

BERCEO	132	169-183	Logroño	1997
--------	-----	---------	---------	------

## RODRIGO DE ARRIAGA, FILÓSOFO METAFÍSICO\*

Carlos Baciero, S. J.\*\*

### RESUMEN

*Se describe, en primer lugar, el peculiar estilo con que Arriaga aborda y desarrolla los problemas metafísicos. Se exponen seguidamente algunos puntos concretos más importantes de su metafísica con particular atención a dos cuestiones que en aquella época eran calurosamente discutidas por las diversas escuelas: la distinción de esencia y existencia en el ente creado y el problema de la substancia-subsistencia. Se estudia así mismo el debate que mantuvo Arriaga sobre estas cuestiones con su antiguo maestro de filosofía el Cardenal Juan de Lugo.*

*Palabras clave: Arriaga metafísico.*

*It describes, in first place, the peculiar style in which Arriaga approaches and develops the metaphysical problems. Concrete aspects on the most important parts of his metaphysics are exposed, with particular attention on two questions that in that time were intensively discussed, by the different schools: the distinction of essence and existence of the created entity, and the problem of the substance-subsistence. It also studies Arriaga's debate on these questions, with his elder master of Philosophy, the Cardinal Juan de Lugo.*

*Key words: Arriaga metaphysic.*

### 1. PRELIMINARES HISTÓRICOS

Rodrigo de Arriaga comenzó sus estudios de filosofía o de artes, como se decía en aquel entonces, a sus casi 18 años de edad en Medina del Campo de 1609 a 1612, en com-

---

\* Recibido el 23 de junio de 1997. Aprobado el 23 de octubre de 1997.

\*\* Universidad Pontificia Comillas, Universidad Comillas, 7. 28049 MADRID.

pañía de otros siete jóvenes jesuitas. Tuvo de profesor en los dos primeros cursos (1609-1610 y 1610-1611) al P. Jerónimo Lazárraga, que, a principios de noviembre de 1611, a poco de comenzar el curso académico, fue llamado a Valladolid o quizás a Salamanca para explicar teología durante cuatro años. Después se retiró definitivamente de la cátedra y no nos consta que haya dejado ninguna obra escrita sea de filosofía o de teología.

Pues bien (y este es un detalle interesante), fue precisamente el eminente teólogo y moralista Juan de Lugo (que en 1643 habría de ser nombrado cardenal de la Santa Iglesia) el que continuó la explicación del tratado *De anima*, que apenas había sido iniciado por el P. Lazárraga. Como sabemos, las materias del trienio filosófico estaban distribuidas en aquella época de la siguiente manera: el primer año se dedicaba a la *Lógica o Dialéctica*; el segundo a la *Physica* u ocho libros *Physicorum* juntamente con los dos libros *De generatione et corruptione*; el tercero, finalmente, a los tres libros *De anima* y a la *Metaphysica*.

Juan de Lugo fue, pues, maestro de Arriaga en filosofía, si bien por breve tiempo y en circunstancias un tanto azarosas, pues también Lugo hubo de ausentarse durante dos o tres meses interrumpiendo bruscamente sus clases, una vez acabado el tratado *De anima*. A la vuelta se vio obligado a seleccionar algunas cuestiones más importantes de metafísica, según se lo permitían los estrechísimos límites de tiempo de que disponía (poco más de un mes) antes de terminar el curso el 30 de julio de 1612. Por su calidad de mero sustituto se veía constreñido a acomodarse a las explicaciones del profesor anterior, con las cuales no siempre se hallaba en completo acuerdo, como puede apreciarse por su autógrafo de metafísica todavía inédito<sup>1</sup>

Suárez fue el primero que, rompiendo el molde tradicional de exponer la filosofía a través de comentarios a los libros de Aristóteles, sintió apremiantemente la necesidad de recoger toda la ciencia filosófica dispersa en las obras de los grandes pensadores precedentes y organizarla en una unidad trabada y sistemática. Es lo que llevó a cabo en sus célebres *Disputationes metaphysicae* publicadas en Salamanca el año 1597. Es la primera obra sistemática de filosofía. Aquello equivalía a dar un estatuto efectivo de autonomía a la filosofía frente a todas las demás ciencias: la filosofía surge como una ciencia que se autogobierna, que tiene su propia metodología, sus propios principios, sus propias potencialidades de despliegue y desarrollo. A partir de entonces los comentarios aristotélicos propiamente dichos desaparecen casi por completo y brotan, dentro mismo de la Escolástica, los cursos filosóficos sistematizados; fenómeno cultural que se registra, sobre todo, en la Compañía de Jesús. Hurtado, Oviedo, Henao, Echálaz, nuestro Rodrigo de Arriaga y otros muchos son una buena prueba de ello. Es más, se crea una especie de atmósfera suareciana dentro de la cual se mueven y respiran todos ellos, sin que por eso se impida la libertad de pensamiento y la originalidad de las propias opiniones.

La admiración que Arriaga siente por Suárez queda bien plasmada en la *Praefatio ad lectorem* de la primera edición de su *Cursus philosophicus* con estas palabras: "En filosofía, como en las demás materias, el que entre los escolásticos ha levantado su cabeza en el presente siglo mucho más alto que los demás ha sido el gigante Francisco Suárez con sus dos áureos tomos de metafísica, a quien otros después han imitado con gloria".

1. Cfr. C. BACIERO, *Juan de Lugo y su autógrafo inédito de filosofía* en "Miscelanea Comillas" 46 (1966) 171-212.

Y poco antes había dicho: “El ingenio no se acabó con Platón o Aristóteles ni la mano del Señor se ha achicado. No dudo que tan grande, si no mayor que el de ellos, fue el ingenio de Santo Tomás, Cayetano, Molina, Suárez y otros muchos”<sup>2</sup>.

Esta admiración por Suárez no coartó en ningún momento su libertad de pensamiento y su incuestionable originalidad en la solución de los problemas más arduos, su enorme capacidad de análisis abrigada por una increíble agudeza de mente. Con pleno derecho hay que colocar a Arriaga entre los representantes más brillantes de la filosofía escolástica jesuítica del siglo XVII dentro ya de una orientación suareciana. No en vano se hicieron en vida del autor hasta nueve ediciones o reimpressiones de su *Cursus philosophicus*, casi todas aumentadas y mejoradas a raíz de las críticas que le venían de un lado y de otro y que le obligaban a repensar sus propias opiniones, a retocarlas y a veces a cambiarlas. Él mismo atestigua que siempre ha tenido ante los ojos la verdad y que después de frecuentes debates con los autores más insignes y agudos ha puesto toda su persona al servicio de una constante y diligente especulación. Porque “la verdad –dice– no busca escondrijos, sino campo abierto; no ama las tinieblas, sino la luz”<sup>3</sup>.

