, es drama en tanto que se opone al canon conservador pero, a su vez, se basa en éste para rebasarlo y reformarlo. Se opone al conservadurismo pero él mismo no puede dejar de reafirmarlo y fundarlo para auto reafirmarse y autofundarse.

Los jesuitas representan sin duda una Orden que se confronta con los viejos paradigmas pero que, a su vez, es a partir de estos que instaura su procesos de reconstrucción de la libertad.

Si bien en la teología jesuita, el ser humano es un actor activo en la obra de Dios, el problema sobre la libertad del hombre logró alcances insospechados. Desde el Concilio de Trento, el humanismo de la Compañía se opone a los humanismos desacralizados. De ahí que la justificación y la salvación, vía la institución, sea la vía certera de su posicionamiento. La renovación del hombre interior y del humanismo jesuita trata de oponerse a toda costa al humanismo protestante. Es frente a esta pretensión

y, pese a ella, que los propios jesuitas no pueden salir del conflicto e inauguran -novedosamente- un enfrentamiento entre el hombre y su vida práctica.

Es con Suárez que el proceso teológico cobra un nuevo rumbo. Con el granadino se perfila ya, en palabras de Bolívar Echeverría, el dramatismo del barroco: un discurso novedoso a favor de la acción efectiva y activa del hombre frente a Dios. Es con su propuesta de libertad que el ser humano adquiere importancia como actor de la puesta en escena que es la vida. Por primera vez, desde que se propuso el libre arbitrio, la libertad realmente cobra un sentido activo.

El dinamismo que propone Suárez ayuda a comprender una nueva teología y, sin lugar a dudas, una metafísica que dará origen a grandes contradicciones. Que Suárez exponga, frente a la polémica *de auxiliis*, la cooperación entre la voluntad creada y la voluntad divina ejemplifica el proceso del barroco en el cauce de una modernidad: pues es frente al proceso de cooperación que la libertad del hombre cobra relevancia frente a la omnipotencia. En este giro es que radica la discusión del siglo XVI: que el hombre acepte o no el concurso divino influye en la acción transeúnte de Dios. Qué tesis más novedosa que plantear incluso a un Dios transformándose en un proceso activo, donde la libertad es la protagonista. Un Dios que se crea a sí mismo frente a la cooperación que el hombre guarda consigo mismo y con lo divino.

La *scientia media* se ocupa de un mundo que constantemente está realizándose, una ciencia que se ubica entre lo que sucede, sucederá y sucedería bajo múltiples posibilidades. Funda con ello el momento de la posibilidad en medio de la pura necesidad de la naturaleza a la que el ser humano y Dios deben enfrentarse. Es con la ciencia media, que el espectro de la posibilidad abre paso a la importancia de la contingencia, sobre el hombre y sobre lo divino.

El mundo de esta teología es un mundo en proceso, donde Dios mismo es quien encabeza este movimiento. El mundo que fundamenta tanto Suárez como Molina, es un proceso dramático entre ser y dejar de ser, entre el acto y la potencia. Vemos en el conflicto de la ciencia media, el supuesto y la

conclusión de un mundo dramático que constantemente está en transformación.

El concepto de libertad en Suárez es tan amplio que desde la metafísica logra alcances en la teología, en la política y en la filosofía de la naturaleza. El principio de libertad en Suárez exige un compromiso en la realización del mismo en la praxis. No es sólo un concepto sin más sin implicación práctica, sino una libertad que se opone a la pura necesidad de la naturaleza. Una libertad que trasciende su origen político, una libertad que desencadena la acción y responsabilidad del hombre frente a Dios. En fin, un concepto que surge de la necesidad que ha tenido el ser humano para forjarse un espacio en medio de la totalidad de la naturaleza.



## Bibliografía Básica

*Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinatetraditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accuratedisputantur, Tomus prior e Tomus posterior*, Salmanticae apud Joannem et AndreamRenaut frates, 1597 en *Opera Omnia*.Ed. Venetiis: apud Sebastianum Coleti, 1740-1751, vol 22 y 23.

*Disputationes Metaphysicae*, .G. Olms, Hildesheim, 1956., Reproducción facsimilar de la edición parisina de 1856 (Vivès, Vols. 25-26).

Renemann, M.; Castellote, S., Digitalisierungsprojekt Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*.

