

La potencia obediencial en el *De beatitudine* de Francisco Suárez

Obediential potency in Francisco Suárez' De beatitudine

JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-LÓPEZ
Universidad Loyola Andalucía
jcsanchez@uloyola.es

Resumen: En este trabajo presentaremos la concepción de potencia obediencial de Francisco Suárez circunscribiéndola a un texto de juventud: el Ms. *De beatitudine*. El análisis de dicha noción permite comprender la relación que existe entre los actos humanos y la divinidad, así como dar cuenta de su progresivo distanciamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino. La concepción de potencia obediencial del granadino manifiesta la novedad de su sistema filosófico, en el que destaca la voluntad y la autonomía del ser humano, a la vez que representa uno de los puntos de confluencia de su metafísica, teología y ética.

Palabras clave: *Potencia obediencial; libertad; causalidad; beatitud.*

Abstract: *The aim of this article is to introduce Francisco Suárez's definition of obediential potency in the context of one of his first essays: De beatitudine. When analysing this notion, we are able to understand the link between deity and human agency, and also give account of Suárez's progressive distancing from Aristotle and Aquinas. His conception of obediential potency manifests the novelty of his philosophical system, where human autonomy and will are highlighted, and, at the same time, it represents the confluence point of his metaphysical, theological and ethical theses.*

Key words: *Obediential potency; Freedom; Causality; Beatitude.*

Artículo recibido el 1 de abril de 2020 y aceptado para su publicación el 17 de noviembre de 2020.

Espíritu LXIX (2020) · n.º 160 · 273-290

I. Introducción

Podemos decir que de entre el enorme elenco de conceptos escolásticos que asiduamente utiliza Francisco Suárez (1548-1617), la noción de potencia obediencial es una de las que más influye en diversas ramas del conocimiento. Así, en teología y antropología muestra cómo es posible la relación entre la naturaleza humana y la divina, mientras que en ética o metafísica explicita cómo afecta el auxilio celestial al obrar humano. A lo largo de este artículo nos centraremos en analizar dicho concepto, circunscribiéndolo a un texto inédito dictado por el Doctor Eximio, fechado alrededor de 1579 y conocido como “Manuscrito *De Beatitudine*”¹.

El citado manuscrito posee 208 páginas escritas en taquigrafía latina. La regularidad de la letra hace pensar que es producto de un único amanuense, mientras que la casi inexistencia de tachaduras y las pocas notas marginales invitan a creer que es un texto definitivo. El título y la organización de la obra, que sigue el orden expositivo de las cinco primeras cuestiones de la I-II de la *Suma teológica*, justifican que la tomemos como vinculada a la docencia de Suárez, pudiendo ser tanto apuntes dirigidos a sus propios alumnos como un manual para todo el Colegio². Por último, la datación (c. 1579) toma como referencia los años en los que Suárez leyó la I-II (1576-1579)³ y la coincidencia del lugar donde se llevó a cabo dicha docencia con la Biblioteca donde se halló el manuscrito: Valladolid.

El tratamiento de la potencia obediencial en el pensamiento de Suárez ha sido, hasta el día de hoy, escaso. La ausencia de bibliografía específica dificulta la tarea investigadora e interpretativa, y mucho más si se intenta hacer desde una orientación filosófica. La mayor parte de los textos dedicados a dicho concepto lo analizan desde la teología, siendo muy pocos los que se

¹ Ms. *Expositio et quaestiones in quinque priores Ia-IIae D. Thomae Aquinatis quaestiones materiam de beatitudine continentis*. Autore P. Francisco Xuarez Societatis Iesu. Este texto es conocido como “Manuscrito *De beatitudine*” y actualmente está en proceso de publicación. Tanto la transcripción latina como su traducción castellana han sido realizadas por Andrés Oyola Fabián (†). Para citar dicho texto nos referiremos al original utilizando las siglas “DB” seguidas del número de página. Todas las citas en castellano extraídas del Ms. *De beatitudine* irán seguidas del original latino entre corchetes.

² Debemos recordar que Suárez no dictaba sus clases, por lo que no es probable que el manuscrito fuese un guion personal para la docencia. Cf. R. SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, vol. 1, 156.

³ *Ibidem.*, 147.

acercan a la ética o la metafísica. Pese a todo, sí que es posible hallar escritos que intentaron afrontar algunos de los problemas filosóficos de la potencia obediencial, pero sin llegar a profundizar realmente en ellos. Defender a Suárez del tomismo más crítico⁴, su oposición al pensamiento luterano⁵ o las críticas por parte de Gabriel Vázquez⁶, son las bases que fundan algunos de los artículos hasta ahora publicados. Pero, ¿por qué razón usa el Eximio la noción “potencia obediencial”? ¿qué es realmente?, ¿cuándo la presenta por primera vez?, ¿qué tratamiento tiene fuera de las *Disputaciones metafísicas*? Estas preguntas aún quedan por ser resueltas y aquí trataremos de responder a algunas de ellas.

Centrándonos en el campo de la metafísica, la noción de potencia obediencial se liga con dos tesis fundamentales del pensamiento suareciano: en primer lugar, la vinculación entre la acción humana y la trascendencia y, en segundo, el desarrollo de una nueva teoría causal. Ambas líneas entroncan directamente con su “carácter jesuita”⁷ y afectan a conceptos como los de causa, efecto, ente, no-ente, acto y potencia⁸. Esta relevancia de la potencia obediencial en la vertiente metafísica del pensamiento de Francisco Suárez se hace patente cuando nos acercamos a su definición: el Doctor Eximio la presenta como una capacidad⁹ para alcanzar el fin último

⁴ Cf. J. ROIG GIRONELLA, “La ‘potencia obediencial’ según Suárez, en los confines entre filosofía y teología”.

⁵ Cf. E. ELORDUY, “La potencia obediencial en Suárez”.

⁶ *Ibidem*.

⁷ No debemos olvidar que uno de los principales intereses de la Compañía de Jesús, siguiendo lo que actualmente se denomina “matriz cultural ignaciana”, es la reflexión y actuación sobre las necesidades que surgen en tres ámbitos distintos: (1) las relaciones de los seres humanos con su propia interioridad y la trascendencia, (2) las relaciones entre humanos y (3) las relaciones entre la humanidad y su medio de vida. Todo ello representa una focalización en nociones como las de libertad, voluntad, interioridad y responsabilidad, las cuales son fundamentales en el pensamiento suareciano. Cf. J. A. SENENT-DE FRUTOS, “La ‘modernidad ignaciana’ como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios”, 169-180.