Este empeño en pensar por su cuenta le trajo algunos disgustos por el aspecto de novedad que ofrecían algunas de sus opiniones. Por eso pone en guardia al lector pidiéndole que no se asuste de esas novedades ni las rechace por el solo hecho de serlas. “Nueva en sumo grado –nos dice– fue también en otro tiempo la doctrina divina de la religión cristiana y, sin embargo, no por eso era considerada menos verdadera y menos digna de ser abrazada, a no ser por aquéllos –en palabras de Tertuliano– que la odiaban porque no sabían qué era lo que odiaban; y en cuanto dejan de ignorar, dejan también de odiar”<sup>4</sup>.

Por otra parte –dice– la ciencia avanza y cada día se descubren cosas que estuvieron ocultas a los antiguos. Y aduce estas palabras de Anastasio Sinaíta: “Los que antes de nosotros nos transmitieron estas enseñanzas, no son nuestros amos, sino nuestros guías: la verdad está abierta a todos, aún no está conquistada; ha quedado mucho de ella para los venideros”. “Y a ti mismo te pongo por testigo – dice al lector–. Si miras con los ojos y ponderas con la mente este Curso filosófico movido no ya por un ánimo afincado en las antiguas opiniones, sino por el deseo de conocer la sola verdad, te encontrarás a menudo con que opiniones, cuyo mero examen se consideraba poco menos que crimen a expiar, se apoyaban, no obstante, en tan débil fundamento, que te asombras de que se hayan mantenido en pie tantos siglos. Muy a menudo se hacían diferenciar sin ninguna necesidad múltiples entidades, acaso por la autoridad mal entendida de Aristóteles o de otro filósofo”<sup>5</sup>.

No obstante estos criterios de sensatez y de sana metodología, se encontró inesperadamente, diecinueve años después de publicada la primera edición de su *Cursus philosophicus* en 1632 y después de otras seis ediciones más que se sucedieron hasta 1651, con una desagradable sorpresa, en ese mismo año 1651, que le venía nada menos que del Superior General de la Orden, P. Francisco Piccolomini. El incidente nos lo cuenta él mismo en el Prólogo de su *Cursus philosophicus* a la edición de 1669 con estas pala-

2. RODRIGO DE ARRIAGA, *Cursus philosophicus* Praefatio ad lectorem (Lugduni 1632).

3. O. c., Ibid.

4. O. c., Ibid.

5. O. c., Ibid

bras: "Sólo me queda añadir esta advertencia: Este tratado mío de Filosofía contiene algunas opiniones, unas siete u ocho, junto con otras muchas de otros autores, cuya enseñanza ha sido prohibida en la Compañía, casi veinte años después de la primera edición de mi obra, por el M. R. P. Francisco Piccolomini, entonces General de la Compañía, no por estar marcadas con censura de improbabilidad, sino por la mera razón de que parecían menos adecuadas a la uniformidad de doctrina de la Compañía. Se dejó, pues, en el futuro a los muy RR. PP. Generales facultad para poder levantar a su arbitrio la prohibición de aquellas opiniones que se hallen aceptadas en diversas universidades. Esas pocas opiniones que he dicho, totalmente lícitas, yo las he publicado de buena fe y justamente en esos veinte años se han divulgado por todas partes mediante seis o siete nuevas ediciones. Podría, pues, pensarse que por la posesión de buena fe habrían en cierto modo prescrito. A pesar de ello, no hubiera yo pretendido publicarlas en esta edición aumentada, de no haberme concedido graciosamente el M. R. P. Pablo Oliva, dignísimo Vicario General de nuestra Compañía, después de habérselo yo rogado humildemente, la licencia de imprimirlas, bien sea por mi mencionada buena fe de antaño en publicarlas, bien porque eran pocas y muy bien recibidas en esta Universidad de Praga, bien porque se trataba de una materia puramente filosófica que no atañe a los misterios de la fe y costumbres, bien finalmente (y esto es para mí un timbre de gloria) por la singular benevolencia con que desde hace ya muchos años me distingue, a pesar de mi absoluta indignidad". Esas siete u ocho opiniones entre las 65 en total que prohibió el P. Piccolomini, de hecho resultaron ser nueve; y las nueve estuvieron prohibidas durante poco más de un año<sup>6</sup>.

En la búsqueda de la verdad Arriaga se siente infatigable, se nos muestra siempre combativo, batallador incansable, duro en la pelea y correoso. Pero al mismo tiempo está siempre abierto a la crítica y dispuesto a reconsiderar (es ésta una palabra que utiliza no raras veces) su posición, cuando las razones contrarias le parecen más sólidas y convincentes que las suyas propias. Y justamente en la última edición de su obra hace expresa retractación de alguna de sus afirmaciones movido por las críticas recibidas.

"He leído, nos dice, los tratados filosóficos a los que he podido llegar, publicados después del mío y me he encontrado en ellos con críticas unas favorables y otras contrarias a muchas de mis tesis. De todas ellas he recogido cuidadosamente tanto lo que pudiera ser inaceptable como lo que pudiera aprovechar; lo uno para desecharlo, lo otro para abrazarlo"<sup>7</sup>. Es este un dato de interés que nos descubre hasta qué punto se tenían en cuenta las opiniones de Arriaga entre sus contemporáneos. Y justamente para dar satisfacción a todas esas críticas decidió preparar para la imprenta la que fue su última edición (que no llegó a ver publicada) notablemente aumentada, en la que asegura haber trabajado con gran diligencia y prolongado esfuerzo. No olvidemos que en el momento en que escribía esto le separaban trece o catorce años de la anterior edición (1653).

Aunque es consciente de que difícilmente podría contentar a todos, sin embargo no tiene duda de haber dado satisfacción cumplida al lector, si no en todas, sí en la mayor parte de las dificultades; "de suerte -nos dice- que si en esos puntos había dictado [el lec-

6. Cfr. A. FABRAT, *P. Rodrigo de Arriaga, S.J.(1592-1667). Un caso extraordinario en su vida de publicista* en "Pensamiento" 27 (1971) 215-225.

7. RODRIGO DE ARRIAGA, *Cursus philosophicus* Prologus (Lugduni 1669)

tor] sentencia contra mí, revocando esta sentencia en una especie de apelación [judicial], vuelva la causa a mi favor. Y si no logro contentar a todos, hombre soy, nada ajeno me arrogo, ignoro muchísimas cosas... Por lo demás no soy el único incapaz de dar gusto a todos: otros muchísimos (que en comparación de mí con sobrado merecimiento deben llamarse gigantes) tampoco lo han conseguido”<sup>8</sup>.