## Bibliografía complementaria

Agustín de Hipona, *De Trinitate*, ed. Bilingüe, trad. Fray Luis Arias, 2º ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

\_\_\_\_\_, *De Civitate Dei*, . Fray Luis Arias, 2º ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

\_\_\_\_\_, *De natura et gratia*, . Fray Luis Arias, 2º ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

Amalio Bayón “La Escuela jesuítica desde Suárez hasta la guerra de sucesión” en Melquiades Andrés Martínez, *Historia de la Teología española II, desde finales del siglo XVI hasta la actualidad*, Seminario Suárez, Madrid, 1987.

Abelardo Bazó, *The Knowledge of God of the contingens futures as thought by Tomas de Aquino. State of controversy*, en Rev. Logoi, N° 8, UCAB, Caracas 2005.

Alberto Magno, *Physica* en *Opera Omnia* t. III, Monasterii wesrfalorum in aedibus aschendorff, edit. Paulus Hossfeld, Colonia, 1993.

Alfred J. Freddoso, *On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia) by Luis De Molina*, The Philosophical Review, Vol. 101, No. 2 (Apr., 1992), pp. 387-391.

Alfredo A Roggiano, “*Acerca de dos barrocos: el de España y el de América*” en XVII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana : sesión de Madrid. Primer tomo, El Barroco en América, *Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación*, Madrid, 1978.

Angel Poncela, *Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los Cursus philosophicus*, Cauriensa, Vol. VI, España, 2011.

Ángel Poncela González en *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y A. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, Celarayn, Madrid, 2010.

Antonio Queralt, *Libertad humana en Luis de Molina*, Facultad de Teología de Granada, Granada, 1977.

Aristóteles, *Metafísica*, ed. Trilingüe, trad. Calvo Martínez Tomás, Gredos, Madrid, 1982.

\_\_\_\_\_, *De anima*, Gredos, Madris, 1983.

Avicibrón, *De Fons vitae*, IV, en Fernández, Clemente, *Los Filósofos Medievales II*, BAC, Madrid, 1979.

Bartolomé Parera, “La escuela tomista española” en *Historia de la teología española*, T.II, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1989.

Bartomeu Forteza, “La influencia de Francisco Suárez en Thomas Hobbes” en *Convivium, Revista de Filosofía*, 11, 1998..

Boecio, *Liber de persona et duabis natura contra Eutychem et Nestorium....*en J. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Paris, T. LXIV, Vrayet de Surcy, 1847.

Bolivar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era, 2da Ed. México, 2000.

Carmela Bianco, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Il limnisco, Cultura e scienze sociali, Milán, 2012.

Charles, E. O’Neill, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001.

Cintia Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suarez*, *Il liminsco, Cultura e scienze sociali*, Milán, 2013.

Courtine Francois., “Le project suarézien de la métaphysique” en *Archives de Philosophie*, 42, 1979.

\_\_\_\_\_, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Libraire philosophique Jvrin, France, 2005.

Constantino Esposito, “Ritorno a Suárez, Le Disputationes Metaphysicae, critica contemporanea” en Lamacchia ADA, *La filosofía del siglo de oro, studi sui, tardo rinascimento spagnolo*, Levante editores, Milán 1995.

\_\_\_\_\_, *Di Aristotele si dice in molti modi*, Lo Sguardo, Num. 5, Roma 2005.

Denzinger y Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. Dalmau Bernabé, Herder, 2ed, 2002.

Escoto Juan Duns, *Ioannis Duns Scoti opera omnia. I, Ordinatio: iussu et auctoritate Pacifici M. Perantoni ; studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic*, Civitas vaticana, *Liber primum*,1950.

\_\_\_\_\_, *Cuestiones quodlibetales*, trad. Felix Alluntis, Biblioteca de Autores Cristianos,

Madrid, 1968.

\_\_\_\_\_, Dios Uno y Trino, ed. Bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.

Etienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. Carlos Baliñas, Rialp, Madrid, 2004.

F. L Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3 ed. , Oxford, USA 2005.

Fernández Murillo, “Metafísica de la creación en Francisco Suárez”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, XXV, 1198, pp. 5-55.

Fiorella De Michelis Pintacuda, “Lutero, la libertad humana di fronte all’ onnipotenza divina” en *Tra Erasmo e Lutero, Edizioni di storia e letteratura*, 3° ed., Roma, 2007.

Francisco Suárez, “En defensa de la Compañía cerca del libre arbitrio memorial entregado en Salamanca a don Juan de Zúñiga” en Vicente Beltrán de Heredia, Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. *Textos y documentos*, CSIC, vol. 24, Salamanca, 1968.

Ferrater Mora, “Suárez et la philosophie moderne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68, 1963, De las virtudes comúnmente llamadas intelectuales y sus defectos contrarios, 15: Lenguaje sin significado; trad. de Carlos Mellizo. Círculo de Lectores. Barcelona, 1995.

Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, de Hanns Rückert, Paul Siebeck, 1975.

Gilson Etienne, *El ser y los filósofos*, trad. Santiago Fernandez Burillo, EUNSA, 3a ed, Pamplona, 1996.

\_\_\_\_\_, *L'être et l'essence*, Librairie philosophique J.Vrin, 10 ed, Paris, 1962.

Giambattista Vico, *Autobiografía. Seguida de una scelta di lettere, orazioni e rime a cura di Mario Fubini*. Einaudi, Italia, 1960.

Guillermo de Ockham, *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita / cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae., Opera theologica. I, Guillelmi de Ockham scriptum in librum primum sententiarumordinatio. Prologus et distinctio prima / edidit Gedeon Gál / ad laborante Stephano Brown*, Editionis Instituti Franciscani Universitatis, S. Bonaventurae, 1967.

\_\_\_\_\_, *Pequeña Suma de Filosofía Natural*, ed. Bilingüe, trad. Olga Larre, EUNSA, España, 2002.

Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. Bernabé Dalmau, Herder, Barcelona, 2000.

Jacobo Franceso Falá, “Francisco Suárez e l’Aristotelismo. Entrevista a Costantino Mesnard, Comment Leibniz se trouve placé dans le sillage de Suarez”, en *Archives de Philosophie*, 18, 1949.

J. Iturrioz “Fuentes de la metafísica de Suárez” en *Pensamiento*, 39, Madrid, 1948.

Jan Aersten, "Medieval philosophy as trascendental thought", Philip the Chancellor, *Francisco Suárez*, Brill, Boston, 2012.

Johannes Micraelius, *Lexicon Philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, ed de Lutz Geldsetzer, Stern Verlag Janssen, Dusseldorf, 1662, (1966), p. 358.

John P. Doyle, *Collected studies on Francisco Suárez, S.J, (1548-1617)*, Leuven University press, Lovaina, 2010.

José Hellín, "Existencialismo escolástico suareciano" en *Pensamiento*, vol. 12, 1956 pp. 157-178.

\_\_\_\_\_, *La analogía del ser y del conocimiento de Dios en Suarez*, Casimiro, Madrid, 1946.

José Luis Gutiérrez García, *Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia II*, Centro de Estudios Sociales del valle de los caídos, Madrid, 1971.

José María Triviño, en *Obras completas de Filón de Alejandría*. T. III, UNP, Buenos Aires, 1976.

José Miguel Gamba, "La analogía en general", *Sintesis tomista* de Santiago Ramírez, EUNSA, España, 2002.

José Pereira, *Suarez Francisco, Between scholasticism and modernity*, Marquette University Press, Wisconsin, 2006.

Juan Antonio Hevia Echevarría, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Trad. Hevia Echevarría, Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2007.

Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000.

Julián J. Lozano Navarro, *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Asturias*, Cátedra, Madrid, 2005.

Karl Heinz Menke, *Teología de la Gracia. El criterio de ser cristiano*, trad. Constantino Ruíz Garrido, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.

Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, BUAP, México, 2000.

Lamacchia Ada, *La filosofía del siglo de oro, studi sui, tardo rinascimento spagnolo*, Levante editores, Milán 1995.

Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, BAC, Madrid, 2013.

\_\_\_\_\_, "Suárez crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità", *Alpha Omega*, IX, 1, Roma, 2006, p 13.

Loyola Ignacio de, *Constituciones de la Compañía de Jesús y Ejercicios Espirituales*, Madrid, Imprenta de Burgos, 1833.

Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos, Olyssipone 1588; Antverpiae 1595.*

\_\_\_\_\_, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, tr. Juan Antonio Hevia, Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2007.

Luis González Novalin, *Historia de la iglesia en España, La iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, T.III, BAC, Madrid, 1979.

Luis Martínez Gómez, “Evaluación de Francisco Suárez filósofo” en Cuadernos Salmantinos de filosofía, *Simposio Francisco Suárez*, Universidad Pontificia de Salamanca, VII, 1980.

Luis Martínez Gómez, “Evaluación de Francisco Suárez Filósofo” en *Cuadernos salamantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, VII, 1980.

Marín de Alcázar, Diego: *Tractatus de divina scientia, tractatus de divina futurorum contingentium scientia conditionata*. México, Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo. Ms. 408, Biblioteca Nacional de México.

Martin Grabmann, *Historia de la Teología católica, desde la patrística hasta nuestros días*, trad. David Gutiérrez, Espasa Calpe, Madrid, 1940.

Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Cira, Alianza, Madrid, 2007.

\_\_\_\_\_, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.

Martín Lutero, *Obras*, T. I, y T. IV trad. Carlos Witthaus, Facultad luterana de Teología, Paidós, Buenos Aires, 1967.

Melchor Cano, *De Locis Theologicis*, ed. Bilingüe, trad. Belda Plans, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

Miguel Ángel Granada, *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000.

Miguel Anxo Pena, *La Escuela de Salamanca, de la Monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC, Madrid, 2009.

Melquiades Andrés, “La teología en el siglo XVI (1470-1580), en (comp.), *Historia de la Teología española*, T.I, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.

Olga Larre, “Concepto de personas en el Comentario a las Sentencias de Guillermo de Ockham”, *Scripta* 2, 2009, pp, 85-106.

Paolo Fornari, *I presupposti teoretici e antropologico del pensiero giuridico e politico di Francisco Suárez*, Tesis doctoral, Sapienza, Università di Roma, 2012.

Piero di Vona, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 48, Florencia, 1968.

Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y mayo, trad. Vidal Peña, España, 2008.

Pedro da Fonseca, *Commentariorum in libros metaphysicorum aristotelis, II*, Hildesheim, Georg Olms, Alemania, 1964.

Pedro Lombrado, *Sententias*, en *Cuestiones sobre la omnipotencia divina*, vers. Francisco León Florido, Escolar y Mayo, Madrid, 2011.

\_\_\_\_\_, *Magistri Petri Lombardi Sententiae, Ed. tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta*/ Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971. Vol. I–IV.

*Philonis Iudaei// Opera omnia// graece et latine// ad editionem Thomae Magney...* de 1748. ZVDD.

Pikaza Xavier, *Enquiridion Trinitatis*, Secretariado trinitario, Salamanca, 2005.

Ricardo Villoslaba, *Storia del Collegio Romano, dal suo inizio alla soppressione della Compagnia di Gesù*, Abalecta Gregoriana, Cura pontificiae Universitatis Gregoriana, Vol. LXVI, Roma, 1964.

Rosa Ruiz Gisbert, “Salomón Ibn Gabirol”, Dialnet, Isla de Arriarán, diciembre, 2007.

Scorraille, Raúl (S. J.), *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, . Traducción de Pablo Hernández (S. J.). 2 vols. E. Subirana, Editor y Librero Pontificio, Barcelona, 1917.

Sergio Zañartu, “El espíritu y el hijo en la fe de la iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre el filioque”, en \_\_\_\_\_, Vol. 40, no. 3 (1999), pp. 278-311.

Sesboüe Bernard, *Historia de los dogmas. Tomo II. El hombre y su salvación*, trad. Alfonso Ortiz, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.

Suárez cita *De Congress. Quarendae eruditionis causa* y no *De Congress. Quarendae eruditionis gratia*, título original de la obra. Véase p. 374 de la versión de 1614.

Suárez Francisco, *Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis De Anima*, ed. Salvador Castellote, 3 vol. Madrid, Sociedad de Estudios y publicaciones, 1978-1991.

Thomas P. Flint, *Middle Knowledge and the Doctrine of Infallibility*, Philosophical Perspectives, Vol. 5, Philosophy of Religion (1991), pp. 373-393.

Tomás de Aquino Santo, *Suma Teológica*, ed. Bilingüe, trad. Martorell Capo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

\_\_\_\_\_, Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, ed. Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2002. Vol I y 2.

\_\_\_\_\_, *Los principios de la naturaleza*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, *Comentario al libro V de la metafísica de Aristóteles*, introducción, traducción y notas de Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 112, 2000.

www.corpusthomicum.org, Opera Omnia recognovit ac instruxit [Enrique Alarcón](#) automato electronico Pompaelone ad [Universitatis Studiorum Navarrensis](#) aedes a MM A.D..

Vacant, Mangelot, *et. al.*, *Dictionnaire Théologie catholique*, T. X, Libraire Letouzey, París, 1929.

Vicenç Capdevila Montaner, *Liberación y divinización del hombre*, T. II, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994.

Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia. Textos y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de Teólogos españoles, Salamanca, 1968.

Wolfgang Röd, “The rationalist theory of double causality as an object of Hume’s criticism”, en Carl Hempel, *Methodology, Epistemology, and Philosophy of science*, Kluwer, Netherland, 1983.

Xóchitl López Molina, Tesis de Doctorado. *Las ideas de convenio y tiranicidio en el pensamiento de Francisco Suárez. Herencias e influencias*. Mayo, 2013.