⁸ Cf. A. M. LÓPEZ MOLINA, “Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica ‘de auxiliis’”.

⁹ “[Dicha] virtud [...] no es productiva de otro acto primero semejante a sí mismo, sino sólo del acto segundo, porque esas potencias se ordenan *per se* y adecuadamente para actos segundos y son especificados por estos, y por eso la luz de la gloria no es productiva de otra luz o la caridad de otra caridad, porque el entendimiento y la voluntad no son receptivas de la caridad o de la luz por medio de la potencia natural sino sólo por la obediencial. Por eso ningún agente creado puede tener poder propio para realizar esas cualidades” *DB*, 195r. [“Virtus non est productiva alterius actus primi sibi similis sed tantum actus secundi, quia per se et adaequate ordinantur istae potentiae ad actus secundos et ab eis

(la bienaventuranza¹⁰), capacidad que demuestra la imperfección de la naturaleza humana y la necesidad de la ayuda divina¹¹.

El análisis de la potencia obediencial en el *De Beatitudine* nos permitirá conocer la evolución del pensamiento del filósofo granadino, el cual sigue muy de cerca las líneas marcadas por la *Ratio studiorum*¹² y ya presentaba definidas sus principales líneas de fuerza y conceptos fundamentales antes de la publicación de sus *Disputaciones metafísicas* (1597). En estas páginas expondremos la definición de “potencia obediencial” desarrollada por el Doctor Eximio en dicho texto, a la vez que daremos razón de su uso y de sus consecuencias en el campo de la metafísica. El logro de estos objetivos supondrá conocer, desentrañar y justificar una de las nociones fundamentales de la filosofía y teología de Francisco Suárez, así como dar una imagen más certera y menos sesgada del conjunto de su pensamiento¹³.

II. El tratado *De beatitudine* y la potencia obediencial en el pensamiento suareciano

Los textos que poseemos de Francisco Suárez presentan, salvo contadas excepciones¹⁴, el pensamiento maduro de un hombre dedicado a la reflexión en distintos ámbitos. Analizar la forma última de los conceptos

specificantur et ideo lumen gloriae non est productivum alterius luminis nec caritas alterius caritatis, tum quia intellectus et voluntas non est receptiva caritatis vel luminis per potentiam naturalem sed tantum per oboedientialem et ideo nullum agens creatum potest habere potentiam propriam ab efficiendis istas qualitates”].

¹⁰ A lo largo de este artículo utilizaremos de forma indistinta los conceptos “beatitud”, “bienaventuranza” y “felicidad sobrenatural” para referirnos al fin que, en el *De beatitudine*, Suárez vincula con la potencia obediencial.

¹¹ “Es patente [...] que el hombre no puede realizar por concurso o auxilio de la criatura todos los medios necesarios para lograr esa beatitud, sino que se requiere el concurso especial de Dios para obras sobrenaturales” *DB*, 195r. [“Patet etiam non posse hominem per concursus vel auxilium creaturae exequi omnia media necessaria ad consequendam istam beatitudinem sed requiritur specialis Dei concursus ad opera supernaturalia”].

¹² Cf. M. FORLIVESI, “Francisco Suárez and the ‘rationes studiorum’ of the Society of Jesus”, 77-90.

¹³ En los últimos años se están desarrollando estudios acerca del pensamiento de Francisco Suárez que ponen de manifiesto sus diversas vertientes y la imposibilidad de aislar completamente unas de otras, un claro ejemplo es: R. A. MARYKS – J. A. SENENT-DE FRUTOS (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*.

¹⁴ Una de ellas, aunque no completamente, es la obra *Sobre el alma*. Ésta es la reformulación, llevada a cabo alrededor de 1617, de un manuscrito de juventud desarrollado hacia el año 1572. Cf. S. CASTELLOTE, “Introducción”, XL.

que constituyen su sistema teórico nos habilita para enfrentarnos adecuadamente a la realidad, aunque nos impide comprender las raíces y razones de su formulación. En la actualidad, numerosos estudios se esfuerzan por acercarnos las ideas de obras como *Disputaciones metafísicas* o *Sobre las leyes*, pero muy pocas rastrean sus orígenes o nos explican por qué y sobre qué base se erigió el pensamiento suareciano. Por ello hemos centrado nuestra atención en el manuscrito *De beatitudine*, obra desarrollada en una época en la que Francisco Suárez se dedicaba a la enseñanza de la *Suma teológica* en el Colegio de Valladolid¹⁵; época que sigue a años de estudio de las Sagradas Escrituras y los Padres y Doctores de la Iglesia, de entre los que destacaba Tomás de Aquino¹⁶.

El estudio de las obras del Doctor Angélico era una de las principales recomendaciones de las *Constituciones* de 1558¹⁷, cosa que justifica el profundo conocimiento que Suárez tenía de todo el pensamiento del Aquinate y la producción de nuestro texto, que pretendía reflexionar¹⁸ sobre las cinco primeras cuestiones de la I-II¹⁹.

Debemos decir que las nociones fundamentales sobre las que giran las páginas del Eximio son las de felicidad y bienaventuranza, quedando el resto subyugadas a ellas. Así, conceptos como “libertad”, “voluntad” o “potencia obedencial” son analizados por su relación con aquéllas, siendo

¹⁵ El Doctor Eximio comienza a dar clases en 1571, año en que impartió Filosofía en el Colegio de Segovia (R. SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez...*, vol. 1, 126), y desde el año 1576 explica la *Suma teológica* de Santo Tomás (*ibidem.*, 147). Por lo tanto, en la época de desarrollo de nuestro tratado Suárez llevaba ocho años de docente y sólo tres dedicado a la *Suma*.

¹⁶ Esto no implica que el pensamiento de Suárez, y la obra que nos ocupa, no estén marcados por otros autores. De entre todos ellos cabe destacar a San Agustín, Durando y Duns Escoto, los dos primeros citados profusamente en *De Beatitudine*.