Hay, sin embargo, algo que le causa profunda irritación, y es encontrarse no raras veces con que se le atribuyen y se le refutan ideas totalmente contrarias a las que él enseñó. Y esto lo he advertido, dice expresamente, sobre todo en el P. Oviedo, “sin duda por haberme leído de prisa y juzgar de todo el contexto por una sola solución o por una sola objeción”<sup>9</sup>. En realidad ocurre, a mi modo de ver, que no pocas veces es el propio Arriaga el que ofrece motivo a estas distorsiones de su pensamiento por el abuso de agudezas mentales llevadas al extremo hasta un verdadero virtuosismo conceptual, que tiene como resultado enredar y oscurecer las cosas más que aclararlas. Desmenuza los conceptos, analiza con singular sutileza cada uno de los aspectos, es minucioso hasta la exageración en la búsqueda de diferencias últimas y difícilmente se le escapa en el análisis cualquier matiz por fino que sea. Es ostensible su esfuerzo por aportar soluciones propias a las cuestiones más difíciles, por no encontrar quietud en las soluciones que presentan otros autores. Es, por decirlo así, un eterno insatisfecho.

Este modo de proceder entraña el peligro (en el que Arriaga, no obstante estar prevenido contra él, también algunas veces cae) de ponerse a estudiar con desmedida profusión cuestiones que en sí son menudas y de escaso interés, cediendo un poco a los usos de la época. No siempre pone en práctica el lema que se había propuesto de separar el grano de la paja y reducir las cuestiones a sus primeros principios abrazando modos más claros y fáciles de discurrir. En la disputa 6 de su *Metafísica* cree que “los filósofos sensatos no deben hacer difíciles las cuestiones fáciles ni oscurecerlas con las palabras buscando, como suele decirse, dificultades donde no las hay (*quaerendo, ut dici solet, in scirpo nodum*)”<sup>10</sup>. Parece estar escuchando a su maestro Lugo, cuando en clase de metafísica decía textualmente a sus discípulos estas palabras que se conservan en su autógrafo inédito y que Arriaga escuchó: “Pienso que no es oficio del filósofo hacer enredadas con una excesiva indagación las cosas de suyo fáciles y claras, sino poder desenredar con su habilidad y esfuerzo las que están enredadas”<sup>11</sup>.

No obstante, es cierto que se siente atraído con irresistible fuerza ante todo por el problema mismo en sí más que por la simple erudición; le interesa en primera línea lo que él quiere y puede decir del problema más que el tratamiento histórico que otros hayan podido hacer del mismo. No es el Océano de erudición que representa Suárez. Por eso se detiene morosamente respondiendo a sus contemporáneos que le critican, casi siempre con ventaja para él, porque su poderosa inteligencia, la tenacidad de su carácter y su pasión por la verdad hacían indudablemente de él un incómodo y correoso adversario dialéctico.

---

8. O. c., Ibid

9. O. c., Ibid.

10. O. c., *Metaphysica*, disp. 6, sect. 1, subsect. 1, n. 2, p. 995a (Lugduni 1669).

11. JUAN DE LUGO, *Metaphysica* f. 365r.

## 2. EXPOSICIÓN DE ALGUNOS PUNTOS MÁS IMPORTANTES DE SU METAFÍSICA

Estaría fuera de lugar tratar de hacer aquí, aunque fuera muy esquemáticamente, una exposición de la metafísica de Arriaga, que por otra parte tampoco nos reportaría especial utilidad. En las tesis fundamentales sigue el esquema de Suárez. Tal sucede, por ejemplo, en la teoría de los atributos del ente, en el difícil y discutido problema del principio de individuación, en la doctrina sobre la relación y sobre el ente de razón. En estas dos últimas tesis concretamente la presencia de las explicaciones oídas en clase a su maestro Lugo parece clara. Si no lo cita, es porque Lugo no llegó a publicar nunca su *Metafísica*. No obstante, nunca deja Arriaga de introducir sus matices peculiarísimos de cuño personal.

En el tratado de los atributos del ente define la verdad del ente como negación de multitud, la verdad como negación de ente aparente, la bondad como lo en sí perfecto<sup>12</sup>. Sin embargo, en la doctrina del concepto objetivo del ente se aparta de modo llamativo de la común sentencia de la escuela suareciana y afirma paladinamente la unvocidad frente a la analogía. Sus palabras no admiten duda: «Estimo, pues, que es preciso afirmar que el ente puede prescindir formalmente de sus diferencias tan bien, si no mejor, como la animalidad prescinde de la racionalidad y el viviente de la animalidad. Mi conclusión, por tanto, es firme: el ente no es más transcendente que las demás razones superiores; y en consecuencia, desde este punto de vista de ninguna manera puede ser análogo... Esta no es la sentencia común... Estimo, no obstante, que es totalmente cierta»<sup>13</sup>.

Al estudiar la naturaleza del accidente cualidad rechaza otras definiciones, entre ellas la de Aristóteles y la de Suárez, y formula la suya con estas sencillas palabras: *qualitas est accidens absolutum*<sup>14</sup>. Hurtado la había definido de modo parecido, pero no igual, como *accidens absolutum non quantum*<sup>15</sup>. Y esto dio motivo a un duro enfrentamiento con Oviedo, que criticaba a Arriaga haber explicado la cualidad, al igual que Hurtado, por la negación de la cantidad, y eso, insistía, no era explicar qué es la cualidad, sino precisamente qué no es la cantidad<sup>16</sup>.

La respuesta de Arriaga fue contundente: “Me gustaría que Oviedo me hubiese leído con más atención, porque yo no dije que la cualidad sea un accidente absoluto distinto de la cantidad, sino exactamente que la cualidad es un accidente absoluto; pues en ese lugar no admito yo que la cantidad sea distinta de la materia, como es claro por las palabras anteriores, que se mantienen tal como se escribieron en la primera edición. En definitiva, no la expliqué por la negación de la cantidad”<sup>17</sup>. Al negar Arriaga, efectivamente, que la cantidad fuera accidente, no quedaba más accidente absoluto que la cualidad y no tenía ya sentido contradistinguir la del “otro” accidente absoluto que sería la cantidad, porque en su opinión no había tal “otro”. “Y aunque lo hubiera hecho –insiste– no hubiera peca-

12. R. DE ARRIAGA, *Cursus philosophicus Metaphysica*, disp. 1, sect.3, subsect. 4, n. 51, p. 947b; disp. 1, sect. 5, subsect. 1, n. 98, p. 954a; disp. 1, sect. 6, n. 112, p. 956a (Lugduni 1669).

