

Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad

Francisco Suárez, Imagination and Freedom Theologian
and Philosopher

Ramón Kuri Camacho
Universidad Veracruzana
Veracruz - México

Resumen

Este trabajo estudia el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez sobre la libertad. El problema de la *Concordia* entre gracia y libertad, suprime el concepto de naturaleza (la *physis* y su etiología) como quicio del pensamiento filosófico cristiano. La libertad se sitúa como causa metafísica formal en Suárez, no como fundamento a la manera moderna de un *Yo* afincado en sus solas fuerzas, sino como principio heurístico y creador de un ser lleno de posibilidades cuya afirmación: “soy libre”, sintetiza la filosofía suareciana, y hace inteligibles las realidades dadas por la experiencia concreta para obtener una comprensión superior.

Palabras clave: Francisco Suárez, teología neoescolástica, filosofía neoescolástica.

Abstract

This work studies Francisco Suárez's theological and philosophical thought about freedom. The problem of agreement between grace and freedom suppresses the concept of nature as *physis* and its ethiology, as a referential shelf for Christian philosophical thought. In Suárez, freedom is pla-

ced as a formal metaphysical cause, not as a foundation in the modern manner of an “I” based on its sole forces, but as heuristic principle that creates a being full of possibilities, whose statement: “I am free”, synthesizes Suárez’s philosophy and makes intelligible the realities given by concrete experience in order to obtain a superior understanding.

Key words: Francisco Suárez, Neoscholastic theology, liberty.

1. Misión intelectual

Francisco Suárez fue un intelectual en el sentido más fuerte de la palabra: un hombre que se sintió responsable de todas las cosas (de todos los asuntos humanos), y que trató de responder a la totalidad de las cuestiones que afectan a la vida. El trabajo de la inteligencia se percibe, en ese caso, como una misión grave y universal, ordenada al servicio de todos los hombres, para ayudarles a conocer la verdad; de ello depende que la humanidad viva según la verdad, y que sea feliz, o se abandone al error, y pierda la alegría y la paz. Por eso cultivó la teología, la filosofía, el derecho: la universalidad de sus intereses obedece a un interés apasionado por el hombre, por su felicidad temporal y eterna. Así, su presencia en la controversia teológica más importante de los tiempos modernos, suscitada por Lutero y reformadores, si bien discreta y circunspecta, fue decisiva. Hay muchas razones para afirmarlo, pero nadie mejor que Domingo Báñez¹ para determinar quién era su más temible rival: “De cuantos adoptan y defienden las opiniones de Molina (escribe el dominico) el principal es Francisco Suárez, quien ha escrito sobre el libre albedrío un tratado en lengua vulgar con intento de defender las doctrinas de la Compañía”.²

- 1 Domingo Báñez (1528-1604). Teólogo dominico que en sus comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás, disputa sobre la ciencia y la voluntad de Dios. Ello le permite comentar sobre los futuros contingentes, sobre lo necesario, sobre la libertad. La edición utilizada en este texto es *Scholastica commentaria in primam partem summae theologiae, auctore f. Dominico Báñez, sacrae theologiae primario professore*. Comentario a la primera parte. Cuestión XIV. Introducción general y edición preparada en 4 tomos por el M.R.P. Fr. Luis Urbano, O.P. t.I: DE DEO UNO (Ed. F.E.V.A. Madrid-Valencia 1934). Biblioteca Nacional de Madrid.
- 2 BÁÑEZ, Domingo: *Apologia Fratrum Praedicatorum* etc. Apud Raúl de Scorraile. *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, Barcelona, 1917, vol. I,

Pero la obrita a la que Báñez se refería, diciendo que andaba por Salamanca como cosa pública, no es lo único que escribió Suárez en su lengua materna. Dos meses antes de que la cuestión teológica quedase reservada al Papa, escribía al cardenal Francisco Toledo, jesuita español, para que moviera al Santo Padre a intervenir en el asunto, dado “el escándalo general que causan estas controversias y la gran importancia de ellas para las herejías de estos tiempos”. La carta es un testimonio de la importancia que Suárez atribuye a la polémica y un resumen muy claro de su propia posición dentro de ella. Al punto escribe:

