

## Francisco Suárez: Teólogo y filósofo del humanismo renacentista

### Una Metafísica del ser como «acción»

#### 1. *El metafísico de la teología molinista*

Es demasiado elocuente el hecho de que sólo recientemente se haya aclarado (¡por fin!) el auténtico sentido de la Metafísica suarista. Tan significativo que, a mi parecer, es lo más sospechoso. ¿Cómo no se extraña nadie de que el «núcleo» original del suarismo esté, precisamente, en su concepción gnoseológica o en su determinación de lo que deba aceptar la ciencia metafísica como «esencia real»?

Tal vez ese rostro enjuto y severo que nos muestran los retratos de la época y, más todavía, el rigor de sus páginas prietas de erudición, donde «se oye hablar a toda la escolástica» en su lenguaje técnico, aparentemente «duro» y altamente preciso, tal vez estas apariencias tengan algo que ver con una involuntaria desviación de la mirada.

¿Qué hemos ido a buscar en Suárez? Lo celebramos, eso sí, como un «gran filósofo». Pero en seguida lo «reducimos» a un papel en la cadena de la historia del pensamiento. Cada vez se hace más común la opinión según la cual cabría otorgarle la importancia de un «precedente». Lógicamente, lo que cabe ir a buscar en él, entonces, resulta algo decidido de antemano, en función de aquello «de lo que» se ha supuesto que es precedente.

Así, entre el tecnicismo, y la mera condición de eslabón hacia las filosofías de la inmanencia, hemos perdido el verdadero rostro de Suárez. En cierto modo, todo esto equivale a un orillamiento; como aquél que se practica, legal y despiadadamente, con los caídos en desgracia o los jubilados por la ley.

El «estado de la cuestión» de las investigaciones acerca de Francisco Suárez, Doctor Eximio y Piadoso, está afectado por esta apreciación, injusta casi en su totalidad. Lo que equivale a decir –y es fuerte– que la cuestión está en «punto muerto», a mi parecer, desde hace muchos años.

Los estudiosos, y particularmente quienes tienen ejercicio docente, saben que en la filosofía no se entra gracias a su lenguaje técnico, sino «a pesar» de él. La filosofía nos gana para sí –como las estrellas sedujeron a Tales de Mileto– desde el momento que nos importa como hombres. Hombres no sólo capaces de discurrir, sino también de *advertir* (o *intuir*, dirían otros), y capaces de inventar (de «hallar lo inesperado») y de poner mente y corazón, inteligencia y una secreta pasión, en el objeto de nuestra búsqueda.

Y lo mismo cabe decir de «una» filosofía cualquiera: ese filósofo no era –con seguridad– un técnico, perito en distinciones y lógica proposicional. Sólo comprendemos a un filósofo cuando sabemos algo de su amor fundamental; no cabe reconocerlo como filósofo si no hablaba de la plenitud del corazón. El rigor y la precisión que le exigimos, en suma, ¿por qué tenemos derecho a esperarlos, sino porque se debe saber si lo que en su mente concibió puede llenar algo del inmenso anhelo del corazón humano? Sólo por eso le pedimos que dé razón de sus asertos. Una prueba «a contrario» de lo mismo es el rechazo aristotélico del sofista: es frívolo –«no dice nada»–, luego no vamos a perder el tiempo con él. Cualquier filósofo se impacienta con un tiempo que no tenga sabor de eternidad; el tiempo que es *sólo tiempo* es pérdida, y el discurrir como «pasatiempo» carece de interés, basta con mostrar que es tal, para abandonarlo: no nos detenemos a refutarlo, sus razones «no dicen nada».

Lo que pretendo asentar, con respecto a Suárez, es que él es un filósofo, en ese sentido cálidamente humano, y que la clave para leerlo es su altísima percepción de la dignidad humana y de la grandeza del Creador. Dios era, para él, la mejor garantía de la realidad, y de la realidad personal; y en pensar juntas la infinita trascendencia del Creador y la libertad del hombre halló un misterio que sobrepujaba a dos misterios.

El espíritu que anima toda la obra filosófica suarista es hondamente cristiano y existencial. Quien no se haga cargo de él, perderá un tiempo considerable en la bibliografía al uso. Tiene poco sentido abordarlo por cuestiones técnicas de ontología o teoría del conocimiento. Suárez era un teólogo postridentino, apasionado defensor de la eficacia de la gracia y de la libertad humana.<sup>1</sup>

1. Esta es la tesis que he sustentado en el libro *La génesis de la Metafísica de F. Suárez*, Ediciones TAT, Granada 1988. Obra que, sin repeticiones, pretendo proseguir en este estudio y los que, Dios mediante, le seguirán. Si el trabajo llegara a término, tendríamos, en mi opinión, además del verdadero rostro de Suárez, el acceso «inter-

Francisco Suárez es el teólogo molinista que ha repensado a Aristóteles al servicio de la Teología. La sagrada Teología preside de tal manera su obra filosófica, es tan fundamental en su pensamiento vivo, que nos condenamos a no entenderlo en absoluto, si perdemos este punto de vista. No incorporó a la Teología una filosofía por hallarla verdadera, sino al contrario: en un principio, pensó desde una doctrina teológica (que el Magisterio de la Iglesia admite como «probable» o dejada a la libre opinión de los fieles) cuál debía ser la verdad filosófica.

Lo que Suárez ha querido «comprender» es la plena y autónoma operatividad del ente creado, del *sujeto libre* creado, *junto con* su absoluta dependencia ontológica del Creador. La exigencia de pensar el ente finito como «apto de suyo» para obrar, sin necesidad de ser movido a ello «ab extrinseco», conllevaba la respectiva exigencia de pensar al Creador como dador del ser y del obrar. Pero un Dador que da un «ser operativo autónomo», en la medida en que eso cabe. Para Suárez, la criatura, en cuanto es verdadera causa, es causa principal de sus actos, por más que sea segunda: la *causa instrumental* del tomismo es, en realidad, *causa principal*, aunque ello no signifique independiente.<sup>2</sup> Y a esta exigencia se añadiría la enorme dificultad de pensar la Providencia divina, que tiene efectivo cuidado de las cosas y especialmente de los hombres, influyendo en sus actos, pero sin *promoverlos*, al modo en que Báñez y la escuela tomista entienden la «promoción física», es decir, la causalidad trascendental de la entidad del querer humano.

Así, se comprende que la Metafísica suarista no podía ser una Metafísica del ser como acto del ente, sino una Metafísica del ser como *acción*.

---

no» a toda su filosofía; por otra parte, la comprensión intrínseca buscada vale por sí misma, ya que comprender así a un gran filósofo es profundizar en la filosofía como tal, a todos los efectos. Uno de esos efectos será, espero, el reconocimiento de Suárez como filósofo no tomista, ni aristotélico, en sentido estricto, pero tampoco reducible al escotismo ni al nominalismo, sino autor de una *síntesis* original de filosofía cristiana.

2. La noción de «causa instrumental» proviene de Aristóteles, en cuanto significa *motor movido*. Conservando la expresión, Suárez rechaza el significado: si bien eso es cierto en algunos casos, dice él, no lo es del «instrumento» como tal, que se identifica con la «causa segunda» («tamen hoc non est proprium instrumenti stricte sumpti, prout nunc de illo agimus et a principal causa illud distinguimus»), ya que las causas segundas son también principales, en su orden causa segunda e instrumentalidad, que es lo propio del aristotelismo tomista, sería negar operatividad de la causa creada, es decir, que es causa por sí misma («per formam propriam et intrinsecam») y no en virtud del Otro. Según Suárez, se puede afirmar que la causa segunda es principal en su orden —que no es «instrumento» en el sentido tomista del término—, sin que ello signifique declararla «independiente»: «ut ergo causa sit principalis, non oportet ut sit omnino independens. Et e converso, quod causa sit dependens et indigens auxilio alterius superioris, non satis est ut sit causa instrumentalis» (*Disp. Metaphys.*, XVII, sect. II, n. 15).

Y a esto responde su audaz división del ente: finito e infinito, por esencia y por participación. Considérese, por ejemplo, la siguiente tesis: el Ser por esencia es Acto puro, *porque* no es causado, sino la Causa primera.<sup>3</sup> Si se prestara atención a esta aserción –obvia, por lo demás, en Suárez–, se vería que su teoría del acto y la potencia debe ser abordada con una óptica diversa. Luego, para entender a Suárez en sí mismo, y no de modo extrínseco, se debe adoptar esa óptica: existe una teoría del acto y la potencia *irreductiblemente* suarista. En ella, la finitud de los entes es lo mismo que su condición de causados; más todavía: la entidad, es decir, el «ser» finito significa ser *causa causada*, una acción divina «ad extra» que no se termina en «mover», sino que se *suposita*, o se substantiva, como totalmente «de Dios» y plenamente «real»,<sup>4</sup> dígase «autónoma», si se desea, pero apartando el sentido kantiano de esa expresión.

3. Suárez «demuestra» que Dios es el Acto puro a partir de su infinita perfección y simplicidad. La expresión «Acto puro» «sólo una negación a la actualidad del ente primero, por la que se explica la perfección de dicho ente, negación de la que nada nos queda por decir fuera de lo que trataremos acerca de la simplicidad» (*Disp. Metaphys.*, XXX, sect. III, n. 2). Con otras palabras: el sentido preciso de la *actualidad* divina se declara mediante la perfección, y ésta mediante la simplicidad. Ahora, la simplicidad le conviene por ser *a se*, esto es *incausado*, no dependiente, ya que la composición demostraría dependencia (cfr. *Ibidem*, ns. 3-7). En suma, Dios es Acto puro *porque* es independiente (*a se*). En Tomás de Aquino el razonamiento es a la inversa: porque Dios es el Primer motor, *por eso mismo* es el Acto puro y el creador, y *por eso mismo* es simple, etc.

4. El constitutivo formal de la finitud es el ser *ab alio*: «ut non sit neque esse possit illa entitas nisi ab alio fiat, quia per illam locutionem non significatur distinctio unius ab alio, sed solum conditio, limitatio et imperfectio talis entitatis, quae non habet ex se necessitatem ut sit id quod est, sed solum id habet ex influxu alterius» (*Disp. Metaphys.*, XXXI, sect. VI, n. 14). Ahora, si ser ente finito es ser «*ab alio factum*», la acción, a su vez, expresa dependencia: «actio nihil aliud est in re quam specialis illa dependentia quam effectis habet a sua causa efficienti» (*Disp. Metaphys.*, XLVIII, sect. I, n. 15). Y la acción es o accidental o substancial: «Secundum rem autem, si acti sit accidentalis, inhaeret illi subiecto cui inhaeret passio; si vero sit substantialis, non oportet ut semper habeat proprium subiectum, sed satis est si per identitatem coniungatur termino tanquam modus eius» (*Disp. Metaphys.*, XLIII, sect. V, n. 9). Finalmente, la creación pasiva es acción divina «ad extra»: «Sic ergo creatio passiva quatenus est via ad terminum substantialem, reducitur ad praesicamentum substantiae; non habet autem rationem passionis, quia non est in subiecto. Unde quatenus illud fieri concipitur ut prius natura suo termino, concedendum est non esse in subiecto, sed concipi quasi in se, quod non est inconueniens, immo potius haec est singularis excellentia et modus dependentiae creaturae» (*Disp. Metaphys.*, XX, sect. IV, n. 27). Ahora, la creaturidad «es» la dependencia; y «dependencia» significa siempre lo mismo que «acción», luego la creaturidad es acción divina «ad extra», pero no accidental, luego «substantivada»: «Unde consequenter dici potest illam dependentiam creativam, ut habet rationem actionis, non esse actionem accidentalem, cuiusmodi est illa quae indiget subiecto, sed esse actionem substantialem, ideoque non collocari in praedicamento actionis, sed reduci ad praedicamentum substantiae» (*Ibidem*, n. 28). Naturalmente, esta tesis debe ser matizada: esa dependencia –que pone en la creatura una «relación trascendental» a Dios– no se *identifica* con la creatura misma en su entidad, sino como un «modo» de ella. Aquí es oportuno

En suma: cuando penetramos en su mundo, entramos en uno distinto del de Tomás de Aquino y del de Duns Escoto y (ni debería tener que decirse) distinto, hasta el punto de incompatible, del mundo de Leibniz y de Ch. Wolff.