13. O. c., *Logica*, disp. 11, sect. 8, n. 63 (Lugduni 1669).

14. O. c., *Metaphysica*, disp. 6, sect. 1, subsect. 1, n. 59, p. 1004b (Lugduni 1669).

15. P. HURTADO DE MENDOZA, *Disputationes a summulis ad metaphysicam Metaphysica*, disp. 14, sect. 1, § 4, p. 892b (Lugduni 1624).

16. F. DE OVIEDO, *Cursus philosophicus Metaphysica*, contrrov. 8, puncto 1, n. 3, t. II, p. 384b (Lugduni 1640).

17. O. c., *Metaphysica*, disp. 6, sect. 2, subsect. 1, n. 61, p. 1005a (Lugduni 1669).

do ni venialmente, pues es usual, en el caso de dos especies contenidas bajo un mismo género, definir la una por la negación de la otra, como irracional por la negación de racional... Ni tiene por qué despertar mi memoria [Oviedo le advertía que se olvidaba de lo que antes había dicho], pues me acuerdo y sé muy bien lo que dije: que la ubicación y la duración no son modos... sino cualidades. ¿Y de ahí qué?"<sup>18</sup>. Que sea dudoso el que la cantidad se distinga de la materia era precisamente una de las proposiciones prohibidas por el P. Piccolomini.

Pero me quiero fijar especialmente en dos cuestiones metafísicas que fueron en aquella época de gran envergadura y por su intrínseca dificultad fueron calurosamente discutidas por las diversas escuelas. Las dos por otra parte fueron expuestas en clase por Lugo cuando Arriaga era su discípulo. Me refiero a la distinción de esencia y existencia en el ente creado y al problema de la substancia-subsistencia.

### 2.1. Esencia y existencia del ente creado

En la presentación y planteamiento de la cuestión sigue la línea de su maestro con algunas variantes. Lugo dedica una primera sección a las diversas opiniones sobre el tema, una segunda sección al esclarecimiento de algunos puntos necesarios para decidir la cuestión, como es en qué consista el ser posible que tiene la criatura antes de ser producida; una tercera sección a probar que la existencia no se distingue de la esencia creada, resolviendo a continuación los argumentos contra esta tesis; y una última sección a la explicación de algunas otras cuestiones de menor calado sobre la esencia y existencia. Arriaga, en cambio, para despejar desde el principio el camino, prefiere ocuparse en primer término del difícil e importante tema de la posibilidad. Después vendrá todo lo demás. Naturalmente, no vamos a seguir minuciosamente cada uno de sus pasos. Solamente destacaremos algunos puntos más originales

En el problema que nos ocupa completa la exposición de Lugo y lleva más lejos el análisis distinguiendo sutilmente una doble posibilidad: remota y próxima. La remota es aquella que no incluye en su concepto dos predicados contradictorios como es el caso de la quimera que sí los incluye. Esta posibilidad es intrínseca a las cosas y fundamento para que Dios las pueda producir. No decimos –explica– que “una cosa sea posible porque Dios la puede producir, sino que Dios puede producirla porque ella en sí misma es posible”<sup>19</sup>. La posibilidad próxima consiste en que la cosa que no incluye dos predicados contradictorios en su concepto puede absolutamente ser puesta por Dios fuera de las causas. De aquí la ambigüedad de quienes piensan que la posibilidad de una cosa, en general, no es más que la mera denominación extrínseca proveniente de la omnipotencia divina. Si se refieren a toda posibilidad tanto remota como próxima, se equivocan; pero si sólo hablan de la próxima, entonces dicen verdad.

En consecuencia, el ser posible *in recto* es el mismo ser verdadero y real que después existirá o que existiría, si fuera producido<sup>20</sup>; *in obliquo* es la negación de dos contradictorios, caso de existir. De ahí que el ser puramente posible o en potencia se distingue del ser existente en que el primero implica, sí, entidad absoluta, pero no de manera absoluta sino condicionada; mientras que el ser existente implica entidad absoluta de manera

18. O. c., n. 62, p. 1005a (Lugduni 1669).

19. O. c., *Metaphysica*, disp. 2, sect. 1, subsect. 1, n. 4, p. 957 (Lugduni 1669).

20. O. c., sect. 1, subsect. 2, n. 11, p. 958b (Lugduni 1669).

absoluta. Si se sabe qué es existir absolutamente, fácilmente se entiende qué es tener eso mismo de manera condicionada<sup>21</sup>.

Pasa seguidamente Arriaga a dar respuesta a una serie de objeciones que no nos interesa recoger aquí, a excepción quizás de la última por lo que tiene de reveladora de su agudeza conceptual. Hay algunas proposiciones, se objeta, que se denominan de eterna verdad, por ejemplo, *el hombre es animal racional*. Luego esto es porque el hombre realmente es desde la eternidad animal racional, aunque no exista actualmente. Una cosa es, pues, el ser de lo posible y otra el ser de lo actual. He aquí la respuesta literal de Arriaga: “Ab aeterno homo tam non fuit quam non fuit chimera, sed solum potuisse esse quod non est fuit”. Es decir: “Eternamente tan non hubo hombre como no hubo quimera; sólo hubo el haber podido haber lo que no hay”<sup>22</sup>.

Aclarada la naturaleza de la posibilidad intrínseca, entra Arriaga ya de lleno en la cuestión central que presenta casi con las mismas palabras que su maestro Lugo: “Lo que se pregunta es si en Pedro existente se dan dos entidades, de las cuales una es la esencia y otra la existencia”<sup>23</sup>. Con toda la escuela suareciana responderá que no existe distinción real entre una y otra. Tanto en la presentación y refutación de la opinión contraria como en la prueba de la propia sigue fundamentalmente la línea argumental de Lugo, siempre desde su modo peculiar de exponer y rebatir.

Los argumentos clave son esquemáticamente estos tres:

1) No hay que hacer distinción de entidades sin necesidad<sup>24</sup>.

2) Nada puede constituirse intrínsecamente ente *formaliter* por algo distinto de sí como es la existencia según los adversarios de nuestra tesis<sup>25</sup>.

3) En Pedro existente ¿cuál de las dos entidades es sacada de la pura posibilidad al estado actual de existencia: sólo la existencia o las dos? Si sólo la existencia, entonces la esencia no es más ahora ente actual de lo que lo había sido *ab aeterno* ni lo fue menos *ab aeterno* de lo que es ahora; luego es increada y por tanto es Dios. Lo cual es un evidente absurdo. Y si las dos entidades son sacadas de la pura posibilidad, entonces la esencia en cuanto contradistinta de la existencia es producida eficientemente por la causa y formalmente por su propia entidad. Sobra, pues, la existencia<sup>26</sup>.