¹⁷ Tanto las *Constituciones* de 1558 como el *De sacrae theologiae studiis*, desarrollado entre 1565 y 1572, y el borrador de 1586 de la *Ratio studiorum*, promulgaban el concienzudo estudio de las tesis del Aquinate y la explicación individual de cada una de las cuestiones de la *Suma*. Cf. M. FORLIVESI, “Francisco Suárez and the ‘rationes studiorum’...”.

¹⁸ Decimos “reflexionar” y no “comentar” porque el Doctor Eximio, inspirado en el texto de Tomás, desarrolla una teoría en la que, en función de las ideas en cuestión, se acerca o aleja de él. Para cerciorarnos del diálogo de Suárez con Tomás y de su desarrollo conceptual, basta observar que, mientras que la primera cuestión de la I-II (“El fin último del hombre”) del Aquinate ocupa unas ocho páginas, en el manuscrito suareciano abarca más de cincuenta. Cf. *DB*, 2v-53r.

¹⁹ El título completo del manuscrito *De beatitudine* es muy explícito: “Explicación y examen de las cinco primeras cuestiones de la *prima secundae* de santo Tomás de Aquino, conteniendo la materia sobre la bienaventuranza”.

presentados como medios necesarios para alcanzarlas²⁰. Centrándonos en la potencia obediencial, podemos definirla como una capacidad presente en la naturaleza humana que nos permite oír y seguir los mandatos divinos para llevar a cabo determinados actos sobrenaturales²¹. Esto no implica que los seres humanos puedan alcanzar lo sobrenatural con sus propias fuerzas, todo lo contrario: se subraya que es necesaria la intervención divina, a través de la gracia o las virtudes teologales, para alcanzar determinados fines propuestos por Dios²². Por tanto, la potencia obediencial representa el espacio en el que se relacionan lo divino y lo humano, donde se incoan las acciones naturales elevadas.

Asumiendo nuestra definición, una breve aproximación al *De Beatitudine* podría hacernos creer que Suárez sostiene que ningún ser humano posee la capacidad necesaria para llevar a cabo determinados actos que superan su naturaleza²³ (v. gr. alcanzar la beatitud). Sin embargo, que por sus propias “fuerzas naturales” los seres humanos no puedan alcanzar la bienaventuranza no implica que su consecución sea involuntaria, pues para lograr tal fin es necesario el asentimiento voluntario del individuo. Por ello, Suárez afirma:

En segundo lugar, hay que decir que aquella visión, como sujeta al acto de la voluntad por el que el bienaventurado la desea y ordena a la gloria de

²⁰ “Confirmo por razón natural que es evidente que el hombre es un ser racional y posee libre arbitrio, pues del hecho de que es racional se sigue que puede conocer propia y formalmente la razón del fin y la proporción de los medios con el fin. Dado que posee libre arbitrio, se sigue que puede tender al fin y elegir los medios por los cuales tiende al fin” *DB*, 9r. [“Ratione etiam naturali est evidens conclusio, sicut homines esse rationales et habere liberum arbitrium, nam ex eo quod rationalis est sequitur quod possit cognoscere proprie et formaliter rationem finis et proportionem mediorum cum fine, ex eo quod habet liberum arbitrium sequitur posse intendere finem et eligere media propter finem”].

²¹ Otra definición de “potencia obediencial” puede ser hallada en: L. E. LARRAGUIBEL, “La potencia obediencial y su necesidad para la distinción de órdenes”, 305-306.

²² “También es cierto que el hombre no puede aportar con sus propias fuerzas todos los medios necesarios ni disponerse suficientemente para conseguir esa bienaventuranza. Es, pues, necesario conseguir el perdón de la culpa, la caridad y la gracia, que no pueden alcanzarse con las fuerzas naturales” *DB*, 195r. [“Certum est, etiam, non posse hominem propriis viribus ponere omnia media necessaria nec se sufficienter disponere ad illam beatitudinem consequendam. Necesse, est, enim, consequi remissionem culpae, habere fidem, caritatem et gratiam, quae haberi non possunt viribus naturalibus”].

²³ “Consta según la fe que el hombre no puede alcanzar el fin sobrenatural con las fuerzas naturales por un acto perfecto y proporcionado a él” *DB*, 117r. [“Constat [...] secundum fidem non posse hominem attingere viribus naturalibus finem supernaturalem per actum perfectum et ei proportionatum”].

Dios, puede decirse por el fin, como consta de lo ya dicho; pero aquel acto de la voluntad es necesario en el bienaventurado porque necesariamente quiere ser bienaventurado y ama a Dios y todo lo ordena a Él²⁴.

Así, la potencia obediencial quedaría marcada por un carácter tanto activo como pasivo, ya que el asentimiento humano (actividad) y la elevación divina del acto (pasividad) son condiciones necesarias para alcanzar la beatitud²⁵. La agencia de la acción, por tanto, quedaría repartida entre el humano individual y Dios, siendo la intervención divina suplementaria y no sustitutiva de la humana.

De todo lo dicho hasta ahora se colige que la consecución de un acto sobrenatural gracias a la potencia obediencial no conlleva la desaparición de la intervención de nuestro intelecto y voluntad: la patente limitación de nuestras capacidades naturales provoca la necesaria intervención de la divinidad, pero, una vez acaecida, es el ser humano quien voluntariamente lleva a cabo la acción. Obviamente, la decisión de dirigirse a tal o cual objetivo no ha sido libremente determinada por él, pero, una vez dada, sí que ha podido decidir si ponerse en marcha o no. De aquí se sigue que, para el granadino, la potencia obediencial represente la alienación de la libertad para decidir el fin y el medio que lleva a su consecución, pero no así de la voluntariedad que nos pone en marcha²⁶. Por tanto, para el Doctor Eximio la potencia

²⁴ “Secundo dicendum quod illa visio, ut subiecta actui voluntatis, quo beatus vult eam et ordinat ad gloriam Dei, potest dici propter finem, ut constat ex super dictis; ille autem actus voluntatis in beato est necessarius, quia necessario vult esse beatus et amat Deum et omnia ordinat in eum”. Asimismo, véase nota 9.