## 2. «La cuestión más ardua y grave que existe»

Eso era, para Suárez la libertad de arbitrio.<sup>5</sup> Lo cual, en la época postridentina, frente al luteranismo, lo colocaba en la línea de la tradición patristica y escolástica. La particular doctrina teológica que Suárez hizo suya se condensa en una definición del libre albedrío, que es la misma de Luis de Molina, y que para el doctor Eximio era la definición «recibida» (*receptam*), indiscutible: la facultad libre es aquella que, «una vez puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar y no obrar».<sup>6</sup> Y explica esta definición por medio de dos notas esenciales: 1.<sup>a</sup> Que sea una facultad esencialmente activa; y 2.<sup>a</sup> Que sea una potencia próxima al acto, con proximidad de intermediación, lo que se entiende como potestad o *poder*, incluso en el ejercicio mismo del acto (*dum exercet actum*), de manera que, supuestos los requisitos previos (como ser facultad creada, conservada y auxiliada), todavía puede poner o suspender la acción.<sup>7</sup>

---

advertir que el «modo» es una distinción suarista que se corresponde con la separabilidad «de potentia absoluta»: Dios, con su potencia absoluta, *puede* separar una entidad del modo de dependencia que actualmente tiene, pero lo que no puede ser (ni «de potentia absoluta») es que la entidad creada no dependa, esto es, que no tenga «un» modo.

En fin, el ente finito actual postula un *modo*: subsistir inherir, y no cabe otro, ni se confunde con la existencia (*Ibidem*, sect. V, n. 4). Sin la relación «trascendental» de dependencia al Creador –que es constitutiva y no es otra cosa que ser una acción Suya «terminada» en supuesto–, la creatura carecería de «realidad», pues esa relación (o dependencia) es necesaria, para el ser creado, y de ella se desprenden su finitud y su «abalidad» (cfr. *Disp. Metaphys.*, I, sect. V, n. 40).

5. Cuando Suárez se plantea la pregunta por la existencia (*quaestio an est*) de la causa eficiente libre, antepone esta reflexión: «Haec quaestio est gravissima et latissima et magna ex parte pendet ex difficultatibus theologicis quae oriuntur ex supernaturalibus mysteriis gratiae et praedestinationis divinae; hoc vero loco solum est tractanda quantum ex naturalibus principiis definiri potest» (*Disp. Metaphys.*, XIX, sect. 2, n. 1).

6. «receptam descriptionem facultatis liberae, scilicet: *Quae, positus omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere*» (*Disp. Metaphys.*, XIX, sect. IV, n. 5).

7. «Ut ergo difficultatibus propositis satisfaciamus, retinenda est imprimis et explicanda est illa descriptio facultatis liberae, in qua duo postulatur. Unum est quod illa sit potentia activa, ex se et ex sua interna facultate habens vim ad exercendam et suspendendam actionem suam. Aliud est quod illa facultas, dum exercet actum, ita sit disposita et proxime (ut ita dicam) praeparata ad opus ut, positus omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere (...). Unde, claritatis gratia, possumus in potentia libera duas potentias praescindere, seu quasi duas partes unius potentiae. Una est ad volendum seu exercendum actum; alia ad nolendum seu suspendendam actionem (...).» *Ibidem*, n. 8. Luego es de la razón de la voluntad que no se determine a querer por el influjo de algo extrínseco: «Potentia passiva ut sic non est libera» (*Disp. Metaphys.*,

Los supuestos previos para el acto libre (*praerenquisita*) no lo constituyen formalmente como libre, solamente lo hacen posible. O, a la inversa, lo que de ningún modo tendría sentido sería que una condición analíticamente necesaria de la libertad humana, a saber, el concurso natural y el auxilio sobrenatural divinos, la destruyera en lugar de fundarla.

La libertad constituye a la potencia como tal en formalmente libre, pero sólo lo es, a su vez, por el acto; y no por un acto que podría ejercer, sino por el acto que ejerce: lo esencialmente libre es la acción, y por ella lo es también la facultad. Así, puesto que el poder de obrar o abstenerse es constitutivo de la acción libre, esta debe pensarse como una acción que se posee a sí misma, incluso mientras se ejerce, de modo que el «dominio» de la acción y la acción misma se han de concebir como una misma cosa.

Ahora, esto exigía pensar la acción de una manera nueva, «difícil» para las inteligencias educadas en la escuela tomista, y así lo reconoce Suárez. Esta segunda nota esencial, que la libertad esté en un acto «quasi-inmediato», es decir, en un acto primero capaz de actuarse por sí solo e inmediatamente, es lo específico de su concepción de la acción libre. Si no fuera así, piensa Suárez, la acción ya no sería «mi» acción, sino como quiere Lutero, una acción sólo de Dios.

El error luterano parecía justificado, en parte, por la doctrina tomista que, al exigir la moción divina como elemento constitutivo del acto, daba pie a un malentendido: como si el tomismo y la filosofía católica hubieran quedado descalificados por las críticas de Lutero en el *De servo arbitrio*. Suárez pensó que la influencia divina en el mismo acto libre, para «promoverlo», destruiría en su raíz la libertad humana, puesto que su eficacia desaparecería ante la infinita eficacia de la Voluntad de Dios. Por lo tanto, la intervención divina en el acto libre debía quedar con los prerequisites; y este es el quicio sobre el que descansa todo el problema filosófico-teológico de comprender la libertad creada.<sup>8</sup>

### 3. *Hay causas que mueven sin ser movidas*

Ahora, que la potencia libre lo sea por su potestad de pasar al acto por sí sola, sin recibir en sí moción alguna, ni de Dios (determinismo), ni

XIX, sect. II, n. 19). Y no sólo es así de la Voluntad divina, sino de «toda» voluntad: «In quo est magna differentia inter voluntatem et similia agentia; nam voluntas actione sua interna vult non solum obiectum, sed ipsammet actionem, et ideo potest per illam se determinare» (*Disp. Metaphys.*, XXX, sect. IX, n. 6).

8. «Altera pars de libertate proxima in actu primo, et quasi immediato est difficilior, est tamen verissima, et valde necessaria, et fortasse est quasi cardo totius concordiae gratiae cum libero arbitrio, ...» (cfr. *Ibidem*).

del intelecto,<sup>9</sup> ni del apetito natural que nos inclina al bien,<sup>10</sup> significa todo un programa filosófico.

En adelante, toda la filosofía de la causalidad debe ser repensada: puesto que una facultad espiritual puede pasar al acto por sí sola, el axioma según el cual todo lo que se mueve es movido por otro resultará inaplicable al orden espiritual, aunque sea evidente para el caso de los cuerpos.<sup>11</sup> Y ya tenemos esbozada la distinción suareciana entre la Metafísica (que se ocupa del ente trascendental) y la Física (que se ocupa del ente *qua* corpóreo).

Todavía más, el principio sobre el que se asienta ese axioma, a saber, que nada puede ser en acto y en potencia a la vez, deberá ser congruentemente retocado.<sup>12</sup> Sólo se le reconocerá un restringido alcance físico.

---

9. El juicio de la razón práctica goza de «indiferencia objetiva», dice Suárez, pero no «formal» (*Disp. Metaphys.*, XIX, sect. V, n. 22); es decir, precisamente porque origina el acto libre posibilitándolo, no es libre él mismo (*De gratia*, Prolegomenon I, cap. 4, n. 15). Luego el acto de la voluntad es *per se*, espontáneo; atiende a la razón, pero no es *movido* por ella (cfr. *op. cit.*, cap. 4, II).

10. Si el fin último nos moviera, con su atractivo, esa inclinación sería natural y la facultad no sería constitutivamente libre; luego, el bien absoluto sólo mueve en el orden de la especificación, pero no en el del ejercicio. Además, si nos moviera eficazmente, seríamos causa instrumental, como quiere el tomismo. Por lo mismo, si la razón es la facultad que vehicula la causalidad del bien sobre la voluntad, esa causalidad es meramente «moral», es decir, como objeto «circa quod», en atención al cual, la voluntad se autodetermina y pasa, por sí sola, de la potencia al acto. El texto más importante al aspecto véase en: *Disp. Metaphys.*, XVIII, sect. VII, ns. 50-51. Y para esta cuestión consúltese: *op. cit.*, ps. 227 y ss.

11. Cuando Suárez rechaza el principio aristotélico-tomista: «Todo lo que se mueve, es movido por otro», como punto de apoyo para la demostración de la existencia de Dios, está sobreentendiendo *ya* que ese principio es meramente «físico» y carece de alcance trascendente, pues se refiere, según él, al movimiento del cielo («primum medium sumitur ex motu caeli»); en todo caso, no sirve para demostrar la existencia de una realidad inmaterial, luego mucho menos servirá para la existencia de Dios. Por lo demás, está lejos de ser evidente que se trate de un *principio*, ni siquiera en el orden físico. ¿Por qué razón? Porque hay cosas, como el apetito, que pasan por sí solas de la potencia (acto virtual) al acto (acto formal). Cfr. *Disp. Metaphys.*, XXIX, sect. I, n. 7. Un poco más adelante, insiste: «Todo lo que se mueve» se supone que *ya* «es», y en el ser *ya* está incluida la potestad (acto virtual) para pasar por sí al acto. Por esta razón, el principio de la demostración será otro: «Omne quod fit, ab alio fit», o bien: «Omne quod producitur, ab alio producitur» (Cfr. *Ibidem*, n. 20). El principio aristotélico sólo explica ciertos cambios físicos (no todos); esto es lo *supuesto* en el razonamiento suarista. Y la razón por la que se supone es esta: que *ser* *ya* implica, de suyo, la potestad de obrar, pasando por sí de la potencia al acto, en muchos casos.

12. Se puede admitir el principio: «Non ptest esse idem simul in potentia et in actu», pero con esta reserva: «ut sit sermo de actu qui est principium motus physici et mere naturalis, ut exclumadus actines immateriales et vitales, de quibus nunc non est sermo» (*Disp. Metaphys.*, XVIII, sect. VII, n. 19). Pero tratándose de las acciones apetitivas y voluntarias, la dificultad es especial, pues si bien las cognoscitivas necesitan de especies recibidas (aunque el conocer sólo *supone* tal recepción, y es tan espontáneo como el querer), la voluntad libre no es movida ni por el fin ni por el

Igualmente, la doctrina según la cual las causas son causas entre sí, de la que la concausalidad del intelecto y la voluntad es una aplicación, también debe ser sustituida por otra explicación de la unidad del obrar humano: será la teoría suarista de la «simpatía de potencias». <sup>13</sup> Y, en suma, la causalidad propiamente dicha queda de tal modo atraída por la causa eficiente que, en cierto modo, en ella se agota, <sup>14</sup> pues la final «propone» mas no «mueve», <sup>15</sup> y la materia y la forma significarán respectivamente el paciente de una acción y lo nuevo constituido por esa misma acción. <sup>16</sup> Y, al no poderse ya entender la composición de acto y potencia como constitutiva del ser (alcance trascendental), tampoco cabrá pensarlo como coprincipios: la materia posee algún ser, por pobre que sea.

Sin necesidad de mayor aparato crítico, cualquier lector avisado reconoce aquí el suarismo. Lo interesante, a mi entender, es que lo reconoce, quizá por primera vez, como sugeríamos al principio, ahora los temas pierden su aridez formal: tratar de la causalidad en general, como tratar de la causalidad instrumental, es algo que compromete la dignidad humana, nuestra capacidad para merecer, para responder a la

---

intelecto, y ya no tiene ningún sentido, como quieren los tomistas, invocar aquel principio: «nam eadem facultatem esse in actu primo et in potentia ad actum secundum immanentem nulla est repugnantia, quia actus primus non includit formaliter secundum, sed virtutem ad eliciendum illum, quam potest habere eadem facultas quae est potentia receptiva eiusdem actus» (*Ibidem*, n. 51; lo mismo en: *Disp. Metaphys.*, XLIII, sect. II, n. 14).