Cabe todavía preguntar: si esencia y existencia no se distinguen realmente, ¿se distinguen al menos racionalmente? ¿Es posible formar de una y otra conceptos adecuadamente distintos? Así lo afirma Suárez con la mayoría de los autores que defienden la identidad real. Lo niegan, sin embargo, tanto Lugo como su discípulo Arriaga. No creen que sea necesaria tal distinción para distinguir a Dios de la criatura<sup>27</sup>. Además la esencia actual, por lo mismo que es actual, ya se concibe existente. Ni tampoco la esencia posible puede prescindir de existencia, puesto que dice también *existencia*, aunque posible; esencia posible es existencia posible, y esencia actual es existencia actual<sup>28</sup>.

21. O. c., sect. 1, subsect. 4, n. 25, p. 960b (Lugduni 1669).

22. O. c., sect. 1, subsect. 5, n. 32, p. 961b (Lugduni 1669).

23. O. c., sect. 2, n. 36, p. 962a (Lugduni 1669).

24. O. c., sect. 3, n. 53, p. 964b (Lugduni 1669).

25. O. c., nn. 54-56, p. 964b (Lugduni 1669).

26. O. c., n. 57, p. 965a (Lugduni 1669).

27. O. c., sect. 4, nn. 67-68, p. 966b (Lugduni 1669). Cfr. JUAN DE LUGO, *Metaphysica* f. 292v.

28. *Ibid.*

¿No hay entonces distinción ninguna entre ambas? Los dos dan una misma respuesta, aunque formulada de distinta manera: Lugo dirá que se distinguen *ratione ratiocinantis*, una distinción puramente nominal. Arriaga dirá que se distinguen *extrínsece ab ipsis conceptibus*: la misma formalidad objetiva conocida sólo condicionalmente se dice esencia, pero afirmada absolutamente se dice existencia<sup>29</sup>.

Finalmente tanto maestro como discípulo concluyen su exposición recogiendo en una última sección un cierto número de cuestiones sueltas, en buena parte coincidentes, que Arriaga prefiere llamar dificultades. Algunas de ellas reciben en Arriaga un desarrollo mucho más amplio. Pero si se hace un estudio comparativo de la exposición que uno y otro ofrece sobre este problema de la distinción entre esencia y existencia de la criatura, tan calurosamente debatido en su época, resulta, a mi modo de ver, suficientemente perceptible la huella del maestro en el discípulo<sup>30</sup>.

## 2.2. Sobre la substancia y la subsistencia

Entramos ahora en un entramado de problemas de gran densidad metafísica que hicieron sudar a las mentes más preclaras de la segunda Escolástica española del XVII. Claro está que no es del caso hacer aquí una exposición siquiera somera de toda esta complicada problemática. Me fijaré solamente en unos pocos puntos, en los que inevitablemente tienen que encontrarse maestro y discípulo, Lugo y Arriaga, sea para convenir sea para discrepar en leal, pero a veces apasionado debate de ideas.

Se ha de advertir que cuando Lugo explicó Metafísica a Arriaga durante el curso 1615-1611 en Medina del Campo, eliminó de su programa el punto más difícil y controvertido del problema: el de la subsistencia. Sí lo hizo en cambio en León, cuando tuvo la oportunidad de impartir el trienio íntegro de filosofía en los cursos 1611-1612 a 1613-1614. La razón nos la dejó él mismo consignada en la primera redacción de su autógrafo, después de exponer la noción y naturaleza de la substancia. Dirigiéndose a sus discípulos (Arriaga era uno de ellos) escribe esta frase que tachó tres años más tarde en la segunda redacción de León: “La propiedad principal de la substancia es tener subsistencia o perseidad, sobre la que se ofrecía una amplia discusión. Pero como ya en el libro primero de la Física habéis recibido suficiente información de ella, no es oportuno volver a repetir lo mismo”<sup>31</sup>. Se refería, naturalmente, a la explicación que habían recibido del profesor P. Lazárraga el año anterior.

La redacción de León la utilizó Lugo posteriormente en sus clases de teología y pasó íntegramente a su tratado impreso *De Incarnatione Domini* en 1633, aunque corregida en algunos puntos y aumentada en otros. Arriaga no sólo conoció el texto impreso (esto es evidente), sino que en algún momento tuvo además en sus manos los manuscritos de clase relativos a esta materia que no pudo escuchar directamente a Lugo por la razón antes indicada.

Lo digo porque en la disputa 5 de la *Metaphysica* (n. 42) del *Cursus philosophicus* cita un párrafo de Lugo que, extraña e incomprensiblemente (pues se trataba de una acla-

29. J. DE LUGO, *Metaphysica* f.292v; R. DE ARRIAGA, o. c., disp.2, sect.4, n. 70, p 966b (Lugduni 1669)

30. J DE LUGO, *Metaphysica* ff. 290r-293r; R. DE ARRIAGA, o. c., disp. 2, sect.5, nn. 7383, pp. 967a-968b (Lugduni 1669).

31. F. 298v.

ración esencial), no pasó a su obra impresa *De Incarnatione*, pero que se encuentra tanto en su autógrafo como en el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, copia de un alumno de León<sup>32</sup>.

Pues bien, Arriaga abre el estudio de esta materia dedicando una primera disputa, la 4, exclusivamente a la noción de substancia y otra mucho más extensa, la 5, a todo el problema de la subsistencia; a diferencia de Lugo que engloba en una única disputa las dos cuestiones. Empieza reconociendo que es difícil explicar el concepto de substancia. Por eso hace un análisis minucioso y exhaustivo de las diversas definiciones que se han venido dando de substancia: hasta nueve examina, y en ninguna de ellas encuentra plena satisfacción. Por fin ensaya su propia y original definición de substancia: “*Quidquid intrinsece constituit primam rem*”. Y entiende por “cosa primera” aquello a lo que *primo et per se* apunta la naturaleza o lo que *primo et per se* existe o es la raíz primera de todo lo demás<sup>33</sup>. Definición concisa y precisa que, no obstante su originalidad, se mueve en la línea de su maestro Lugo, que señala como distintivo de la substancia el que sea *primus conceptus rei* que no deriva de otro, sino que, caso de haber otros, éstos derivan de él<sup>34</sup>.