²⁵ A pesar de que la concepción de potencia obediencial expuesta en el *De Beatitudine* implique la división entre potencia obediencial activa y pasiva, el Doctor Eximio no la explicita hasta años más tarde (1590), cuando, en su *De Incarnatione* [disp. XXXI, sec. V, 9], afirma: “Y por ello, como la potencia obediencial pasiva no denota algo completamente, sino en orden a Dios (pues no decimos absolutamente que la materia del cielo pueda separarse de su forma, aunque en orden a Dios esté en potencia obediencial a dicho efecto), también a esta potencia obediencial activa no se le denomina potencia absolutamente, sino en orden a Dios”. [“Et ideo, sicut potentia obediencialis passiva non denominat rem absolute, sed in ordine ad Deum (non enim dicemus simpliciter materiam coeli posse separari a sua forma, licet in ordine ad Deum sit in potentia obedienciali ad hunc effectum), sic etiam ab hac potentia obedienciali activa non denominatur res simpliciter potens, sed in ordine ad Deum”].

²⁶ “De donde cuando santo Tomás dice aquí que aquella acción de la que el hombre tiene dominio es humana, puede interpretarse no solo del dominio que consiste en la libertad, sino también de aquel [dominio] que consiste en el pleno poder de la voluntad

obediencial no conlleva la sustitución del ser humano o su sustracción del mundo, sino que representa un puente tendido entre aquél y la divinidad, una posibilidad real de alcanzar el último y verdadero bien: Dios²⁷.

No podemos continuar sin detenernos en mostrar una de las principales razones por las que consideramos fundamental y novedosa la potencia obediencial suareciana. Sin lugar a duda, cabe decir que el Eximio se posiciona frente a la concepción preponderante de su época, vinculada al pensamiento de Tomás de Aquino²⁸. Para el Doctor Angélico la potencia obediencial y la consiguiente consecución de la bienaventuranza dependen exclusivamente de la voluntad divina, por lo que de ninguna forma el acto que nos dirige a ella es achacable (total o parcialmente) al ser humano. Así:

Del mismo modo, en el orden del universo el hombre es ayudado por los ángeles a conseguir el último fin, mediante ciertas condiciones, por las cuales se dispone para su consecución; pero el fin último en sí mismo se alcanza por obra del primer agente, que es Dios²⁹.

sobre su acto proporcionado al objeto. Este poder por razón de un bien particular es de la libertad, pero respecto de lo universal perfectamente conocido es poder de la acción voluntaria con perfecta conciencia de la razón, pues el hombre puede también decirse de algún modo dueño de aquella acción, en cuanto que la realiza no de modo servil e imperfecto, sino con total perfección de la razón y de la voluntad” *DB*, 11r. [“Unde quando divus Thomas hic ait illam actionem esse humanam, cuius homo habet dominium, interpretari potest non solum de dominio, quod consistit in libertate, sed etiam de eo quod consistit in plenaria potestate voluntatis super suum actum proportionatum obiecto, quae potestas ratione boni particularis est libertatis respectu vero universalis perfecte cogniti est potestas actionis voluntariae cum perfecta rationis advertentia, nam illius actionis potest homo quodam modo dici dominus, quatenus eam exercet non modo servili et imperfecto sed cum omni perfectione rationis et voluntatis”].

²⁷ “La felicidad de esta vida no consiste objetivamente en otra cosa sino Dios” *DB*, 117r. [“Beatitudinem huius vitae objective non consistere in alia re nisi in Deo”]. Sobre la felicidad y el pensamiento de Suárez véase: A. G. Vigo, “El bien como objeto del querer. Suárez y los presupuestos apetitivos y cognoscitivos de la acción racional”.

²⁸ Roig Gironella parece aceptar que “la doctrina de Suárez no la contradice [a la de santo Tomás], sino que la complementa” (“La ‘potencia obediencial’ según Suárez...”, 78). Esto, que a primera vista parece intuitivo por la labor docente del Eximio y su estima al Angélico, se vuelve contradictorio al atender al carácter de la potencia obediencial suareciana. Para el Aquinate la potencia obediencial es *puramente pasiva*, mientras que para Suárez es *pasiva y activa*, lo que crea una contraposición entre ambos. Sin embargo, esto no obsta para poder sostener que Suárez se apoyó o inspiró en Tomás para desarrollar su propia noción, aunque la amplió considerablemente.

²⁹ “Sic igitur et in ordine universi, homo quidem adiuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem, secundum aliqua praecedentia, quibus disponitur ad eius conse-

Evidentemente, la postura del Aquinate no implica la supresión de la individualidad humana o su sustitución por la divinidad, más bien representa la obediencia total y necesaria del mandato divino (*imperium*), eliminando el espacio para el voluntario asentimiento humano. “De donde nada impide a la naturaleza creada estar en potencia ante algún efecto producido por el poder divino, [y] que no puede ser producido por un poder menor: y esta es la llamada potencia obediencial, en tanto que cualquier creatura obedece a su creador”³⁰.

Esta breve comparación muestra, por tanto, que Suárez desarrolló un concepto de mayor amplitud que el de santo Tomás, tácitamente recuperando y respondiendo algunas cuestiones suscitadas por el luteranismo, como la salvación por la sola fe³¹, así como ahondando en una de las preguntas candentes de la polémica *de auxiliis*: ¿hasta dónde alcanza el poder de la voluntad humana³²?

Tras este análisis es posible observar que ya en 1579, con apenas treinta y un años, Francisco Suárez abría sendas propias que dieron lugar a lo que hoy podemos llamar “pensamiento suareciano”. Centrando nuestra atención en la potencia obediencial y su relación con la acción humana elevada, surgen, a nuestro entender, dos cuestiones fundamentales que debemos plantearnos: (1) ¿queda reducida la libertad humana por la intervención divina? y (2) ¿cuál es la verdadera causa de la acción si hay dos agentes de distinta naturaleza en su realización? Responder ambas preguntas será el objetivo de las siguientes secciones.

III. Potencia obediencial, voluntad y libertad

Ya hemos señalado que, para Suárez, la potencia obediencial es una capacidad gracias a la cual el ser humano, con el concurso divino, puede

cutionem: sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus”. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, vol. 2, 86 [I-II, q. 5, a. 6].

³⁰ “Unde nihil prohibet quin natura creata sit potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit”. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 6 a. 1 ad. 18.

³¹ Para una aproximación a la relación entre la Compañía de Jesús y el luteranismo véase: R. GARCÍA MATEO, “Loyola y el luteranismo. ¿Contrarreformista o reformista?”.