El rechazo *formal* del principio aristotélico acaece en el tratamiento de la *causa eficiente libre*, sobre todo, y lo atribuye Suárez a la *inmanencia*. Allí donde hay verdadera operación inmanente, ese principio se cumple al revés: lo verdaderamente propio es que el mismo sujeto sea el agente y el paciente. En consecuencia, ese principio no puede ni debe acompañar al tratamiento de la causa eficiente *como tal*: «Non esse de ratione aut necessitate causae agentis, ut sic, quod distinguatur supposito a patiente» (*Disp. Metaphys.*, XVIII, sect. VII, ns. 52-54). Tal distinción sólo proviene de la *particular* imperfección de la sustancia material; y de que la acción no es inmanente, sino transeúnte. La acción inmanente, lo es más en la medida en que excluye tal principio (*Ibidem*); pero es la acción de los seres más perfectos, luego.

13. Si lo propio de la acción vital (inmanente) es que la facultad no sea movida, sino que pase por sí misma al acto, se plantea la pregunta por la efectiva coordinación de las facultades: no se comportan entre sí como acto y potencia, no son causas entre sí en diverso género, sino que obran en atención mutua –por «simpatía»–, como se ve en la experiencia de un esfuerzo de atención, que impide la percepción o el apetito sensible; esa «sympathia potentialium» se explica porque todas ellas radican en el mismo sujeto (Cfr. *Disp. Metaphys.*, XV, sect. X, n. 22; y sect. I, n. 15).

14. «ergo ita definitio causae propriissime convenit causae efficiente» (*Disp. Metaphys.*, XII, sect. III, n. 3; cfr. etiam *op. cit.*, p. 163).

15. La causa final es, en sí, «metafórica»: la acción es la causalidad del agente, en cuanto efluye de él; así, la voluntad y el fin causan la acción, pero aquella de modo «efectivo», y éste «metafórico», y la primera es la «acción real y propia», mientras que la segunda es una «moción metafórica» (Cfr. *Disp. Metaphys.*, XXIII, sect. IV, ns. 5 y 8).

16. Explícitas negaciones de la unión hylemórfica, tal como la entiende el tomismo, en: *Disp. Metaphys.*, V, sect. VI, n. 5; disp. XV, sect. VIII, n. 7. La educación de la forma a partir de la materia, reducida a «inducción» de una forma en un sujeto paciente, en: *Disp. Metaphys.*, XV, sect. II, ns. 14-15.



gracia, nuestro «valor» a los ojos de Dios. Se entrevé, desde ahora, por qué Suárez tendrá que reconocer a la criatura la condición de causa primera, en su orden, hasta el punto de no negarle participación en el acto creador.<sup>17</sup>

Se abre ante nosotros una perspectiva inédita, que sugiere un planteamiento «total», y nuevo, del estado de la cuestión acerca de la filosofía de Francisco Suárez, y su comprensión intrínseca.

Pero no basta con señalar una vía abierta; uno siente el imperioso impulso a recorrerla. Además, será lo más prudente, en adelante, no dar nada por sabido. Queda, así, este trabajo como un *programa*.

#### 4. Un nuevo «estado de la cuestión»

Como conclusión, tratemos ahora de recapitular algunos de los principales asertos que hemos formulado, para dejar entrever la labor que nos aguarda:

1.º *Que Suárez no es ni tomista, ni aristotélico.*

En efecto, rechaza los dos grandes principios filosóficos que presiden la Metafísica aristotélico-tomista. En la Metafísica descendente, que estudia el vínculo de originación y dependencia esencial de la criatura con respecto al Creador, todo está presidido por esta tesis: *Todo lo que se mueve es movido por otro*. La misma noción de Dios, como Acto puro, e *Ipsium esse subsistens*, depende de ella. Mas Suárez no lo acepta. Y, en la Metafísica ascendente, que se ocupa de la dinámica de los seres en orden a su fin último, y en la que ocupa central la noción de Providencia, todo el pensamiento tomista se organiza entorno del principio aristotélico: *Todo agente obra por un fin*. La noción de *movimiento natural*, así como la misma de *naturaleza*, están comprometidas con él. Y Suárez tampoco lo admite sin reservas.

2.º *Que no es tomista porque es el metafísico de la teología molinista.*

Por tanto será conveniente estudiar *como* su noción de la libertad le obligaba a identificar aquellos principios (la Metafísica tomista) con las claves del determinismo.

Y, en consecuencia, se debe pensar «su» noción del acto libre: clave de una Metafísica de la causalidad, y del acto como acción, *distinta* irreductiblemente.

3.º *Que la suya es una Metafísica del ser como «acción».*

Para Suárez el ser es lo primero inteligible, sí, pero también –y, en cierto modo, *antes*– el ser es *causa*. Ahora, no hay causa sino para el acto, y es el acto lo que denomina a la causa como tal; pues bien, la causa en acto es la *acción*.

Y las causas más perfectas son las que actúan por sí mismas, sin recibir una moción transeúnte. Son capaces de pasar por sí solas de la

17. La criatura da el ser, y lo da como causa principal en su orden (*Disp. Metaphys.*, XXXI, sect. IX, ns. 6-20).

potencia al acto, recibéndolo en ellas mismas, como cualidad. La causa finita eminente es la que obra con operación inminente; cuando la inminencia es perfecta (en «la misma» facultad), se trata de causas espirituales: intelecto y voluntad.

Este programa debe ser recorrido en este orden: a) La noción de *acto libre*; b) La noción de *operación vital inmanente*; c) La noción de *causa eficiente*; d) La causa eficiente *causa de las causas*; e) Trascendentalidad de la acción: *acto y potencia*.

4.º *Y que el suarismo es una filosofía existencial y cristiana.*

Admitido que el suarismo es «esencialista» en comparación con el tomismo, ¿resistiría esa denominación una comparación con el agustinismo? O ¿tiene, en algún sentido, el mismo significado que el dogmatismo racionalista? ¿Hay en los «posibles», según Suárez, alguna realidad que preceda a la existencia? ¿Depende la densidad ontológica de la faz noética de las cosas? O, para decirlo más duramente: ¿es cierto –como se ha pretendido– que la «posibilidad lógica» es el constitutivo de la «essentia realis» suarista?

Respondemos anticipadamente: no. Mas, entonces, ¿en qué reside la diferencia del esencialismo suareciano con respecto al de Leibniz?

Las respuestas deberán irse a buscar no sólo a las primeras disputaciones, ni sólo a la *Disputatio XXXI*, sino también y principalmente a la Teología natural: a los atributos de Dios (disp. XXX), a la creación y conservación (disp. XX y XXI) y a la *Disputatio XXV*, sobre la causa ejemplar.

Hemos repetido en este escrito la expresión: «*METAFÍSICA DE LA ACCIÓN*». En la literalidad, es incorrecta. Suárez no la hubiera suscrito. Pero se trata de una enfatización muy útil. La Metafísica suareciana no es, ciertamente, una filosofía del ser como acto; pero eso no quiere decir que sea del ser como esencia. Lo correcto sería afirmar que se trata de una Metafísica del existente, en el sentido etimológico de la palabra *existentia*. Pero, aun así, la expresión requeriría matizaciones, por estar gastada. Y lo mejor de esas matizaciones está en la expresión: «*ser como acción*», luego resulta polémicamente útil conservarla.

El programa esbozado aquí es algo así como el plan de un rescate. De momento, es preciso acudir a la urgencia, pero la materia requiere –y permite– que se acuda a ella con seguridad, sin precipitación ni fáciles generalizaciones, sin sacar frases de contexto. ¡Lo que pide salvamento de urgencia es el contexto! Si no lo hubiera, si en Suárez no se hallara una *síntesis escolástica de filosofía*, iríamos al rescate de un mamut congelado en los fríos de Siberia.

Creemos, sin embargo, que la empresa tiene sentido. Sólo una convicción de este tipo hace posibles empresas tan poco rentables. Más tarde, cuando la «víctima» se halle en terreno seguro, será momento de entrar en cuestiones más sutiles, de tratar temas colaterales, de polemizar (será inevitable) con quien nos puso en situación de peligro.

## Francisco Suárez: Teólogo y Filósofo del humanismo renacentista. II Parte:

*El punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica «De Auxiliis»*

### 1. La presencia de Suárez en la polémica «De Auxiliis»

Suárez fue un intelectual en el sentido más fuerte de la palabra: un hombre que se sintió responsable de todas las cosas —de todos los asuntos humanos—, y trató de responder a la totalidad de las cuestiones que afectan a la vida. El trabajo de la inteligencia se percibe, en ese caso, como una misión grave y universal: ordenada al servicio de todos los hombres, para ayudarles a conocer la verdad; de ello depende que la humanidad viva según la verdad, y sea feliz, o se abandone al error, y pierda la alegría y la paz.

Por eso cultivó la Teología, la Filosofía, el Derecho: la universalidad de sus intereses obedece a un interés apasionado por el hombre, por su felicidad temporal y eterna. «Francisco Suárez —ha escrito un jurista actual— responde, desde el acervo tradicional, al dilema de su tiempo histórico. Se ofrecía para asentar el *moderno* orden de relaciones la alternativa entre dos caminos, que igualmente desdibujan la *criatura* y la *libertad*: un inmanentismo *antropocéntrico*, si no escéptico, y una Teología *reformada*; Suárez escribe para restaurar la visión del *hombre teológico* que se descubre *criatura*, concreta y singular, en el orden universal causado por *Dios-Creador-Providente*. Francisco Suárez simboliza y encarna, en este sentido, el resurgimiento de la Filosofía y la Teología del siglo XVI frente al paganismo renacentista y la reforma protestante».<sup>1</sup>

Así, su presencia en la controversia teológica más importante de los tiempos modernos, si bien discreta, fue muy eficaz; más aún: fue decisiva. Hay muchas razones para afirmarlo, pero nadie mejor que

---

1. LARRAINZAR, CARLOS, *Una Introducción a Francisco Suárez*, Pamplona, 1997, pp. 45-46.

Domingo Bañes para determinar quien era su más temible rival: «De cuantos adoptan y defienden las opiniones de Molina —escribe el dominico— el principal es Francisco Suárez, quien hasta ha escrito sobre el libre albedrío un tratado en lengua vulgar con intento de defender las doctrinas de la Compañía».²

Pero la obrita a la que Bañes se refería diciendo que andaba por Salamanca como cosa pública («*Salmanticae circumferebatur*»), no es lo único que escribió Suárez en su lengua materna. Dos meses antes de que la cuestión teológica quedase reservada al Papa, escribía al Cardenal Francisco Toledo, jesuita español, para que mueva al Santo Padre a intervenir en el asunto, dado «el escándalo general que causan estas controversias, y la gran importancia dellas para las herejías destos tiempos». La carta es un testimonio de la importancia que Suárez atribuye a la polémica, y un resumen muy claro de su propia posición dentro de ella:

«El punto principal de la controversia —escribe— es el modo con que Dios determina nuestra voluntad o concurre con ella a los actos libres así naturales como sobrenaturales. Los P.P. Dominicos enseñan que Dios determina físicamente la voluntad nuestra con la suya eficaz, y de tal manera preveniente, que ultra de los auxilios excitantes, inspiraciones, aprehensiones, etc., pone en nuestra voluntad una determinación física *ad unum*, con la cual no puede querer sino aquello a que la determinan, y sin la cual no puede querer nada. Y esta determinación dicen unos dellos que es una cualidad distinta del acto, que llaman moción de suyo eficaz *physice*: otros dicen que es el mismo acto de nuestra voluntad, *ut est prior in nobis a solo Deo eiusque voluntate efficaci, quam sit a nobis*. Esta doctrina les ha parecido a los nuestros muy contraria a la verdad católica de nuestro libre albedrío y a lo que el Concilio Tridentino enseña de la gracia y concordia della con nuestra libertad, y que en la causalidad del pecado respecto de Dios tiene gran inconveniente, y otros que V.S. mejor entiende que yo sabré decir. Y desta diferencia que es la principal, han nacido otras...».