Seguidamente entabla discusión una vez más con Oviedo que critica duramente su definición por pensar que no puede sostenerse en modo alguno<sup>35</sup>. Arriaga desbarata uno a uno todos los reparos que opone Oviedo y continúa: “*Veamos ya cómo define Oviedo la sustancia: illa quae primario et propter se intenditur a natura*. Esta es precisamente la definición que yo di al principio con las mismísimas palabras”. Pero a Oviedo le queda todavía por explicar qué es esa *intentio per se et primario* en que dice consistir la razón de substancia. Y yo lo hago introduciendo el concepto de “raíz primera”<sup>36</sup>.

De manera parecida tritura literalmente la crítica que le dirige Bona-spes y la difusa definición de substancia con que este autor pretende suplir la de Arriaga; definición que Arriaga, con un agudo y demoledor razonamiento, considera oscura, inadecuada, abierta a dificultades insolubles, viciosa, porque explica lo mismo por lo mismo, y contradictoria. Más no se puede decir<sup>37</sup>.

Pero la batalla principal la va a librar a continuación al tratar el grave problema de la subsistencia. Para enmarcarlo debidamente, tengamos en cuenta las siguientes aclaraciones previas: Por revelación nos consta que en Cristo se funden dos naturalezas, una humana y otra divina, en una sola persona divina. Luego parece que se ha de concluir que no es lo mismo naturaleza humana que persona humana. He aquí planteado un problema que los antiguos filósofos, no iluminados por la luz de la fe, ni siquiera pudieron vislumbrar; hombre y humanidad eran para ellos dos modos diversos (concreto y abstracto)

32. La frase completa del autógrafo (f. 301v) es la siguiente: “*Posset enim Scotus respondere negando consequentiam a supposito divino ad creaturam, quia natura divina non habet a se ipsa formaliter negationem communicabilitatis; (ipsa enim de se est communicabilis. Quare debet addi aliquid positivum ratione cuius redatur incommunicabilis et habeat negationem communicabilitatis. At vero natura creata de se est incommunicabilis, et ideo non indiget aliquo alio positivo, sed ad ipsam naturam immediate consequitur negatio communicabilitatis)*”. La aclaración incluida en el paréntesis es la que no pasó a la obra impresa *De Incarnatione dominica* disp. 12, sect. 2, n. 10, p. 199a (Lugduni 1633).

33. O. c., *Metaphysica*, disp. 4, sect. 6, n. 33, pp. 974b-975a (Lugduni 1669).

34. F. 297R. (Lugduni 1640).

35. F. DE OVIEDO, *Cursus philosophicus Metaphysica*, contrrov. 6, puncto 1, § 1, t. II, p. 347 (Lugduni 1640).

36. O. c., disp. 4, sect. 7, n. 45, p. 977a (Lugduni 1669).

37. O. c., nn. 46-48, p. 977a (Lugduni 1669).

de significar la mismísima realidad; diferencia puramente verbal o de razón. La situación cambia a partir de la realidad humano-divina que es Cristo. Los filósofos y teólogos escolásticos se ven obligados a un replanteamiento radical de nociones tan nucleares en la metafísica como substancia, naturaleza, *suppositum*, persona.

Para encuadrar debidamente toda esta problemática e ir directamente al punto clave de la dificultad, partimos de estos tres supuestos en los que de una u otra manera existe coincidencia generalizada entre los autores escolásticos:

1) Naturaleza es el principio o raíz primera de todas las operaciones. 2) A la naturaleza completada con la subsistencia se la llama *suppositum*. Cuando la naturaleza es racional, al *suppositum* se le da el nombre de persona o hypóstasis y a la subsistencia el de personalidad. De manera que toda persona es *suppositum*, pero no al contrario; y lo mismo se ha de decir de la subsistencia respecto de la personalidad; toda personalidad es subsistencia, pero no toda subsistencia es personalidad. 3) Sólo los datos de la fe nos llevan a distinguir en la naturaleza o substancia el concepto de subsistencia.

Pues bien, la dificultad se centra ahora en esta así llamada subsistencia: ¿Qué es esta tal subsistencia? Y en segundo lugar ¿cuál es su efecto formal sobre la naturaleza substancial?; es decir, ¿qué es lo que la subsistencia da a la naturaleza substancial? Arriaga prefiere, a diferencia de Lugo, examinar simultáneamente ambos puntos, porque en realidad los dos se reclaman y se iluminan mutuamente: el concepto de subsistencia se aclara a través de su propio efecto formal.

Como de costumbre, empieza Arriaga por rechazar las opiniones que no le satisfacen. Y entre ellas se encuentra ante todo la del Cardenal Lugo, a la que dedica una especial atención. La resume con precisión en esta escueta frase: “La subsistencia es aquello por lo que la naturaleza se hace sistente en sí e incomunicable a otro no sólo de manera natural (de *potentia ordinaria*) sino también de manera absoluta (de *potentia absoluta*)”.<sup>38</sup> Es decir, se hace incomunicable no sólo naturalmente, sino incluso absoluta y esencialmente, de suerte que ni la omnipotencia divina podría destruir tal incomunicabilidad.

Le replicará Arriaga, con excesivo rigor, que Lugo juega aquí con las palabras sin ir al fondo del problema, pues no explica qué es justamente eso de “sistir en sí”. Lo que en definitiva viene a decir Lugo es que sistir en sí no es otra cosa que sistir en su propio *suppositum*. Y esto es explicar lo mismo por lo mismo, porque no hay nadie tan estúpido que ignore que por la subsistencia la naturaleza se une a la subsistencia y la posee. De esto precisamente se trata, de saber qué es naturaleza subsistente o naturaleza en posesión de la subsistencia. Tampoco está de acuerdo Arriaga con la mencionada incomunicabilidad absoluta que dice Lugo da la subsistencia a la naturaleza, pues también la naturaleza divina es terminada por la subsistencia del Padre y esto no impide que lo sea también por la del Hijo y la del Espíritu Santo<sup>39</sup>.

Decía antes que me parece excesivo el rigor con que Arriaga critica la opinión de Lugo, porque sí es posible encontrar en él una explicación, e incluso explicación bellamente convincente, que vaya más allá del puro juego de palabras y de lo que todo el

38. O. c., disp. 5, sect. 1, subsect. 2, n. 10, p. 979a (Lugduni 1669). J. DE LUGO, *De Incarnatione dominica* disp. 12, sect. 1, n. 2, p. 197b; y sect. 3, n. 36, p. 205 (Lugduni 1633).