³² Para un acercamiento a la controversia véase: R. J. MATAVA, “A Sketch of the Controversy *de auxiliis*”.

lograr determinados fines sobrenaturales. Teniendo en cuenta esta definición, debemos preguntarnos por el responsable de la acción conducente a dicho fin, pues si, tal y como hemos mostrado, en la actividad de la potencia obediencial confluyen las fuerzas humana y divina, ¿quién debe ser considerado su verdadero agente³³? Si las acciones conducentes a la bienaventuranza (y amparadas por la potencia obediencial) son sobrenaturales, es lógico atribuir las a la divinidad y no a los seres humanos, haciendo de Dios su única y verdadera causa. Pero, pese a la validez del razonamiento, éste se aleja del pensamiento de Suárez, pues supone eximir al ser humano de su responsabilidad al eliminar la voluntariedad del acto³⁴.

Para el Doctor Eximio, la búsqueda de la beatitud no es una tendencia natural³⁵, más bien representa un deseo necesario³⁶ que voluntariamente se colma³⁷, pues su propia naturaleza la aleja de nuestras capacidades, impi-

³³ Esta difícil cuestión no es respondida explícitamente por Suárez, aunque algunos de sus intérpretes esbozan la posible respuesta: “si alguna vez creemos hacer algo de orden superior a nuestras fuerzas, ese efecto es de Dios, no es nuestro” (E. ELORDUY, “La potencia obediencial en Suárez”, 825).

³⁴ Reiteramos que la voluntariedad humana para lograr los fines sobrenaturales no desestima la mediación de las virtudes teologales. Véase nota 22. Si se desea profundizar en el estudio de la voluntad en Francisco Suárez véase: M. LECÓN, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, esp. 43-74.

³⁵ “La beatitud, empero, no puede ser tendencia, sino que tiene razón de término último” *DB*, 120v. [“Beatitudo, vero, non potest esse tendentia sed habet rationem ultimi termini”]. “La naturaleza, sin embargo, no tiende al fin último sino concediendo los medios suficientes para su consecución. [...] El fin que consiste en la visión de Dios no es natural ni el hombre tiene tendencia natural a él, porque no puede conseguirlo por los medios naturales” *DB*, 196v. [“Natura, vero, non inclinatur ad finem ultimum nisi dando media sufficientia ad eius consecutionem [...] Dicimus finem consistentem in visione Dei non esse naturalem nec hominem habere inclinationem naturalem ad illum, quia eum consequi non potest per media naturalia”].

³⁶ “En segundo lugar, hay que decir que aquella visión, como sujeta al acto de la voluntad por el que el bienaventurado la desea y ordena a la gloria de Dios, puede decirse por el fin, como consta de lo ya dicho; pero aquel acto de la voluntad es necesario en el bienaventurado porque necesariamente quiere ser bienaventurado y ama a Dios y todo lo ordena a Él” *DB*, 11r. [“Secundo dicendum quod illa visio, ut subiecta actui voluntatis, quo beatus vult eam et ordinatur ad gloriam Dei, potest dici propter finem, ut constat ex super dictis; ille autem actus voluntatis in beato est necessarius, quia necessario vult esse beatus et amat Deum et omnia ordinatur in eum”].

³⁷ “Afirmo, en primer lugar, que es cierto que el hombre obra propia y perfectamente por el fin moviéndose hacia él y eligiendo los medios por su intención. [...] Afirmo, en tercer lugar, que todas las acciones humanas que proceden de la plena conciencia de la razón con poder íntegro o deliberación de la voluntad son de algún modo en relación al fin y por causa del fin” *DB*, 6v-7r. [“Dico primo: certum est hominem operari propter finem pro-

diendo que tendamos a ella como lo hacemos con otros fines adecuados a nuestras fuerzas³⁸. Pese a todo, la beatitud es un deseo permanente que se encuentra en todo ser humano³⁹, presentándose como una necesidad que sólo podemos cubrir con la mediación divina. Pero, aunque es gracias a esta intervención como podemos alcanzar el fin último, en ningún momento podemos aseverar que el agente que causa la acción sea Dios, pues la decisión de su realización pertenece al ser humano⁴⁰: una vez oído el mandato divino y recibido su auxilio, recae en la voluntad humana la decisión última de su puesta en marcha, ya que el acto que nos conduce al fin último es voluntario y no imperado. Por tanto, si analizamos las acciones vinculadas a la potencia obedencial, veremos que dependen de la simultánea intervención humana y divina, pero, si nos dirigimos a su raíz y nos interrogamos por el verdadero responsable de aquéllas, solo podemos señalar al ser humano⁴¹.

prie et perfecte sese movendo in illum et eligendo media ex intentione illius. [...] Dico tertio: omnes operationes hominis quae procedunt ex plena advertentia rationis cum integra potestate seu deliberatione voluntatis sunt aliquo modo circa finem et propter finem”].

³⁸ “También es cierto que el hombre no puede aportar con sus propias fuerzas todos los medios necesarios ni disponerse suficientemente para conseguir esa bienaventuranza. Es, pues, necesario conseguir el perdón de la culpa, la caridad y la gracia, que no pueden alcanzarse con las fuerzas naturales” *DB*, 195r. [“Certum est, etiam, non posse hominem propriis viribus ponere omnia media necessaria nec se sufficienter disponere ad illam beatitudinem consequendam. Necesse, est, enim, consequi remissionem culpae, habere fidem, caritatem et gratiam, quae haberi non possunt viribus naturalibus”].

³⁹ “En segundo lugar, desde la perfección, cuando el objeto por causa de su excelencia postula un acto necesario, si debe apetecerse con medida y por eso la voluntad, aunque obre según todo su poder y con perfecto conocimiento, tiende necesariamente a él y, de este modo, es acto de beatitud. Y esta necesidad no parece impedir que el acto sea humano” *DB*, 10v. [“Secundo ex perfectione, quando obiectum propter suam excellentiam postulat actum necessarium, si debet commensurate appeti et ideo voluntas etiam, si operetur secundum totam suam potestatem et cum perfectissima cognition, tendit necessario in illud et huiusmodi est actus beatitudinis. Et haec necessitas non videtur impedire quin actus sit humanus”].