El planteamiento es breve y va directo al centro de la discusión. Identifica premoción con predeterminación. Conoce las vacilaciones en el campo contrario, y sus razones. Y se trata, a su parecer, de una filosofía incompatible con la fe. Además, Suárez parece dar por supuesto aquí que el problema de la «Concordia» es efecto del Concilio de Trento; en realidad, era para él un problema capital de la Teología católica, en cualquier tiempo, aunque específicamente agravado en aquellos días por la obra de Lutero, Calvino y Bayo.

2. BANNES, *Apologia Fratrum Praedicatorum*, etc. Apud Raúl de SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, Barcelona, 1917, vol. I, p. 332. El título de la obra que menciona Bañes, en castellano, era: «*En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío*». Seguramente la primera obra de filosofía escrita en castellano. Suárez juzgó, como sus adversarios, que la cuestión era de interés público.

Continúa, más abajo, la carta:

«... cuánto por acá hemos sentido que nos hayan infamado por Su Santidad de que nos apartamos de la doctrina de Santo Tomás y introducimos doctrinas nuevas, porque realmente..., esto no es así...; quieren ellos que las opiniones que sus maestros y cartapacios han seguido de algunos años a esta parte, las sigamos como regla cierta; y en saliendo de allí, si es contradiciendo les parece error, y si es añadiendo o dando otro ser a las cosas, les parece novedad y cosa peligrosa (...). Ejemplo desto es claro el que tengo puesto desta doctrina de *praedeterminatione physica nostrae voluntatis*, que ni consta ser de Sancto Tomás, ni aun tener mucho fundamento en él, y mucho menos lo tiene decir que tal predeterminación es totalmente necesaria para obrar bien, y aun para obrar mal, como realmente ellos lo dicen (...).».

Por fin, puede leerse al final de la carta:

«vuelva por la Compañía, así cuanto a su buen nombre, que tan necesario es, como cuanto a su modo de proceder en letras: porque así como la libertad demasiada es mala, también el atar los ingenios demasiadamente lo tengo por muy pernicioso. Y sin duda ninguna que la diligencia que los de la Compañía han puesto en confirmar las verdades católicas, y deducir dellas lo que parece más conforme a ellas, y en cosas filosóficas, averiguar de raíz las verdades, ha hecho gran provecho y adelanta mucho estas ciencias...;».<sup>3</sup>

La misión de pensar el dogma católica, con apego a Santo Tomás, pero con originalidad y libertad de opinión; el progreso de la misma Filosofía y, por fin, el interés de la Compañía, que no es otro que el de la Iglesia: he aquí cómo concibió Suárez su tarea intelectual.

## 2. El teólogo

### *Teología de la Gracia y noción de «naturaleza»*

Suárez no es un filósofo «puro» como Descartes, sino un teólogo. Y ¿qué pretende la Teología? Ciertamente, es saber especulativo; pero no es el fin de sí misma. El fin de la teología es el hombre, su salvación: la Teología católica es esencialmente soteriología. No existe para satisfacer el deseo de saber, sino para llevar las almas al Cielo, a Dios, su Fin último. Por eso, Dios es su objeto principal, y de las criaturas trata en cuanto se refieren a Dios como a su principio y fin;<sup>4</sup> «revelabilia», las llama Santo Tomás, esto es, cosas, naturaleza, desde el punto de vista de Dios, y en orden a la salvación humana.

Si el hombre no estuviera ordenado a Dios como Fin que excede la comprensión racional, sólo existiría Filosofía.<sup>5</sup> Mas como está ordenado

3. SUÁREZ, FRANCISCO, *Carta, 14 de junio de 1594*; Apud SCORRAILLE, o. cit., vol. I, pp. 364-366.

4. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. Theol.*, I, q. 1, a. 3, ad 1.

5. *Ibidim*, a. 1.

a Dios, porque ha sido redimido y llamado a vivir en la intimidad divina, se le han dado a conocer las cosas de un modo distinto.

La Revelación existe, pues, en razón de la Redención de la humanidad y de la consiguiente Elevación de nuestra naturaleza al plano sobrenatural. Por esta elevación, los actos que dimanen de nosotros pueden merecer un fin que excede infinitamente a nuestra naturaleza: el conocimiento de Dios en Sí mismo, tal como El se conoce, en lo cual consiste la suprema felicidad a la que gratuitamente hemos sido llamados.

Redención de la naturaleza humana caída, por el pecado original, y Elevación de esa misma naturaleza a un destino que la excede (en cuanto a su poder), sobrenatural, son, obviamente, operaciones de Dios, no del hombre. Esto último envolvería contradicción. Es Dios Quien toma la iniciativa para llevar al hombre a Sí, como fin sobrenatural.

Para responder a la predestinación divina, a nuestro fin sobrenatural, y para ser santificados por El, que es lo mismo, es imprescindible por nuestra parte un conocimiento previo: si el hombre debe ordenar sus intenciones y acciones a un fin, debe conocerlo previamente. Mas, habiendo sido escogido y elevado a un fin que excede sus posibilidades naturales, es lógico que se requiera algún conocimiento que excede también nuestras capacidades naturales. Eso es la Revelación, en la que Dios da a conocer al hombre cosas que por sí mismo no sabría nunca. Tanto por su origen como por su significado, lo revelado es objeto de conocimiento propuesto al hombre, pero inadecuado, porque excede a la investigación y a la comprensión humanas: por eso sólo se accede a él por la fe. Como la Revelación y como la Redención, la fe sobrenatural es un don de Dios: pertenece al orden de la Gracia; así llamado, precisamente, porque la naturaleza no lo exige ni lo merece, sino que es un don gratuito.

El concepto de Teología que tiene Suárez es el mismo de Santo Tomás. Es ciencia el conocimiento obtenido por demostración: pero hay un doble orden científico —en cuanto que toda demostración pende de principios primeros—, a saber, la ciencia natural, fundada en principios conocidos por la luz connatural a nuestro intelecto, y la ciencia sobrenatural cuyos principios se fundan en una Inteligencia superior: su luz no es la nuestra, sino aquella con la que Dios se conoce a Sí mismo.<sup>6</sup> Lo revelado, en suma, hace el papel de los axiomas en las ciencias asequibles mediante la sola luz natural. A su vez, la fe presta la adhesión intelectual que se corresponde, en su orden, con la certeza de los primeros principios en el orden natural.

Como se ve, en la noción clásica de Teología, que es la noción católica, la fe es a la inteligencia humana, lo mismo que la gracia es a la naturaleza. Ahora, es un principio elemental de la misma Teología que la gracia no destruye ni suplanta a la naturaleza, sino que la supone (completa en su orden) y la perfecciona. Por eso, si la Filosofía es la obra de la inteligencia humana, la Teología no es la obra exclusiva de la fe, sino de la

---

6. *Ibidim*, a. 2.

inteligencia y la razón humanas ilustradas y sanadas por la Revelación y la Gracia.

La armonía de naturaleza y gracia constituye, pues, a la Teología: es su gran supuesto y su mismo método. Luego es constitutivo de la Teología católica entrañar una noción de *naturaleza* y aun una Filosofía. De modo que las escuelas teológicas son, más bien, escuelas filosóficas. Es el caso del suarismo. Ya hemos visto lo que era importante para Suárez:

«... confirmar las verdades católicas y deducir dellas lo que parece más conforme a ellas, y en cosas filosóficas, averiguar de raíz las verdades».

La perfección humana de la Teología sagrada depende de la perfección de nuestro conocimiento de la naturaleza. Bastará ahora con inquirir cuál es el concepto suareziano de *naturaleza*, para encontrar su originalidad filosófica, y eso vamos a hacer. Pero importa mucho que lo veamos incardinado en la Teología, porque (es nuestra tesis) Suárez no tiene una concepción aristotélica de la naturaleza, ni siquiera en lo concerniente a la valoración de ésta al margen de la gracia.

Ahora, ¿qué es lo específico del suarismo, como escuela teológica? La polémica suscitada por la *Concordia* de Molina se refiere a la gracia eficaz (¿cómo se hace eficaz la gracia: por sola iniciativa divina, o por la correspondencia humana?); y la polémica entorno a la gracia eficaz entrañaba una cuestión filosófica: la de la causalidad eficiente finita en su articulación con la Causa primera. En suma: he aquí dónde hay que ir a buscar la génesis interna de la Filosofía suareziana, en la Teología de la Gracia.

La Teología de la Gracia suareziana, que no es otra cosa que el molinismo (en su versión mitigada), entraña pues, un concepto filosófico de la *naturaleza*, como sujeto apto de suyo para obrar, *sin ser movido por otro*, sino con sólo ciertos requisitos previos dados. A su vez, tal noción de *naturaleza* remite a la causalidad y, en particular, a la causa libre, y sólo en ésta halla su plena explicación.

#### *La síntesis molinista*

Puede entenderse ahora hasta qué punto ha estorbado la comprensión del suarismo la cuestión de su «tomismo». El P. Roig Gironella planteó bien el problema: «¿Hay un principio lógicamente generador de la Metafísica suarista? Y si lo hay, ¿cuál es? Establecido cuál sea, ¿de qué manera atrae a su alrededor las directrices generales del suarismo, así como la piedrecilla echada en un líquido saturado inicia a su alrededor la cristalización con sucesivas añadiduras que no son un mero conglomerado, sino trabazón armónica de las partes del cristal? He aquí lo que hemos de hallar, en verdad no poca cosa». <sup>7</sup> A continuación revisa los intentos de los más distinguidos pensadores suarista y tomista de nuestro siglo: Descoqs, Grabmann y Fuetscher están de acuerdo en que la

7. «La síntesis metafísica de Suárez», en *Pensamiento*, vol. 4 (1948), pp. 169-213; ver p. 175.

aprehensión primera del ser es el principio generador del suarismo; así como los tomistas Garrigou-Lagrange, Manser, N. del Prado, piensan exactamente lo mismo de la síntesis tomista. Roig Gironella había planteado bien el problema, pero lo resolvió de una forma que equivale a soslayarlo. Puesto que el ser es lo primero conocido —supone—, el origen de la Metafísica habrá de buscarse en la Gnoseología, y las divergencias metafísicas serán, en realidad, divergencias gnoseológicas. Ahora, ¿qué es lo realista, la primacía cognoscitiva del universal o la del singular? El tomismo deriva de la primacía cognoscitiva del universal, sólo lo universal sería inteligible, de donde se siguen la individuación por la materia y las estructuras hylemórfica y acto-potencial típicas de él; por su parte, el suarismo «a partir del individuo elaborará su interpretación del universal, no al revés».<sup>8</sup> Visión muy didáctica, pero demasiado «moderna» para ser cierta. El suarismo no es una corrección técnica del tomismo (el tecnicismo filosófico más bien desalentó al joven Suárez); no se trata de una Gnoseología correcta que genera su correspondiente Metafísica, ni viceversa; el suarismo, en suma, no es *filosofía pura*; es la filosofía del molinismo.

Es asombroso que ni los mismos suaristas lo hayan subrayado con suficiente claridad; mas en la polémica con los tomistas estuvo implicada también la cuestión de la fidelidad al Doctor Común.

Ante la inadvertencia de los propios, parecería justificada la incompreensión de los adversarios. Mas, en realidad, es a la inversa: la superioridad especulativa se manifiesta en la capacidad de comprender a quienes no pueden comprendernos sin pasarse a nuestro bando. Los pensadores tomistas de nuestro siglo han dado muestras de esta magnanimidad teórica, como el propio Tomás de Aquino las dio en el suyo; con una excepción inveterada: Suárez: Permanece incomprendido, y hasta maltratado, por quienes debieran ser los primeros en estimarlo, después de sus seguidores. La razón sigue siendo el equívoco histórico-polémico: no lo han podido identificar, bajo el camuflaje «tomista». Así, un hombre de la talla de Garrigou-Lagrange, que había leído muchísimo a Suárez, que lo comprendía bien, llega a escribir: «El molinismo no es una síntesis general, no tiene Filosofía; ni es tampoco, hablando en realidad de verdad, un sistema teológico, sino solamente una opinión en una controversia particular».<sup>9</sup> Esta afirmación es tanto más sorprendente cuando consideramos que viene de quien ha escrito: «Molina y Suárez se separan de Santo Tomás en la doctrina general de la *subordinación de las causas*. Sólo ven causas parciales subordinadas en el concurso divino (simultáneo) y nuestra acción, en la gracia y el libre arbitrio, en la luz de la gloria y la inteligencia de los bienaventurados (potencia obediencial activa); del mismo modo en la inteligencia humana y la libertad humana al término de la deliberación, y también, al parecer, en la facultad de conocer y su objeto.