39. O. c., n. 11, p. 979b (Lugduni 1669). J. DE LUGO, *De Incarnatione dominica* disp. 12, sect. 2 n. 10, p. 199a (Lugduni 1633); autógrafo: f.301v.

mundo, hasta el necio, pueda entender. Por una parte afirma Lugo que lo que ante todo da la subsistencia a la naturaleza no es la incomunicabilidad (que es un concepto negativo, es decir, negación de comunicación) sino una perfección positiva (de la cual deriva la incomunicabilidad) que perfecciona a la naturaleza terminándola sustancialmente, porque es su término último. Y esto es la subsistencia. Explicación, por lo demás, muy próxima a la que el mismo Arriaga ofrece con estas palabras: “Complemento sustancial que perfecciona últimamente a la naturaleza”<sup>40</sup>.

Por otra parte es palmario el esfuerzo que pone Lugo en aclarar el “en sí” de la subsistencia por contraposición al “en otro” propio del accidente, que era el punto que más le preocupaba a Arriaga, y con razón. “En sí” dice no necesitar “otro ser completo total” en que apoyarse para existir, como lo necesita el accidente que, por su debilidad, exige apoyarse en otro. Y este “en sí” o subsistencia de la substancia se dice término último de la naturaleza, porque “la sella –dice gráficamente– y la valla, por así decir, con un muro para evitar la salida de ella a otra substancia o la entrada de otra substancia en ella”. La substancia es como el jefe de toda la familia y los accidentes son como los criados que la perfeccionan. De ahí la aversión a unirse a otra substancia y la benévola acogida que ofrece a los accidentes. Es (como dice textualmente su autógrafo en frase española que no pasó a la obra impresa) “tener harto consigo sin buscar a otro”<sup>41</sup>.

En cualquier caso –añade Arriaga– sea o no plausible la explicación que se intente ofrecer por una u otra parte, lo cierto es que la razón natural por sí misma no es capaz de descubrir la existencia de la subsistencia y justamente por eso no la necesitaron los filósofos para explicar la independencia de la substancia. [Lo cual es cierto]. Hay que concluir, por consiguiente, que el efecto formal de la subsistencia nos es desconocido. Lo único que cabe decir, por los datos de la revelación, es que la subsistencia es un complemento sustancial de la naturaleza<sup>42</sup>.

En otras cuestiones más menudas, hay una coincidencia fundamental con las opiniones de su maestro. Sólo existe la discrepancia de considerar la subsistencia como una realidad absoluta, a diferencia de Lugo que con el común sentir de los teólogos le asigna una realidad meramente modal. En algunas otras cuestiones intrascendentes y de escaso o nulo interés desmenuzadas con sutil morosidad, se excede Arriaga poniendo a pleno rendimiento su poderosa capacidad de análisis<sup>43</sup>.

Una cierta importancia teológica, en cambio, presentaba la cuestión de la imposibilidad metafísica de una doble subsistencia, propia y ajena, en una misma naturaleza. Lugo la defiende con casi todos los autores capitaneados por Suárez. La principal razón en que Lugo se apoya es que los concilios deducen la carencia de subsistencia propia en Cristo por el hecho de haber asumido el Verbo su humanidad. Luego creen que no pudo asumirla conservando la personalidad propia.

Este es el punto de arranque de una viva discusión entre maestro y discípulo; el primero habla desde sus tratados *De Incarnatione* (1633) y *De eucharistia* (1636 y 1644)<sup>44</sup>,

40. J. DE LUGO, o. c., disp.3, sect.3, n.36, p.205 (Lugduni 1633); R DE ARRIAGA, o. c disp.5, sect. 1, subsect. 2, n. 19, p. 981a (Lugduni 1669).

41. J. DE LUGO, o. c., disp. 16, sect. 1, n. 25, p. 261a (Lugduni 1633). Cfr. C. BACIERO, *La subsistencia creada según Lugo* (Madrid 1968, pp. 19-37).

42. R. DE ARRIAGA, o. c., disp.5, sect. 1, subsect 2, n. 19, p 981a (Lugduni 1669).

43. R. DE ARRIAGA, o. c., disp. 5, sect. 5, nn. 52-56, p. 987 (Lugduni 1669)

44. J. DE LUGO, *De Incarnatione dominica* disp. 12, sect. 6 (Lugduni 1633). *De venerabili eucharistiae sacramento* disp. 7, sect. 7 (Lugduni 1644).

el segundo desde las diversas ediciones de su *Cursus philosophicus* posteriores a la primera de 1632. Ambos se acusan mutuamente de malinterpretar el pensamiento del otro y de la dureza de las invectivas. “Más expresamente –se queja Lugo– ataca esta opinión mía, que en otro tiempo defendí en España, un autor moderno, el P. Rodrigo de Arriaga, en su *Curso filosófico*, en donde, sometiendo a examen casi todos y cada uno de mis argumentos, soluciones e incluso palabras, pone numerosos reparos”<sup>45</sup>.

Recorramos, pues, algunos de los vericuetos, sólo algunos, por los que discurre la discusión que hemos dejado apuntada e iniciada. Arriaga responde lo siguiente a la última afirmación de Lugo: Los concilios creen que el Verbo no pudo asumir la subsistencia propia de la humanidad de Cristo, porque asumir una doble subsistencia implicaría una imposibilidad natural sólo superable mediante un milagro, pero no precisamente porque se diera una imposibilidad metafísica<sup>46</sup>.

Lugo le replica: Por evitar un milagro, a saber, el de la doble subsistencia en la humanidad de Cristo (la propia y la del Verbo) tropiezas con otro milagro mayor, a saber, arrancar de la naturaleza sustancial completa (es decir, de la humanidad de Cristo) la propia existencia que le es debida connaturalmente<sup>47</sup>.

Pero a esto responde Arriaga: Supuesto el milagro de subsistir con subsistencia ajena (es decir, con la subsistencia del Verbo), más connatural es que sea desposeída de la propia subsistencia la humanidad de Cristo, puesto que sería ya superflua, como es ya superflua la dependencia que tienen de la substancia del pan los accidentes en la eucaristía. Y de la misma manera que Lugo dice que el Concilio dedujo la destrucción del pan en la eucaristía porque su conservación sería un milagro superfluo e innecesario, así yo digo que el Concilio dedujo la desaparición de la subsistencia propia, porque su conservación sería igualmente un milagro superfluo. Sin embargo –añade Arriaga–, esta respuesta desagradó mucho al Cardenal de Lugo que lanzó contra mí una dura invectiva. Sin duda mi respuesta fue merecedora de censura más benigna, puesto que de hecho la solución por mí ofrecida coincide en el fondo con la que él mismo defiende en el caso de la eucaristía. ¿O es que una misma solución es “verdadera y de acuerdo con la realidad porque está en boca del Cardenal de Lugo y en la mía, en cambio, es falsa e impertinente?”<sup>48</sup>.