⁴⁰ “Si alguna acción humana es por el fin último debe ser voluntaria, imperada por la voluntad, pero no elícita. En lo que hay que suponer, por lo dicho, que en el fin último se encuentran dos realidades: el objeto o realidad que es el fin último objetivamente y, en segundo lugar, el acto con el que alguien consigue el fin último, que suele llamarse el fin como logro o consecución” *DB*, 13. [“Si aliqua actio humana est ultimus finis, illa dicitur esse voluntaria ut imperata a voluntate, non tamen ut elicita. In quo supponendum ex dictis in fine ultimo duo reperiri: obiectum seu res quae est ultimus finis obiective. Secundo actus quo quis consequitur ultimum finem, qui solet dici finis ut adeptio vel consecutio”].

⁴¹ “Pero no debe entenderse que los actos sobrenaturales por la gracia no sean humanos, de lo contrario la gracia destruiría los actos humanos y no los perfeccionaría, a la vez que los actos sobrenaturales no serían dignos de alabanza ni meritorios, lo cual es heréti-

La potencia obediencial nos capacita para seguir los mandatos divinos, pero es la sola voluntad humana la que permite ejercer el acto en cuestión. Por su parte, en ningún momento cabría argüir la predestinación del ser humano, pues, de hacerlo, éste quedaría como un sujeto completamente pasivo y sin responsabilidad, plegando determinados acontecimientos, como la salvación o la condenación, a la predestinación y la mancha adámica, lo que situaría a Suárez en una postura luterana⁴².

Presentándola de un modo esquemático, podemos decir que la cuestión de la potencia obediencial manifiesta las diferencias existentes entre voluntad y libertad en el sistema suareciano. Como hemos visto, la acción humana que consigue la bienaventuranza tras la mediación divina debe ser considerada voluntaria pero no libre⁴³, pues el ser humano no es capaz de elegir el fin ni es indiferente a la acción⁴⁴, aunque sí puede voluntariamente llevarla a cabo. El deseo humano y la determinación divina hacia la beatitud reducen la libertad del acto, pues es Dios quien nos dirige al término, pero

co” *DB*, 10v. [“Sed non est intelligendum actus supernaturales a gratia non esse humanos, alias gratia destrueret actus humanos et non perficeret, item alias actus supernaturales non essent laude digni et meritorii, quod est haereticum”].

⁴² Sobre la predestinación, Ignacio de Loyola escribió: “No debemos hablar mucho de la predestinación por vía de costumbre; mas, si en alguna manera y algunas veces se hablare, así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno, como algunas veces suele, diciendo: si tengo de ser salvo o condenado, ya está determinado, y por mi bien hacer o mal no puede ser ya otra cosa” (I. de LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 184 [367]). Lo expuesto hasta el momento sobre el pensamiento de Francisco Suárez nos hace suponer que las ideas ignacianas calaron en él. Para una aproximación a la vinculación entre el Eximio y las ideas ignacianas véase: J. GIMÉNEZ MELIÀ, “Introducción”, esp. 16-19.

⁴³ “Confirmo, en segundo lugar, que la consecución misma del último fin, es decir, la visión o el amor a Dios es operación del hombre en cuanto hombre y, consecuentemente, perfectamente humana, pues perfecciona sumamente al hombre y lo diferencia de los animales y, sin embargo, no es libre” *DB*, 4. [“Confirmo, nam amens nullam habet libertatem nec dominium operationum et tamen habet multas actiones convenientes homini ut homo est, ut loqui, videre, et caetera, ergo. Confirmo secundo, nam ipsa consecutio ultimi finis, scilicet, visio vel amor Dei est operatio hominis ut homo et consequenter humana perfecte, maxime enim perficit hominem et eum distinguit a brutis, et tamen non est libera”].

⁴⁴ Categorías como “autodeterminación” e “indiferencia” son esenciales en la concepción suareciana de la libertad y su ausencia representa la inexistencia de ésta (cf. A. M. LÓPEZ MOLINA, “Causalidad y libertad en Suárez...”, 91-100). Por su parte, no cabe tildar de necesaria la acción voluntaria del ser humano conducente a la beatitud, pues la necesidad, según el Doctor Eximio, implica la imposibilidad de un sujeto para no realizar determinado acto una vez se dan todas sus condiciones previas (cf. Th. PINK, “Action and freedom in Suárez’s ethics”, 125).

no elimina la voluntariedad de su consecución, ya que, una vez puestos todos los medios para obrar, el ser humano puede hacerlo o no. Todo ello se asemeja a la labor del docente y el alumno: el primero aporta todos los materiales y conocimientos necesarios al segundo para que pueda enfrentarse al devenir vital, pero es decisión del último el estudiarlos o no, recayendo en él tanto la responsabilidad como las repercusiones de su decisión. De la misma forma, gracias a la capacidad que nos aporta la potencia obedencial podemos alcanzar un fin sobrenatural determinado *ab extra*, poseyendo la decisión final para su consecución.

Una vez establecido que la causa eficiente del acto sobrenatural es el ser humano, cabe preguntarse por la propia naturaleza de dicha acción, si es absolutamente sobrenatural o, en tanto que realizada por el ser humano, se vincula con el plano terrenal. La respuesta no deja lugar a dudas ni se hace esperar: la naturaleza de la acción realizada por el ser humano que nos conduce a la bienaventuranza es exclusivamente sobrenatural, ya que no es posible que una acción que, por razón de su fin, se define como sobrenatural, sea interpretada como lo opuesto. El asentimiento de la voluntad humana es necesario, pero la acción misma y su objetivo a alcanzar se halla en un plano superior, sobrenatural⁴⁵.

Del tratamiento que Francisco Suárez da a la potencia obedencial en el manuscrito *De Beatitudine* podemos extraer que la bienaventuranza es un fin deseado por el ser humano que logra gracias a la intervención divina y a su propia acción voluntaria; que, a pesar de la voluntariedad del acto, la búsqueda y dirección hacia la beatitud no puede ser tildada de absolutamente libre y que, pese a depender de una causa eficiente humana, la naturaleza de la acción queda vinculada con lo sobrenatural.

Tras haber puesto de manifiesto que la potencia obedencial y la intervención divina en la búsqueda de la bienaventuranza no conllevan la desaparición de la voluntariedad humana ni de su carácter eficiente, resta presentar las consecuencias implicadas por la existencia de este tipo de potencia.