8. *O. cit.*, p. 197.

9. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dios*, vol. II, p. 310.



»La tesis suarista sobre el concurso divino está por otra parte íntimamente ligada con su negación de la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas. Para Santo Tomás es evidente, por el contrario, que *si la criatura no es su existencia, no es capaz de obrar por sí sola. El modo de obrar sigue al modo de ser. El que es por sí puede obrar por sí, y como nosotros dependemos de Dios en nuestro ser, también dependemos de El en nuestra acción*». <sup>10</sup>

Un excelente resumen del suarismo entero. A Garrigou-Lagrange no se le escapó la esencial relación existente entre la tesis molinista y la Metafísica suarista: «Como se ve —escribe—, el grave problema de la suficiencia del socorro o auxilio divino dado a todos los hombres se resuelve por el principio general que domina toda la doctrina tomista: *la división del ser en potencia y acto*. Todos los grandes problemas del ser, del conocimiento, de la acción, se aclaran a la luz de este principio, que constituye la médula de toda la Filosofía de Aristóteles y de la Metafísica natural de la inteligencia humana.

»Aquellos que no sostienen la distinción real de potencia y acto en el orden del ser, entre la esencia creada y su existencia, se ven naturalmente llevados a no mantenerla ni sostenerla en el orden de la operación entre la potencia de obrar y la acción misma, entre la gracia suficiente y la gracia eficaz. Si, por el contrario, la criatura no es su existencia, tampoco puede obrar por sí misma. Es dependiente de Dios tanto en su ser como en su acción». <sup>11</sup>

El mérito de estos párrafos es muy grande, pues demuestra conocimiento y comprensión de Suárez. Pero no se puede pasar por alto que Garrigou-Lagrange pone la ilación al revés: si no reconoce la composición real de potencia y acto de ser, entonces... es molinista, esto es, no comprende la causalidad. Lo cual, para un tomista, es tautológico. Es como decir: si no reconoce la composición de real de potencia y acto en todo ente finito, su Metafísica es errónea. Lo que es muy cierto, pero no ayuda gran cosa para entender a Suárez. El dominico francés notó la esencial vinculación entre molinismo teológico y suarismo filosófico, pero no la comprendió. Como prueba su doble y desafortunada afirmación de que no existe una síntesis molinista, por una parte, y de que no existe una síntesis suarista, <sup>12</sup> por otra parte. Un doble error que se causa recíprocamente.

La única explicación de tales confusiones, en buenos y asiduos lectores de Suárez, es el supuesto «tomismo» de Suárez. Si el supuesto se elimina, las confusiones se desvanecen.

Podemos concluir, en suma, que Suárez es el autor de la síntesis molinista; y que esta es su síntesis teológico-filosófica. Así, la comprensión

10. *O. cit.*, *Ibidem*, pp. 74-75, nota 43.

11. *Ibidem*, p. 303.

12. *Essenza ed attualità del tomismo*, Brescia, 1947, p. 32. Garrigou-Lagrange caracteriza allí al suarismo como un *eclecticismo*, en el que disminuyen o desaparecen los caracteres esenciales del tomismo.

genética del suarismo nos lleva, por contraste con Garrigou-Lagrange, a reconocer la existencia de una verdadera síntesis molinista de Teología y Filosofía a la vez.

Por lo cual, podemos afirmar que, si se establece la inferencia en el sentido adecuado, esto es, si se asienta la definición molinista del libre albedrío, necesariamente se debe modificar toda la doctrina del acto y la potencia, así como sus múltiples aplicaciones metafísicas (estructura hylemórfica, sustancia y accidentes, causalidad en general, las cuatro causas eficiente transeúnte e inmanente, alma y facultades, etc.); entonces podremos seguir detalladamente la génesis temática del suarismo. Y, a medida que se hace, esta tesis cobra solidez.

### *La Teología y la Gracia*

Que la Teología sea eminentemente especulativa no es óbice para que tenga un fin práctico, llevar los hombres a Dios; de hecho, si es primordialmente especulativa, es porque trata más bien de las realidades divinas que de los actos humanos, pues de éstos se ocupa en cuanto por medio de ellos se ordena el hombre al conocimiento perfecto de Dios, en lo que consiste la vida eterna.<sup>13</sup>

Basándose el conocimiento teológico en la ciencia que Dios tiene de Sí mismo, es perfectamente correcto afirmar que la eterna bienaventuranza y la ciencia teológica perfecta son exactamente la misma cosa: «Et hoc modo sacra doctrina est scientia —escribe Santo Tomás—; quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum».<sup>14</sup> La ciencia de Dios y de los bienaventurados, esto es, el conocimiento de la realidad tal como lo tienen ellos, cuya bienaventuranza consiste precisamente en conocer lo que Dios conoce y a Su modo.

La realidad de la gracia es como la causa formal de la Teología, pues la Revelación y la fe teologal son gracias; asimismo la Redención es una gracia y la fuente de todas las gracias con las que Dios socorre al hombre. Así que toda la Revelación se ordena a la Redención, como ésta a la salvación del hombre. A su vez, la obra de la salvación resulta del mérito sobrenatural al que la gracia eleva los actos humanos. En suma, la bienaventuranza eterna, a la que el hombre está llamado después del sacrificio redentor de Cristo en la Cruz, y por virtud de él, es la causa formal y final de toda la ciencia teológica, la cual, consumada, es lo mismo que Dios Redentor y Santificador pretende.

Por eso, «si se considera la Gracia como una parte de la Teología —escribe Suárez—, cuyo objeto adecuado es Dios, necesariamente debe considerarlo como su objeto principal y su fin próximo; mas como no lo alcanza según una razón absoluta, sino en cuanto guarda cierta relación con las criaturas, lo designamos [en el título del libro] con el nombre de «santificador». Voz que significa la relación de principio primero

13. *Summ. Theol.*, I, q. 1, a. 4.

14. *Ibidem*, a. 2.

y principal en el orden de las realidades sobrenaturales. Y así, se distingue esta parte de la Teología de las demás, en las que se considera a Dios en Sí mismo, como uno y trino, o en cuanto Creador y Gobernador del universo, o como Fin último, o como Legislador (...). En esta obra, pues, sólo se considera a Dios como santificador, esto es, Autor principal de la santidad, de la Gracia y de los demás dones, mediante los cuales convierte y lleva a Sí, como a su último Fin, a la criatura intelectual».<sup>15</sup>

Cuál sea la importancia del estudio de la gracia se sigue de la siguiente cadena que el mismo Suárez establece: la gracia es el fundamento de la santificación y causa de la gloria, y es un don sobrenatural, que sólo por la fe se puede conocer, que perfecciona el conocimiento de Dios, que es lo que la Teología pretende; pues una de las obras más importantes de Dios es la justificación gratuita de los hombres, por medio de la gracia. Por todo lo cual, el conocimiento de la gracia divina ilustra admirablemente el conocimiento de casi todos los atributos divinos.<sup>16</sup>

El grado de dignidad que la doctrina de la Gracia tiene dentro de la Teología es, pues, extraordinario tanto por su valor en orden al conocimiento de Dios, cuanto por su utilidad. Todo esto son razones perennes. Mas había otra razón urgente que convertía a la Teología de la Gracia —de suyo causa formal y final de la Teología entera— en el centro de interés y raíz de toda la concepción teocéntrica del hombre, en el siglo XVI: las herejías modernas.

Suárez nunca las pierde de vista. Han planteado las más graves cuestiones a los Doctores católicos de esta edad; primero, porque contienen potencia suficiente para destruir toda la vida y la visión cristiana del hombre: «Esta misma cuestión ha ocupado seriamente a los Doctores católicos por amor a la sana doctrina, cuando han visto principalmente a los herejes de esta época que, con excusa de ampliar la gracia, suprimen nuestra libertad y no dejan nada a la gracia: pues si la libertad cae, no puede sostenerse la gracia, ya que como dijo justamente San Bernardo: *Si niegas el libre arbitrio, no habrá qué salvar; si niegas la gracia, no habrá de dónde salvarse*»;<sup>17</sup> en segundo lugar, porque exagerando el papel de la gracia, hasta negar la libertad —como en otro tiempo Pelagio exageró el de la libertad, hasta negar la necesidad de la gracia—, han dejado el camino verdadero tan estrecho para los católicos que, aunque se esfuerzan por andar derechamente por el medio, no es de extrañar que parezcan desviarse a derecha o izquierda, según se expresen.<sup>18</sup>

He aquí, pues, cómo la Teología de la Gracia se pone en el primer plano del interés del pensador católico, que ha hecho suya la responsabilidad de dar cuenta de todos los problemas del hombre, tal como se plantean en su tiempo.

15. SUÁREZ, FRANCISCO, *Tractatus de Gratia Dei, seu de Deo Salvatore, Iustificatore, et liberi arbitrii adiutore per gratiam suam*, Prooemium, n. 3.

16. *Ibidem*, n. 4.

17. *Opuscula Theologica*, «De Concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario». Prooemium.

18. *Tractatus de Gratia, etc.* Prooemium, n. 5.

Pero si la Gracia es materia de tratamiento urgente, porque los herejes han oscurecido y aun invertido toda la verdad católica, es también materia muy difícil y llena de escollos: por un lado, trata de realidades totalmente divinas, espiritualmente y que a penas tienen carácter experimental (*quae sub experimentis vix cadunt*); por otra parte, investiga la concordia y composición de la eficacia de la Gracia con su conexión con la libertad de arbitrio, lo cual siempre se ha juzgado arduo y difícil, ya desde San Agustín.

Considerando el papel que la Gracia tiene por sí misma en la Teología, así como el papel preponderante que obtuvo en los primeros tiempos de la Reforma católica, después de Trento, para refutar el protestantismo, y en la polémica entre los teólogos católicos; considerando también la función determinante que en la formación del pensamiento suarista tuvo la posición molinista, se comprende mejor la amplitud y profundidad de la tarea que Suárez se impuso desde su juventud.

(Continuará)

DR. SANTIAGO FERNÁNDEZ BURILLO  
*I.B. Samuel Gili i Gaya (Lleida)*

## Francisco Suárez: Teólogo y Filósofo del humanismo renacentista

*II Parte: El punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica  
«De Auxillis» (II)\**

### 3. La naturaleza como sujeto de la Gracia

«*Quaestio gravissima et latissima*»

En la «*Ratio et Discursus totius Operis*» que encabeza las *Disputationes Metaphysicae* declara Suárez la razón que ha tenido para, suspendiendo por el momento sus investigaciones teológicas, entregarse a la elaboración de la Metafísica. Sus Trabajos como Teólogo consistían por entonces en la redacción de sus comentarios a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino. El hecho parece sugerir la necesidad de una Filosofía separada de la tomista. A la separación en teología seguía el pensamiento filosófico independiente. He aquí sus palabras: «Cada día, sin embargo, veía con claridad más diáfana como la Teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica el lugar y el puesto que le corresponde».

Resulta extraño que se haya podido convertir en un lugar común la idea de que Suárez quiso anteponer un «sistema» de filosofía a su Teología —y un «sistema lineal»— que le habría hecho acreedor de las simpatías del racionalismo del siglo xvii y xviii.<sup>20</sup> La única razón intrínseca

---

\* Véase: ESPIRITU XLIV/111 (1995), pp. 33-42.