Pero el caso es distinto, habría de replicar Lugo, porque en la eucaristía el cuerpo de Cristo está supliendo adecuadamente todo lo que podría venir a los accidentes de la dependencia del pan. Pero la humanidad de Cristo no recibe de la subsistencia del Verbo lo mismo que recibiría de la propia. De la propia recibiría el ser por sí, mientras que de la del Verbo recibe el subsistir en otro, es decir, en el Verbo<sup>49</sup>.

Detengamos aquí esta simple muestra de debate entre los dos grandes pensadores. Por ella podemos entrever la sinceridad, seriedad y hondura con que se planteaban los problemas. En otros muchos puntos volvieron a enfrentarse maestro y discípulo en acalorado diálogo, como, por ejemplo, en la cuestión de en qué consista la conversión o transformación de una substancia en otra. Cuestión que estudia Arriaga en el tratado filosófico *De generatione* y Lugo en el teológico *De eucharistia*. En la primera edición del

45. J. DE LUGO, *De venerabili eucharistiae sacramento* disp. 7, sect. 9., n. 147, p. 323a (Lugduni).

46. R. DE ARRIAGA, o. c., disp. 5, sect. 6, subsect. 3, nn. 66-67, p. 990 (Lugduni 1669).

47. J. DE LUGO, *De Incarnatione dominica* disp. 12, sect. 6, n. 68 (Lugduni 1633).

48. O. c., disp. 5, sect. 6, subsect. 3, n. 69, p. 991a (Lugduni 1669).

49. *De Incarnatione dominica* disp. 12, sect. 6, n. 71 (Lugduni 1633). Cfr. también *De venerabili eucharistiae sacramento* disp. 7, sect. 6, n. 97 (Lugduni 1644).

mismo (1636) había calificado Lugo de plausible la opinión de Arriaga, aunque no la admitía<sup>50</sup>. En la siguiente edición del *Cursus* Arriaga recoge gustosamente esta deferencia de su maestro. Pero Lugo, con un cierto desenfado, quiso aclarar su pensamiento en la siguiente edición de su tratado sobre la eucaristía: “Lo que yo dije es que esa opinión era bastante plausible para no pocos. Y una cosa es que sea antigua y fundada y otra que sea plausible; es más, nada acepta el vulgo con mayor aplauso que la novedad; puesto que, como él dijo [se refiere, claro está, a Arriaga] *est quoque cunctarum novitas gratissima rerum [también la novedad de todas las cosas es la más grata]*. No afirmamos, por tanto que ese sea el sentir común de filósofos y teólogos, antes al contrario lo negamos rotundamente”<sup>51</sup>.

Arriaga reacciona de nuevo ante este comentario y replica en edición posterior del *Cursus*: “Llevó a mal el Cardenal que yo recogiera su apreciación y explicando su mente dijo después que calificó de plausible nuestra opinión por ser nueva y las novedades suelen tenerse por plausibles. Yo a la verdad no pude adivinar, porque no soy ni fui profeta, qué pudiera tener en su cabeza el Cardenal al llamar plausible a nuestra opinión. Ciertamente usé el término en el sentido en el que lo usamos todos los católicos, que llamamos plausibles no a las novedades sino a las verdades, sobre todo en materia de fe. De lo contrario hubiera tenido que llamar Lugo plausibles justamente a las herejías, porque esas sí que son nuevas por antonomasia”<sup>52</sup>.

Pero no vayamos a pensar que todo fueron diatribas en las relaciones intelectuales entre maestro y discípulo. La relevante personalidad y originalidad de uno y otro y el sincero afán de verdad que en sus reflexiones perseguían les hacían coincidir en muchos puntos. Es más, en diversas ocasiones salió decididamente Arriaga en defensa de Lugo, por considerar que el adversario había distorsionado gravemente su pensamiento. Tal fue el caso del P. Dicastello.

En efecto, para explicar en la obra *De sacramentis* cuáles son las partes intrínsecas de los sacramentos, acude Lugo al principio de que aquello que, al desaparecer, desaparece asimismo la denominación de todo, es parte de ese todo. Principio que había utilizado el Eminentísimo Cardenal de Lugo –dice Arriaga– con toda razón (*meritissimo*). Y de él infería que la intención del ministro forma parte del sacramento. Pues bien, “es sorprendente –dice Arriaga– con qué severidad y enfado arremetió Dicastello contra esta doctrina y con qué menosprecio habló de ese principio. Y al argüir el Cardenal espléndidamente a partir de ese principio, responde que aquella argumentación era manifestamente contradictoria. Digo, en primer lugar, que me asombra que a este autor le haya parecido flojísimo ese principio del Cardenal de Lugo, cuando con todo derecho se le puede calificar de evidentísimo”<sup>53</sup>.

Y después de argumentar Arriaga a favor de Lugo, dirige al lector esta pregunta admirativa: “¿Ves qué cierta es la doctrina sostenida por el Cardenal y lo mucho que se excedió Dicastello en su censura contra ella? Y si, como él piensa, se trata de una mera cuestión terminológica, ¿mereció censura tan severa el Cardenal, aun en el supuesto de que su modo de expresarse fuera menos común?”. “Más le hubiera valido a Dicastello

50. J. DE LUGO, *De venerabili eucharistiae sacramento* disp.7, sect. 2, n. 21, p. 299 (Lugduni 1644). Cfr. R. DE ARRIAGA, o. c., *De generatione*, disp. 1, sect 3, subsect. 1, n. 19, p. 612b (Lugduni 1669).

51. J. DE LUGO, *De venerabili eucharistiae sacramento* disp. 7, sect. 9, n. 148, p. 323 (Lugduni

52. O. c., *De generatione*, disp. 1, sect. 3, subsect. 1, n. 19, p. 612b (Lugduni 1669)

53. O. c., *Logica*, disp. 12, sect. 9, subsect.3, nn. 85-86, p. 205b (Lugduni 1669).

haber examinado a fondo la cuestión antes de prorrumpir en semejantes exclamaciones y llantos<sup>54</sup>.

Esta leal defensa que Rodrigo de Arriaga hace de su antiguo maestro, el Cardenal Juan de Lugo, sin escatimar elogios, es una muestra más de su amplitud de espíritu, de su sinceridad en la búsqueda de la verdad y en definitiva de su talla humana. Porque, como muy bien decimos en nuestra lengua castellana, lo cortés no quita lo valiente.

---

54. O. c., nn. 92 y 94, p. 207 (Lugduni 1669).