

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.²⁰ La única razón intrínseca

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

20. Cfr. por ejemplo: JOSÉ M.^a 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.²¹

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,²² 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».²³

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,²⁴ 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»²⁵ 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^a-II^a. 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.²⁶

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.²⁷

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*».²⁸

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.²⁹ 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.³⁰

Esto es así porque *la naturaleza libre es el fundamento de la Gracia*,³¹ 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.³²

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;³³ 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».³⁴

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».³⁵

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.