20. Cfr. por ejemplo: JOSÉ M.<sup>a</sup> ORTIZ IBARZ, *La participación como razón constitutiva del mundo. El constitutivo formal del ente finito según Francisco Suárez*, Barcelona, 1991; pp. 9-10. Esta es, por otra parte, la obra más respetuosa y seria que ha escrito un tomista sobre Suárez después del s. xvii. Si se equivoca, a la hora de enjuiciarlo, es porque no encuentra la doctrina de la participación tomista en quien, en realidad, ni siquiera era aristotélico.

que cabe aducir para tal opinión es que no se limita a comentar la *Metafísica* de Aristóteles, sino que pretende seguir el orden de la doctrina misma. Mas la declaración pierde su fiereza aparente, cuando advertimos que Suárez «no» es un aristotélico, ¿cómo lo iba a seguir a la letra? Además, lo que tenemos delante es un género literario escolástico: unas *Questiones Disputatae*. Léase la *Filosofía Natural*, en el *Cursus Philosophicus* de Juan de Santo Tomás: sigue el orden de la *Física*, pero cambia el contenido, en ocasiones hasta la contradicción, es otro ejemplo de *Quaestiones Disputatae* escritas más «con ocasión» de la obra del pagano Aristóteles que «en consonancia» con la misma. En Suárez no hay «sistema» ni en la forma externa; mucho menos en el fondo.

Se ha señalado también que Suárez formula explícitamente aquí el concepto de *Filosofía cristiana* y a él se atiene: «De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra Filosofía tiene que ser cristiana y sirva de la Teología divina».

Pero ¿se le ha concedido a esta declaración todo el peso que intrínsecamente tiene, o, por mejor decir, todo el que Suárez le concedió de hecho? Es posible que no.

El texto continúa así: «Este es el fin que me he propuesto no sólo en el desarrollo de las cuestiones, sino mucho más en la elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que me parecían ser más útiles para la piedad y la doctrina revelada».

¿No hay aquí algo asombroso? Suárez, que está lejos de ser un principiante, confiesa sin ambages que —al menos en ocasiones— su criterio de certeza en *Metafísica* ha sido... la fe.

O no se ha expresado con claridad (como quien da por supuesto algo claro para él, pero no para otros), o no lo entendemos. En caso contrario, debería decirse que confundió *totalmente* Filosofía y Teología, lo que carece de fundamento.

Suárez va bastante más allá de la noción de Filosofía cristiana en este aserto. Y no es fideísta. Pero la frase no puede ser un descuido: está condensando, en un breve prólogo, la razón de ser de una gran obra. Además, no hay textos ociosos ni inconsistentes en los miles de páginas de Suárez, y él está en persona en cada una de ellas.

Sólo queda una explicación respetuosa: el autor ha dicho callando que el germen de su Filosofía es una cuestión que afecta gravemente a la fe y la piedad; y cabría añadir que en la época que le está tocando vivir. El texto, corregido por el autor, ha sido enviado por segunda vez a la imprenta. Y no hay ninguna tesis específica de la *Metafísica* suareziana que obedezca al doble requisito enunciado, salvo la definición molinista de la libertad.

Existe una tesis en el suarismo que se afirma sólo como más probable, y ello en razón de la autoridad de Santo Tomás y en beneficio de la fe; se trata de la distinción real de las facultades, entre sí y con respecto al alma. Suárez vio que era necesaria esa distinción, en Filosofía, para preservar la diferencia real entre el intelecto y la voluntad (que es lo mismo, para él, que preservar la libertad de la voluntad), y en Teología para fundar la distinción entre la fe y la caridad. No obstante, la

tesis tiene valor de probabilidad, que se justifica por la coherencia de la doctrina, pero no goza de evidencia, porque Suárez no admite la composición entitativa de acto y potencia y, por eso, ningún argumento aristotélico-tomista le parece demostrativo.<sup>21</sup>

Se podría mostrar que este «postulado del sistema» (si es que se puede hablar así) se parece a la misma tesis molinista, en cuanto que ambas se necesitan mutuamente, son principios indemostrables, y también en cuanto que ejemplifica la relación del suarismo con el tomismo.

Pero la tesis de la distinción real de las facultades, lo mismo que la relativa a la intuición intelectual del singular, son «filosóficas» más que metafísicas, es decir se demuestran en la Psicología, que es una parte, aunque la principal, de la *Philosophia Naturalis*. Por lo tanto, no parece que haya que suponer que Suárez se estaba refiriendo a ellas al escribir lo anterior.

Para un pensador jesuita del siglo XVI, pero más que ninguno para Francisco Suárez, la definición molinista de la libertad era el puntal más firme en la defensa de la fe y la piedad católica (tan alejadas del fatalismo como del sentimentalismo). Ahora bien, toda la Disputación XIX se funda en esa definición, la defiende y la explicita. Esta Disputación, a su vez, atrae hacia sí todo el tratamiento de la causalidad, esto es, inmediatamente, la causalidad eficiente en general (Disputación XVII), la causa segunda (Disputación XVIII), la Causa primera, la Creación, la Conservación y el Concurso de la Causa primera con la causa segunda (Disputas XX, XXI y XXII); también la Disputación XII, sobre la causalidad en general, está atenta a la noción de causa instrumental como completa en su orden y al rechazo de una noción de causa instrumental como subordinada *in causando* a la causa principal.

A través de la causalidad eficiente, que es el primer analogado de la causalidad, en Suárez,<sup>22</sup> la causa segunda libre, entendida como quiere el molinismo, es aquella piedrecita echada en la solución saturada que va organizando en torno a sí todos los materiales, hasta hacer de ellos una estructura hermosa, coherente, que manifiesta la sabiduría del Creador.

21. Cfr. *De Anima*, III, q. 1, nn. 7, 9, 12, 14, 15 y 16.

22. Cuando Juan de Santo Tomás expone la doctrina del santo de Aquino sobre el número de las causas, formula también la doctrina de Suárez sobre la analogía de las causas: el Doctor Eximio reduce la causalidad en general a la eficiente, como a su analogado principal, las otras se llamarían «causa» de manera impropia. Ahora, la observación es del propio Juan de Santo Tomás (no mía), cuando observa, distanciándose críticamente de Suárez, que éste más bien debiera decir que la denominación de «causa eficiente» conviene analógicamente a las otras tres causas; en lo cual sería consecuente con el fondo de su pensar, pero erraría, porque las causas no lo son porque *participen* de la razón de causa —dice Juan—, aunque en el ejercicio de la causalidad dependan mutuamente, porque «las causas son causas entre sí» (Cfr. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, vol. II, *Philosophia naturalis*, I, q. 10, a. 2; pp. 176-177 de la ed. Vivès, París, 1883).

He aquí, pues, que el «germen» de la Metafísica suareziana pone en ella, desde su inicio, el sello de la teología y, en medida discreta, análogamente a Duns Escoto, el sello «teologista» que la aparta decididamente del optimismo de Santo Tomás respecto de la naturaleza *nude spectata*, por sí misma interesante.

En suma, el criterio «teologista» que nos ha sorprendido coincide con el principio de la síntesis suarista. Y desde ahora sabemos ya que ésta será una Metafísica de la causalidad, en la que se elevará a la mayor estima la causa eficiente, concediéndole el rango trascendental, como le corresponde, y sin subordinarla al principio de contradicción. Pues esto último es lo propio de las metafísicas esencialistas.

Se comprende así otra declaración del mismo prólogo que, de lo contrario, sería ociosa: «En el estudio de las causas me detuve más de lo que suele hacerse, *por juzgarlo no sólo muy difícil, sino extraordinariamente útil para toda la Filosofía y la Teología*».

Si ya el prólogo de las *Disputationes Metaphysicae* nos permite hablar de una Metafísica de la causalidad eficiente, escogida por razones exclusivamente teológicas, en el inmenso cuerpo de la obra hay un pasaje que confirma con palabras explícitas nuestra suposición. En realidad, es la Metafísica suarista entera lo que está a favor de nuestra interpretación; pero conviene valorar una expresión tan clara y tan consonante con lo que acabamos de exponer. Así, cuando Suárez se pregunta si existen causas eficientes que obran libremente y sin necesidad (*quaestio an est*), lo primero que escribe son estas palabras: «Haec quaestio est gravissima et latissima et magna ex parte pendet ex difficultatibus theologis quae oriuntur ex supernaturalibus mysteriis gratiae et praedestinationis divinae: hoc vero loco solum est tractanda quantum ex naturalibus principiis definiri potest».<sup>23</sup>

Juzgue el lector si Suárez concede a su noción de libertad importancia principal, aunque subsidiaria de la Teología de la Gracia; juzgue asimismo, si hay en las *Disputationes Metaphysicae* un tema metafísico al que su autor conceda semejante importancia y peculiar relación con la Teología sagrada.

En lo sucesivo hemos de demostrar que la libertad no tiene sólo una prioridad vital, subjetiva, sino que es, temáticamente, el principio que anima y guía la Metafísica suareziana, hasta convertirse en su verdadera causa formal, esto es, en su alma.

#### *La «Física» de esta Metafísica es la Antropología*

La noción suareziana de «naturaleza», que es prioritariamente antropológica, depende de su noción de la libertad; pero ésta, a su vez, se define en función de la gracia. En ello consiste el «teologismo» suareziano. Naturalmente, el teologismo impregna la síntesis de Suárez, en la misma medida en que la genera.

23. *Disputationes Metaphysicae*, XIX, sect. 2, n. 1.



En vano se buscará en las *Disputationes Metaphysicae* una justificación física de la doctrina del acto y la potencia, es decir, un análisis del ser cambiante. Y sería una petición de principio responder que tal estudio está de más en la Metafísica, por ser una cuestión y una doctrina «meramente física». El hallazgo de la composición real de acto y potencia lo hizo Aristóteles en la *Física*, ciertamente, pero lo extendió a la Metafísica; y también Santo Tomás de Aquino, que le dio su pleno alcance trascendental, al identificar el ser con el acto. La omisión suareziana del ser cambiante es tautológica (por así decir); no se trata de un «olvido» sino de un explícito rechazo. Las *Disputationes* omiten la presentación y tratamiento del problema del ser cambiante, exactamente por la misma razón que omiten, sistemáticamente, dar razón de su noción de ente real como pura actualidad. El suarismo se ha atrincherado, históricamente, en este círculo: se llama «real» a la cosa o ente completo, luego composición o distinción real de potencia y acto no sirven para explicar la constitución del ente finito en cuanto ente, pues, en cuanto ente, exige la unidad esencial o constitutiva. A su vez, la distinción real se concibe como distinción entre cosa y cosa porque, de antemano, no hay una distinción real que sea constitutiva de la cosa en cuanto tal.

Lo cual supone una noción de ente en cuanto ente; es decir, el lector aborda un tratado de Metafísica que verbalmente se declara aristotélico, pero se encuentra desde el principio dentro de una síntesis perfectamente coherente, cuya coherencia se basa en el rechazo de la *physis* aristotélica, sustituida por otro principio no explícito. He aquí, pues, la disidencia tácita en las *Disputationes*: la noción suareziana de naturaleza, que no es aristotélica. Y este es el implícito de la Metafísica suareziana: la Física. Por haberlo ignorado, el ente suareziano ha resultado incomprendible, para muchos. Una Metafísica doblemente oculta en sus supuestos: la Física o Cosmología, que es Antropología, en primer lugar, y ésta, a su vez dependiente de la Teología molinista de la Gracia.

No se halla en la Metafísica suareziana una cosmología, ni un estudio del devenir que fundamente la doctrina del acto y la potencia. En su lugar, se halla la causalidad, que goza de evidencia inmediata, testimoniada por los sentidos. Nada es más evidente, para Suárez, que la existencia de cambios, de eficiencia causal, de causalidad en general y de actividades espontáneas y de actos voluntarios. Nada de eso es objeto de discusión. Y todo ello parece ser una misma cosa. El cambio es la acción,<sup>24</sup> y que las sustancias actúan es obvio. Ahora, la acción puede ser necesaria o libre; la primera, común a todos los seres, tampoco es objeto de discusión, pues es evidente que actuamos. La «controversia máxima»<sup>25</sup> existe solamente acerca de la libertad de albedrío humano.

24. Según Suárez, la distinción entre «motus» y «actio» no es real, ni modal, sino de razón. Cfr. *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, sect. 10, n. 8; XXX, sect. 4, n. 23; XLIX, sect. 2, n. 23.

25. Cfr. *Com. In I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>. Tractatus secundus: De Voluntario et involuntario*, Disp. I, sect. 2, n. 1.