⁴⁵ Debemos señalar que el posible recurso a la “causalidad por resultancia” suareciana para justificar que la consecución de la beatitud es de naturaleza humana, además de anacrónico, resulta inválido. Para el Eximio la bienaventuranza no es producida, tal y como hemos visto, por emanación natural sino sobrenatural, lo que rompe con la condición necesaria de dicho tipo de causalidad. Véase: F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, vol. 3, 136 [disp. XVIII, sec. III, 3].

IV. Potencia obediencial y causalidad. Nuevos senderos de la metafísica suareciana

En la sección previa dimos cuenta de la relación existente entre la potencia obediencial y la causalidad eficiente del ser humano en la consecución de la bienaventuranza, presentando a la divinidad como necesaria mediación y no como agente complementario de la acción. Esta caracterización, unida a la consiguiente voluntariedad de la consecución de la beatitud, nos permite comprobar que el Doctor Eximio se distanció (intencionadamente o no) de la por entonces imperante teoría aristotélica de la causalidad. Como ya señalamos, para alcanzar la bienaventuranza el ser humano no necesita que Dios le lleve hacia ella como primera causa eficiente, sino que aquél es capaz, tras la elevación divina, de alcanzarla por su propia voluntad. De esta forma, traducéndolo a nociones puramente aristotélicas, el filósofo granadino no suponía la necesaria intervención de un principio anterior y externo que provocara el paso de la potencia al acto, pues creía que dicha transición podía proceder del mismo sujeto que la padecía.

Sin embargo, el análisis de los actos amparados por la potencia obediencial podría manifestar que la divinidad sí ejerce como causa externa para la consecución de la bienaventuranza, pues su intervención es decisiva para ello. Es evidente que sin el auxilio de Dios el ser humano no podría alcanzar la beatitud, aun deseándola necesariamente y poseyendo la potencia obediencial, por lo que la consecución del fin sobrenatural descansa en la acción divina previa y externa. Pese a su coherencia, este análisis yerra en su conclusión: es cierto que la acción divina es condición necesaria para lograr la beatitud, pero ello no implica que ésta nos mueva hacia el fin, pues sólo nos hace el camino expedito para su consecución.

Lo expuesto hasta ahora nos muestra que Suárez concibe la acción humana como la que causa (consigue) la bienaventuranza, y es a ella a la que debemos dirigirnos cuando preguntamos por la causa eficiente. Podemos asemejar esta teoría suareciana con la imagen del cerrojo y la llave: la intervención de la divinidad es necesaria para alcanzar la beatitud, como la llave para abrir el cerrojo, pero es la acción humana la que la consigue efectivamente, al igual que es la mano la que gira la llave que abre el cerrojo. Como ocurre con la llave, la intervención divina, por sí sola, sólo habilita a conseguir determinado fin, pero no mueve al sujeto en ningún momento.

Tras la noción de potencia obedencial, por tanto, puede rastrearse algo más profundo: una concepción de la causalidad que no continúa con los preceptos aristotélicos⁴⁶. Lamentablemente, en el manuscrito *De Beatitudine* el Doctor Eximio no ahonda en esta cuestión puramente metafísica, pues se aleja del objetivo principal del texto, por lo que la propuesta suareciana debe ser rastreada en otros de sus escritos⁴⁷.

La relación entre la teoría de la causalidad suareciana y la potencia obedencial ha pasado desapercibida durante muchos años, del mismo modo que no se ha señalado suficientemente las verdaderas raíces del pensamiento del Doctor Eximio⁴⁸. Su base se halla en la concepción de la voluntad humana como una facultad de enorme poder, así como en la creencia de la necesaria actitud responsable de los seres humanos y del poder de la fe y la propia divinidad, sin entender ambas como una excusa justificativa de las deficiencias humanas en la toma de decisiones. La filosofía suareciana responde no sólo a los avances filosóficos o al carácter propio de la Compañía de Jesús, también a la tendencia de un mundo postmedieval que evita hacer frente a la realidad amparándose en la ausencia de libertad (*servo arbitrio*) y el pecado original⁴⁹. Nuestro autor intenta dirigir a la humanidad hacia el progreso sin perder de vista los beneficios aportados por el pasado ni olvidar que hay un enorme porvenir que alcanzar a través del trabajo y la convivencia, ambas llenas de recompensas y deberes. La metafísica suareciana puede verse recogiendo los frutos de la tradición y, en base a ellos, construyendo nuevos caminos o mejorando los ya existentes⁵⁰, dirigiéndonos hacia una nueva intelección del mundo, llevándonos hacia lo que él considera Verdad, fin sólo aprehensible través del obrar y cooperar humano que desemboca en la contemplación y el amor⁵¹.

⁴⁶ Para un acercamiento a la teoría de la causalidad aristotélica véase: ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2 y V, 2.

⁴⁷ Para llevar a cabo esta tarea destacamos las *Disputaciones metafísicas*, especialmente la disp. XVIII, sec. VII, 51.

⁴⁸ Cf. J. FERRATER MORA, “Suárez y la filosofía moderna”, 151-176.

⁴⁹ Cf. A. M. LÓPEZ MOLINA, “Causalidad y libertad en Suárez...”, 75-84. C. ESPOSITO, “Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought”, 126-131.

⁵⁰ Autores como R. Darge llegan a vincular el desarrollo de la metafísica moderna con la difusión del pensamiento suareciano, presentándolo no sólo como una figura clave en la Historia de la Filosofía, sino también como un creador de nuevos horizontes. Véase: R. DARGE, “Suárez on the Subject of Metaphysics”.

⁵¹ “Pues nuestra beatitud consiste en la unión vital y en la adhesión a Dios, pero en la vida presente la unión máxima con Dios se realiza por medio del amor, porque el amor tiende a Dios en sí mismo y dirige al hombre completo a Dios” *DB*, p. 121r. [“Nam bea-

V. Conclusiones

A lo largo de nuestras páginas hemos podido presentar la caracterización que Francisco Suárez hizo de la potencia obediencial en uno de sus primeros textos. Esto nos ha permitido conocer la raíz y precocidad de su pensamiento, así como nos ayudará a situar mejor su recorrido filosófico, marcado por la íntima relación entre disciplinas como la teología y la filosofía. Todo ello nos capacita para contestar de forma directa a las preguntas que nos planteamos en la introducción, cuestiones que recapitulamos y respondemos de forma abreviada.