La libertad de la naturaleza humana, o bien, la naturaleza que obra libremente, ocupa en la Filosofía suareziana el lugar propio del cambio en la *Física* aristotélica.

En resumen, de la libertad de albedrío humano deriva en Suárez el verdadero constitutivo formal de la naturaleza, puesto que su punto de partida teologista impone la consideración preferente —y aun excluyente— de la naturaleza humana.

Si todo esto es así, tenemos el enclave temático para abordar la génesis de la Metafísica suarista: *la naturaleza de la libertad*.

Aristóteles arranca toda su investigación de una preocupación primera: la naturaleza es lo consistente, permanente, inteligible, pero es también actividad, eficiencia, temporalidad y cambio; son los dos extremos que él debía conciliar, sin negarlos: tiempo y eternidad, actividad e inteligibilidad, causalidad y esencia. La «concordia» aristotélica es la *sustancia*; y puesto que reúne lo intrínsecamente diverso, remite más allá de sí misma, a la trascendencia, al Acto puro, en Quien actividad e in-contradictoriedad se vuelven identidad.

La investigación filosófica de Suárez no arranca de un problema especulativo puro, como Aristóteles; ni de la necesidad de comprender cómo se armonizan y coordinan la naturaleza y la Gracia, en general, como en Santo Tomás de Aquino, que es teólogo y especulativo puro a la vez. Suárez es ante todo el teólogo que se enfrenta especulativamente con la herejía luterana y, tal vez sin saberlo, con la modernidad misma. Por eso, el misterio filosófico al que primeramente atiende es este: cómo se compagina la independencia operativa de la sustancia creada y su heteronomía ontológica y moral. Mas un problema tal tiene sentido antropológico: ¿cómo se explica y armoniza la plena responsabilidad moral del hombre en sus actos, con su total dependencia de la Providencia, de la Ley moral objetiva y de la Gracia? Es el problema de la «Concordia» de Molina, que es, exactamente, la asunción temática del humanismo y el teocentrismo, dos extremos que no se deben ni se pueden separar.

Ahora, en la medida en que la modernidad se ha afirmado como humanismo antropocéntrico —implícita o explícitamente ateo—, Suárez ha quedado como mero contemporáneo de ella, pero no como moderno.

Una observación más, antes de abordar la noción de *naturaleza* en Suárez: la naturaleza libre es, *eo ipso*, espiritual. ¿Qué va a entrañar este punto de partida, para la Filosofía suareziana? Por lo pronto, que la llamada «experiencia interna» ocupe un lugar idéntico a la experiencia de los sentidos; no sólo en cuanto al grado de certeza, sino —lo que importa más— como origen de alguna certeza primera y fundamental.

El teologismo suareziano no es en materia dogmática, sino que afecta a la *vida* de la gracia; esta prioridad de la vida psíquica y espiritual trae naturalmente consigo un cierto «interiorismo», al modo de San Agustín. Tal vez convenga subrayar el agustinismo de Suárez, ya que tanto se ha repetido que es tomista o aristotélica, y ya que no es más verdad esto que aquello. Ahora, ese agustinismo es más de inspiración que de desarrollo temático; es decir, el molinismo es, por sí, una actitud «agustiniana», ya que consiste en objetivar una «vivencia» o experiencia espi-

ritual (en el doble sentido psicológico y teologal de la expresión «espiritual»); su definición de la libertad incluye toda una Filosofía, mas esa definición no deriva de una Filosofía; es un hecho primitivo de conciencia, una evidencia interna, en la que la fe teologal y la experiencia vital se aúnan, en sinergia, para dar una certeza primera tan fuerte como el testimonio de los sentidos o el principio de no-contradicción. En Molina y Suárez, el juicio primero «yo soy libre», tiene la misma firmeza y fecundidad especulativa que el «si enim fallor, sum» agustiniano.<sup>26</sup>

Pero tomar la naturaleza espiritual como evidencia fundamental en Filosofía entraña una segunda característica del suarismo: la Metafísica suareziana tiene por objeto la realidad inmaterial; correlativamente, la Filosofía natural tiene por objeto a los cuerpos. El conocimiento de la realidad en cuanto tal está condicionado por aquel punto de partida espiritualista. Mas la comprensión de este aserto es ya un objeto último de este estudio.

---

26. Se ha escrito que el molinismo es una pura petición de principio. Y es verdad, mirado desde la Metafísica tomista; pues la doctrina suareziana y molinista de la causalidad se subordina a su noción «experimental» de la libertad; lo cual es, desde el punto de vista aristotélica-tomista, sencillamente inconcebible, ya que condicionar la metafísica entera a un tipo de hechos particulares es lo mismo que retirar la confianza a esa Metafísica. Y así es, de hecho, en Suárez. Por lo que toda su filosofía de la causalidad —y aun del ser en cuanto ser— debe parecernos una pura petición de principio, a menos que hagamos el esfuerzo de «ponernos en su lugar», subjetivamente, para advertir qué es «lo primero» en el suarismo. Cfr. al respecto los severos juicios de R. Garrigou-Lagrange, en *Dios*, vol. II: «Su Naturaleza», pp. 285 y 311. Juicios severos, pero a mi entender fundamentalmente certeros, especialmente si se ve a Suárez desde el punto de vista de su «heterodoxia» (punto de vista que en este estudio no impugnamos, ni siquiera discutimos, por suponerlo más indiscutible de lo que se acostumbra). Pero este punto de vista me parece *insuficiente*, aunque verdadero. Es necesario comprender a Suárez en sí mismo; de lo contrario, nunca tendremos razón para apartarnos de él. Véase cómo se expresa Garrigou-Lagrange: «¿Qué pensar, desde el punto de vista del método, de un sistema teológico que tomara por idea fundamental y originaria no la de Dios, Acto puro y Causa primera universal, sino la noción mal desbastada de la libertad que suministra el hecho bruto de la conciencia psicológica, y que según las exigencias particulares de esta noción limitara el principio universal de la causalidad y el de la causalidad universal del Agente primero?» Y esta es la razón por la que, como muchos otros tomistas, niega la existencia de una síntesis molinista obturándose así la posibilidad de ver el suarismo «por dentro». En efecto, el molinismo «no tiene Filosofía», dice el dominico, porque: «En vez de partir de principios necesarios y universales, para llegar de lo conocido a lo desconocido, parte de una dificultad que hay que resolver: ¿cómo conciliar la presciencia y la libertad humana? Y su solución se funda por entero sobre una definición de la libertad humana que no se puede establecer ni por la experiencia, ni a priori, y que no es nada más que una petición de principio». Por justa que sea la objeción tomista, nuestro propósito requiere ignorarla por ahora; ya volveremos sobre ella.

«*Libera natura, gratiae fundamentum*»

«Aun en estos confines del mundo se ha sabido que mis Opúsculos habían llegado a manos de Vuestra Santidad y no le habían desagradado del todo», escribía Suárez en carta a Clemente VIII, el Papa que llevó a Roma la polémica española *De Auxiliis*. Se refería a su libro *Opuscula Theologica*, publicado en Madrid en 1599, pero cuyos tres primeros tratados habían sido redactados como documentación para el proceso que se llevaría a cabo en Roma, y salieron de España en 1597 por barco. Clemente VIII estudiaba, en efecto, la «Concordia» de Molina, y los «Opuscula» de Suárez, a la vez.<sup>27</sup>

El prólogo de esta obra tiene algo importante en común con el ya citado del tratado *De Gratia Dei*, a saber: la referencia a San Agustín como autoridad doctrinal primera que se ocupó del asunto. En el de la primera edición, salida durante la controversia, declaraba Suárez: «He leído y releído atentamente las obras de este gran Doctor, en todos los escritos en que trata de esta materia; lo he hecho con la firme voluntad de conocer lo que pensó y, luego de conocerlo, de pensarlo como él. Pues bien, no he hallado en cuanto dijo, ni he podido deducir de lo que dijo, otra cosa que lo escrito en mis tratados *De Auxiliis*».<sup>28</sup>

En el prólogo de la edición de 1620 se lee: «Dado que la dificultad de esta cuestión es grande, y la verdad misma se ve arrastrada a diversas partes por la variedad de opiniones, me he esforzado en emular no sólo la doctrina de Agustín, que siempre venero, sino a la vez también la manera de escribir, en este asunto».

Suárez insiste que le mueve a escribir la caridad, no el ánimo de contradecir; por eso se ha esforzado en imitar el ejemplo de San Agustín. Pero más nos interesa aquí el hecho de que en ambas grandes obras se tome al Doctor Africano como primera y principal autoridad doctrinal.<sup>29</sup> Autoridad no sólo teológica, sino también filosófica. En efecto, la cuestión que se plantea es filosófica, por la misma razón que es teológica. Ahora, un pequeño error filosófico —escribe Suárez— puede ser semillero de las peores desviaciones teológicas; por eso, aunque nos propongamos tratar de la Gracia eficaz, es imprescindible el tratamiento

27. El título completo con que se publicó la obra fue: *Varia Opuscula Theologica. Doctoris Francisci Suarez Gramatensis, de Societate Iesu, in celebri comimbrincensis Academiae theologiae facultatis primarii Professoris*. Cfr. SCORRAILLE, *o. cit.*, vol. I, pp. 400-404.

28. Apud SCORRAILLE, *o. cit.*, vol. I, p. 401.

29. «Ille enim —escribe Suárez allí mismo—, cum similem controversiam inter Ecclesiae filios, ac religiosos viros exortam esse comperisset, ut rebus obscuris lucem, dubiis certitudinem aliquam affere posset, componendae dissensionis studio inflamatus, animum appulit ad scribendum. Quoniam sunt quidam (inquit) qui sic gratiam defendunt, ut negent homini liberum arbitrium aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium, hinc aliquid scribere mutua caritate curavi. Badem me charitas, quae Augustinum, eadem sinceritas cogit ad scribendum...».

de la causalidad con que concurre la Causa primera y de la libertad, pues son asuntos con los que se mezcla la doctrina de la Gracia.<sup>30</sup>

Esto es así porque *la naturaleza libre es el fundamento de la Gracia*,<sup>31</sup> así como la Gracia es la salud y perfección de la naturaleza. Por eso, el estudio de la Gracia supone el de la naturaleza; y también por eso, Gracia y naturaleza, esto es, Gracia y libertad suelen juntarse no sólo en el tratamiento, sino incluso en el título de los libros. Ya San Agustín, en efecto, escribió uno titulado *De Natura et Gracia* y otro *De Gratia et libero arbitrio*.

Por las razones indicadas, el ingreso en la Teología de la Gracia exige saber bien, y de antemano, lo que se va a entender bajo los nombres de «naturaleza» y de «libre albedrío». Pero a este respecto no sirve lo que enseña la *Philosophia Naturalis*, pues en los tratados de *Física* los filósofos disputan acerca de la «naturaleza» de oídas, esto es, en cuanto es principio de movimiento y de reposo.

«De oídas». ¿Qué puede querer decir? Desde luego, no es un reproche a la *Física* aristotélica en nombre del método de la «Nueva Ciencia». «Nam philosophi in libris de Physico auditu de natura disputant, prout principium est motus, et quietis...;» Los que tratan el asunto «de oídas» son precisamente, los que establecen —sin más razón que así haberlo oído y aprendido de sus mayores— que la *naturaleza* es el principio del movimiento y del reposo. Desde luego, no será eso en la Filosofía suareziana. Y no se busque en ninguno de sus textos una declaración mejor de por qué y en qué se aparta de Aristóteles: aquí está la razón. No puede tomarse la naturaleza en la misma amplitud que la toma la *Física*, si vamos a estudiar la Gracia. Quede, pues, la explicación del movimiento (¡la aristotélica!) para la *Física* (y aun en ésta para quienes se contentan con hablar de oídas), pero no se la inmiscuya ni en la Psicología ni en la Teología. Y ya que la explicación del movimiento de aquellos que hablan de lo que no entienden es la doctrina del acto y la potencia, se ve por qué ésta tiene, según Suárez, una validez limitada al mundo material (y aun restringida, en este mismo mundo).

La concatenación de las ideas va a ser esta: para el estudio de la Gracia, no puede tomarse la naturaleza con la amplitud que la toma la *Física*, porque no nos interesa el movimiento en general, sino las operaciones morales; así, sólo la naturaleza intelectual es capaz de alcanzar la felicidad o de perderse, libremente; luego sólo la naturaleza intelectual

30. «Et quoniam quod leve est in Philosophia, pestilentissimarum haeresum fit interdum seminarium in Theologia, ne id quidem sine iusta disputatione praetereundum est, sed quantum satis erit, attingendum... Quare, quamvis huius disputationis praecipuum caput sit efficax auxilium, tamen quia hoc ipsum conexum implicatumque est cum generalibus principiis de primae causae concursu, ac providentia: et quia de actibus liberis aliqua alia dogmata permista esse cernimus...» *O. cit., Ibidem*.

31. «Quia libera natura gratiae fundamentum est, et gratia perfectio, et sanitas est naturae...» *De Gratia Dei, etc. Prolegomenon I, n. 1.*

es capaz de la Gracia. Ahora, la Gracia perfecciona la naturaleza, en cuanto principio de actos humanos, esto es, de actos libres. De ahí la estrecha unidad con que se presentan la libertad y la Gracia. Y a Suárez le gusta repetir estas palabras de San Bernardo: «Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur». En suma, para el teólogo, cuyo objetivo es el más serio que existe, la salvación humana, la naturaleza es, primera y primordialmente, esto: la libertad.<sup>32</sup>

Es un punto de partida metodológico, no una tesis. Pero en esto consiste la originalidad del suarismo: en haber construido una Filosofía sobre una exigencia metodológica de la Teología controversista de su tiempo.

«*Praecipua difficultas*»

Es comprensible que para un teólogo la naturaleza no sea algo anónimo, ni un objeto de especulación gratuita, sino la naturaleza humana; y ésta en cuanto redimida y llamada, por la Gracia, a la salvación.

Cuando consideramos la naturaleza humana bajo el prisma de la Teología de la Gracia, en cuanto llamada a la Gloria, se ponen en primer plano, ante nuestra atención, su grandeza y su debilidad. Grandeza a la que está llamada, y para la que existe en ella una «potencia obediencial»; debilidad constitutiva, pues sí la Gracia no informa nuestros actos, estos nada valen en orden a la salvación y la glorificación. Esta es la visión específicamente judeocristiana del hombre; sólo en ella el ser humano se destaca de la Naturaleza, como un anónimo e impersonal Uno y Todo, para entrar en relación personal, de amistad, con su Creador y tener con El intimidad y, más tarde, la felicidad eterna. Naturalmente, en ningún caso esa relación puede originarse en la criatura, es decir, no puede la naturaleza «exigir» la amistad de Dios, su intimidad, sin abolir implícitamente su heteronomía, esto es, su misma condición de creatura. Además, en este caso, ni la misma noción de Dios subsistiría; un Absoluto con el que hay relaciones reguladas según necesidad, vuelve a ser el Todo impersonal.

---

32. «Propter hanc ergo causam necessarium est in ingressu huius materiae supponere quid nomine naturae, et liberi arbitrii intelligamus. Nam philosophi in libris de Physico auditu de natura disputant, prout principium est motus, et quietis; in praesenti vero non in ea latitudine sumitur, sed prout dicitur per antonomasiam de intellectuali, seu rationali natura, quae principium est moralium operationum, quibus aeterna beatitudo comparatur, vel amittitur, ad quem finem sola intellectualis natura per gratiam ordinatur» *O. cit., Ibidem.*

Podría oponerse otra lectura: «de Physico auditu» sería equivalente a la expresión «de Physica auscultatione» que era sinónima de Comentario o Cuestiones disputadas en torno a la Física de Aristóteles, en el lenguaje académico de la época. Es probabilísima, lo reconozco. En todo caso, la sustancia de lo escrito no se modificaría con esta otra lectura, porque Suárez había opuesto desde joven el pensar las cosas desde la raíz, por sí mismo, a la costumbre de seguir los cursos «por cartapacios», esto es, repitiendo de oídas las lecciones de los maestros anteriores.

Hemos visto más arriba cómo Suárez alertaba para proteger esta idea del hombre frente a las herejías modernas que, con excusa de aumentar la importancia de la Gracia, niegan la libertad; pues, no habiendo libertad, tampoco es menester la Gracia sobrenatural;<sup>33</sup> de modo que arruinan la dignidad humana. Por eso, la principal dificultad en la doctrina de la Gracia, reside en esta pregunta: *¿Cómo se concilian la necesidad de la Gracia y la libertad de nuestro albedrío?* La ignorancia de esta «Concordia», dice Suárez, ha sido la raíz y origen de casi todos los errores que en esta materia ha habido. Luego es imprescindible, antes de abordar el estudio de la Gracia, conocer lo que se significa con el nombre de «libre arbitrio».<sup>34</sup>

He aquí, pues, la primera dificultad: *¿qué es el libre albedrío?* Si no se entiende bien el significado de este término, tampoco puede entenderse la necesidad ni la esencia de la Gracia.

Más, con esta pregunta, la Teología obliga a filosofar. En efecto, la fe, a parte de afirmar dogmáticamente que el libre albedrío existe y que no es meramente pasivo ante el influjo de la gracia, sino que tiene en su mano corresponder a ella o rechazarla, a penas dice nada más. El resto debe hacerlo la razón. Y es labor tan importante que, si ella fracasara o fuera imposible, la Teología misma quedaría sin objeto.

Como Santo Tomás constituyó a la Teología en ciencia, en el sentido aristotélico de la palabra, haciéndola girar en torno al quicio de la *physis* clásica y su etiología; Suárez va a hacer girar todo el saber teológico y filosófico en torno a la libertad. Santo Tomás unificó el orden físico y el trascendental mediante la noción de acto: elevó el movimiento de la *natura* aristotélica hasta la noción de creación, mediante la noción platónica de participación, que le sirvió de puente especulativo para comprender la acción de Dios *en y dentro de* la naturaleza. Una misma Filosofía le permitió pensar la Teología natural y la revelada; la clave de esta Filosofía era la constitución del ente finito por dos coprincipios: la esencia y el acto de ser.

Pero la obra de Santo Tomás pareció impotente, a algunos jesuitas del s. xvi, y a Francisco Suárez de modo especial, para explicar la simultaneidad e identidad de la acción de Dios y la acción del hombre.

Si hubiera estado suficientemente clara, en el mismo campo de los «tomistas», la noción de participación trascendental, podrían haberles advertido de hasta qué punto se sitúan en distinto orden de principalidad la iniciativa humana y la divina, en la producción de nuestras decisiones libres. Pero no estuvieron a la altura del momento (¡responsabilidad de la actividad especulativa!). Y se sintió la necesidad de «conciliar» la acción del Creador y la de su criatura. Un problema que, en el tomismo, no existe *como tal*. Precisamente por eso, un problema del que hay que hacer en parte responsable al tomismo histórico, es decir, a la escuela tomista desde el siglo xiv hasta el xvi.

33. *Opuscula Theologica. De Concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, Prooemium.

34. *De Gratia Dei, etc.* Prolegomenon I, cap. 1, n. 2.

Si, para resolver el problema de la «Concordia», Suárez hubiera admitido la noción aristotélica de naturaleza, hubiera podido admitir también la Metafísica que la prolonga internamente, la tomista; pero, en tal caso, ya no hubiera existido un problema de la «Concordia». A sus ojos, como a los de Molina, el problema lo «ponía» el aristotelismo de Santo Tomás, el problema «era» la Metafísica tomista. De ahí que, la sola «posición» del problema entrañara una Filosofía nueva, aún implícita, pero que se hacía preciso desenvolver para afrontar una nueva situación histórica y las críticas de los adversarios.

En suma, dado que se ha puesto el problema de la «Concordia», se ha suprimido la naturaleza (la *physis* y su etiología) como quicio del pensamiento filosófico cristiano. La libertad se pone en su lugar. Mas no se pone como «fundamento», de una manera «moderna», sino más bien como principio heurístico o, mejor, como una certeza inmediata de conciencia. El hecho primitivo se puede enunciar así: «yo soy libre». A partir de aquí comienzan las cuestiones. Y la primera de todas es la de comprender lo significado en esta enunciación: «soy libre».

Entiéndase bien: no hay un «sistema» suarista, sino una «síntesis» suareziana. La distinción no es verbal. La Filosofía sistemática de caracteriza por establecer un «inicio absoluto», en cuya «posición» se autoimplica la razón misma; por eso el proceso discursivo opera solamente «in via compositionis», generando tesis «desde dentro». Lo que equivale a decir que una Filosofía sistemática es *eo ipso* una Metafísica de la razón pura, es decir, absoluta. En el sistema todo se deduce del principio establecido. En la síntesis de Filosofía los principios sirven para discernir la verdad del error; y para comprender, esto es, para hacer inteligibles las realidades dadas por la experiencia, lo que sucede como simple intelección o captación de un significado intrínseco, o como resolución que lleva ese significado a sus últimas causas, para obtener así una comprensión superior, viendo la diversidad en la unidad; es lo que se llama «sabiduría».

En Santo Tomás, el principio de no-contradicción, por ejemplo, sirve para discernir la verdad del error, en el razonamiento; mientras que la doctrina del ente en potencia y en acto, hace inteligible el significado intrínseco de la realidad natural, y aun de la realidad en cuanto tal y, además, permite el hallazgo apodíctico del fundamento último en cuanto a su existencia y —hasta cierto punto— en cuanto a su naturaleza.

En Suárez, el principio que hace inteligible la realidad y permite la «*reductio ad fundamentum*» es la causalidad, pero la causalidad perfecta es la acción de la causa libre. Luego la libertad ejerce en el suarismo el papel de un principio de síntesis. Como toda síntesis, organiza de un modo nuevo el saber y la comprensión de las realidades; pero no es «productiva», no produce verdades nuevas. Toda la novedad consiste en el modo de entender la «misma» realidad. Ahora, el conjunto de verdades dadas, por la experiencia y por la fe, así como por la tradición doctrinal, es plenamente asumido dentro de la nueva «organización»: son las moléculas del líquido sobresaturado, que el nuevo principio hará cristalizar.



En la medida en que es este el modo en que Suárez filosofa, pertenece a la tradición escolástica y no a la modernidad. Y en la medida en que su principio de síntesis lleva consigo el rechazo del aristotelismo fundamental (aunque lo conserve en todo lo posible), y cierto primado de lo teológico, de la experiencia interior y de la ética, me parecería adecuado hablar de un aristotelismo agustinista, como características peculiar de su pensamiento, el cual por lo tanto guarda afinidades tan hondas con Duns Escoto como con el mismo Tomás de Aquino y, en los «temas» más serios de la Metafísica, con frecuencia la afinidad es «mayor».<sup>35</sup>

Decir que Suárez es más agustiniano que tomista, ¿no está en contradicción con las declaraciones del propio Doctor? No con todas, y no con la sustancia. El nunca pretendió seguir a Santo Tomás de Aquino de un modo distinto a aquel en que el mismo Doctor Angélico había seguido a San Agustín. ¿Acaso no es agustiniano Tomás de Aquino? Pues del mismo modo es tomista Suárez. Pero, en todo caso, lo más interesante no es su dependencia de otro Doctor, sino su egregia independencia de criterio.

DR. SANTIAGO FERNÁNDEZ BURILLO  
*I. B. Samuel Gili i Gaya (Lleida)*

---

35. Evidentemente, esto pone por sí solo un problema: el de la dependencia de Suárez con respecto a la escuela agustinista medieval, pero especialmente con respecto a Duns Escoto. No tengo noticia de que tal cuestión se haya planteado claramente, por ahora. Seguramente ha sido imposibilitada por el interés que los suaristas, en seguimiento del propio Suárez, han tenido siempre por presentar su Filosofía como la madurez interna del tomismo. Ahora bien, la verdad histórica y temática es que Suárez piensa la mayoría de los temas tomando posición frente a Tomás de Aquino y Duns Escoto, a la vez, de modo que sólo en ocasiones muy raras adopta (sin reservas) la doctrina de uno de los dos grandes doctores medievales, por lo general define la suya propia a través de un camino intermedio, que lo contrapone a ambos.