(1) ¿Qué es y qué novedad aporta la noción suareciana de potencia obediencial? *Grosso modo*, el filósofo granadino presenta la potencia obediencial en el *De Beatitudine* como la capacidad activa y pasiva del ser humano para alcanzar, gracias a la mediación divina, la bienaventuranza. Aquí, en esta definición, reside la novedad de la propuesta suareciana, la cual subraya la necesaria actividad del ser humano, cosa poca valorada en dicha noción durante su época.

(2) ¿Cuál es la razón por la que el Doctor Eximio hace uso de la noción de potencia obediencial? Nuestro autor utiliza dicho concepto para mostrar la capacidad natural del ser humano de alcanzar la beatitud, pues necesita justificar que los entes terrenos, por voluntad propia y no por imperio, pueden dirigirse a ella y, a su vez, que es posible la relación entre el plano divino y humano. Además, la noción de potencia obediencial representa, en su pensamiento, un punto de unión entre su vertiente metafísica, teológica y ética, pues sus presupuestos y consecuencias dependen y repercuten en todas ellas.

(3) ¿Qué consecuencias acarrea el concepto de potencia obediencial en el campo de la metafísica? En este ámbito la noción suareciana afecta directamente a la teoría causal aristotélica y manifiesta que para toda acción no es necesario un principio anterior y externo que provoque (cause) la acción, pues el inicio de la misma, según Suárez, puede surgir del propio sujeto que la padece o realiza. De esta forma, el filósofo granadino nos invita a reflexionar sobre la validez de la propuesta aristotélica, dominante en su época, llegando a socavar una de sus bases fundamentales.

titudo nostra consistit in vitali unione et adhesionem ad Deum, at vero in via maxima unio ad Deum est per amorem, quia amor tendit ad Deum in se et totum hominem dirigit in Deum”].

Como vemos, la concepción suareciana de la potencia obedencial nos descubre el sendero abierto por la filosofía del Doctor Eximio que, asentándose en una concepción del ser humano como un ente autónomo, se aleja progresivamente de la filosofía tradicional^{52*}.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (2013). *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- CASTELLOTE, S. (1978). Introducción. En F. SUÁREZ, *De anima*, tomo I, Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, XXXVII-LXXXIII.
- DARGE, R. (2014). Suárez on the Subject of Metaphysics. En V. M. SALAS – R. L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden and Boston: Brill, 91-123.
- ELORDUY, E. (1944). La potencia obedencial en Suárez. *Las ciencias*, n.º 4, 815-833.
- ESPOSITO, C. (2014). Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought. En V. M. SALAS – R. L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden and Boston: Brill, 124-147.
- FERRATER MORA, J. (1955). Suárez y la filosofía moderna. En *Cuestiones disputadas*, Madrid: Revista de Occidente, 151-176.
- FORLIVESI, M. (2010). Francisco Suárez and the “rationes studiorum” of the Society of Jesus. En M. SGARBI (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Milano: Vita e Pensiero, 77-90.
- GARCÍA MATEO, R. (2007). Loyola y el luteranismo. ¿Contrarreformista o reformista? *Estudios eclesiásticos*, vol. 82, n.º 321, 309-338.
- GIMÉNEZ MELIÀ, J. (2003). Introducción. En F. SUÁREZ, *Los Ejercicios espirituales de San Ignacio. Una defensa*, Bilbao – Santander: Mensajero – Sal Terrae, 9-29.
- LARRAGUIBEL, L. E. (2016). La potencia obedencial y su necesidad para la distinción de órdenes. En C. A. CASANOVA – I. SERRANO (eds.), *Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia. Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, Santiago de Chile: Centro de estudios tomistas, 303-310.
- LECÓN, M. (2014). *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, Pamplona: EUNSA.
- LÓPEZ MOLINA, A. M. (2001). Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, vol. 34, 67-100.
- LOYOLA, I. (2019). *Ejercicios espirituales*, Santander: Sal Terrae.

⁵² Agradecemos a la profesora Pilar Pena Búa, al profesor J. A. Senent y a los revisores anónimos los comentarios realizados sobre el manuscrito original.

MARYKS, R. A. – SENENT-DE FRUTOS, J. A. (eds.) (2019). *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, Leiden and Boston: Brill.

MATAVA, R. J. (2020). A Sketch of the Controversy *de auxiliis*. *Journal of Jesuit Studies*, vol. 7, n.º 3, 417-446.

PENNER, S. (2013), Free and Rational: Suárez on the Will. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 95, n.º 1, 1-35.

PINK, Th. (2012). Action and freedom in Suárez's ethics. En D. SCHWARTZ (ed.), *Interpreting Suárez. Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 115-141.

ROIG GIRONELLA, J. (1961). La "potencia obediencial" según Suárez. En los confines entre filosofía y teología. *Pensamiento*, vol. 17, n.º 65, 77-87.

SCORRAILLE, R. (1917). *Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, 2 vols., Barcelona: Subirana.

SENENT-DE FRUTOS, J. A. (2019). La "modernidad ignaciana" como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios. *Razón y fe*, n.º 1438, 169-180.

SUÁREZ, F. (1579). Ms. *Expositio et quaestiones in quinque priores Ia-IIae D. Thomae Aquinatis quaestiones materiam de beatitudine continentes*, Valladolid: Biblioteca del seminario diocesano de Valladolid, 208 pp.

— (1860). *De Incarnatione*. En R. P. *Francisci Suarez Opera Omnia*, ed. L. Vivès, vol. 18, Parisiis.

— (1961), *Disputaciones metafísicas*, 7 vols., Madrid: Gredos.

TOMÁS DE AQUINO (2001). *Suma de teología*, 4 vols., Madrid, Biblioteca de autores cristianos.

— (2019). *Quaestiones disputatae de potentia*. (Consultado en E. ALARCÓN, "Corpus Thomisticum", <https://www.corpusthomicum.org> Acceso el 28 de marzo de 2020).

VIGO, A. G. (2017). El bien como objeto del querer. Suárez y los presupuestos apetitivos y cognoscitivos de la acción racional. *Scientia et Fides*, vol. 5, n.º 1, 141-164.