“El punto principal de la controversia es el modo con que Dios determina nuestra voluntad o concurre con ella a los actos libres así naturales como sobrenaturales. Los P. P. dominicos enseñan que Dios determina físicamente la voluntad nuestra con la suya eficaz, y de tal manera preveniente, que *ultra* de los auxilios excitantes, inspiraciones, aprehensiones, etc., pone en nuestra voluntad una determinación física *ad unum*, con la cual no puede querer sino aquello a que la determinan, y sin la cual no puede querer nada. Y esta determinación dicen unos de ellos que es una cualidad distinta del acto, que llaman moción de suyo eficaz *physice*, otros dicen que es el mismo acto de nuestra voluntad, *ut est prior in nobis a solo Deo eiusque voluntate efficaci, quam sit a nobis*. Esta doctrina les ha parecido a los nuestros muy contraria a la verdad católica de nuestro libre albedrío a lo que el Concilio Tridentino enseña de la gracia y concordia de ella con nuestra libertad, y que en la causalidad del pecado respecto de Dios tiene gran inconveniente, y otros que V. S. mejor entiende que yo sabré decir. Y de esta diferencia que es la principal, han nacido otras [...]”³

El planteamiento es breve y va directo al centro de la discusión. Identifica premoción con predeterminación. Conoce las vacilaciones en el campo contrario y sus razones. Se trata, a su parecer, de una filosofía incompa-

p. 332. El título de la obra que menciona Báñez en castellano era: *En defensa de la Compañía acerca del libre albedrío*. Probablemente la primera obra de la filosofía escrita en castellano. Suárez juzgó, como sus adversarios, que la cuestión era de interés público.

3 SUÁREZ, Francisco: *Carta, 14 de junio de 1594*. Apud Scorraille, *op.cit.* vol. 1, pp. 364-366.

tible con la fe. Además, Suárez parece dar por supuesto aquí que el problema de la Concordia de Luis Molina⁴ es efecto del Concilio de Trento; en realidad, era para él un problema capital de la teología católica, en cualquier tiempo, aunque específicamente agravado en aquellos días por la obra de Lutero, Calvino y Bayo, que sostenía (como arriba vimos) que la gracia de Dios es suficiente para la salvación y que arrastraba consigo la tesis de que Dios con su omnipotencia, omnisciencia y voluntad impenetrable decide quiénes habrán de salvarse y quiénes condenarse. Este problema, el de la distinción entre la gracia suficiente y la gracia eficaz, será el centro del debate. Y Suárez toma en serio dicho debate. Por eso, continúa en su carta:

“[...] Cuánto por acá hemos sentido que nos hayan infamado por su Santidad de que nos apartamos de la doctrina de Santo Tomás e introducimos doctrinas nuevas, porque realmente... esto no es así...; quieren ellos que las opiniones que sus maestros y cartapacios han seguido de algunos años a esta parte, las sigamos como regla cierta; y en saliendo de allí, si es contradiciendo les parece error, y si es añadiendo o dando otro ser a las cosas, les parece novedad y cosa peligrosa [...]. Ejemplo de esto es claro el que tengo puesto de esta doctrina *de praedeterminatione physica nostrae voluntatis*, que ni consta ser de Santo Tomás, ni aún tener mucho fundamento en él, y mucho menos lo tiene decir que tal predeterminación es totalmente necesaria para obrar bien, y aun para obrar mal, como realmente ellos dicen [...]”⁵

Por fin, puede leerse al final de la carta:

Vuelva por la Compañía, así cuanto a su buen nombre, que tan necesario es como cuanto a su modo de proceder en letras: porque así como la libertad demasiada es mala, también el atar los ingenios demasadamente lo tengo por muy pernicioso. Y sin duda ninguna que la diligencia que los de la Compañía han puesto en confirmar las verdades católicas, y deducir de ellas que parece más conforme a ellas, y en cosas filosóficas, averiguar de

4 MOLINA, Luis: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia et reprobatione*, editionem criticam J. Rabeneck, S. J. (Matriri, soc. edit. Sapientia, 1953).

5 SUÁREZ, F.: *Cartas*, 14 de junio de 1594, apud scorraille, op. cit., vol. 1, pp. 366-368.

raíz las verdades, ha hecho gran provecho y adelanta mucho estas ciencias [...] ⁶

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

2. Teología de la gracia y noción de “naturaleza”

Suárez no es un filósofo “puro” como Descartes, sino un teólogo. Y ¿qué pretende la teología? Ciertamente, es saber especulativo; pero no es el fin de sí misma. El fin de la teología es el hombre, su salvación: la teología católica es esencialmente soteriología. No existe para satisfacer el deseo del saber, sino para llevar las almas al cielo, a Dios, su fin último. Por eso Dios es su objeto de estudio principal, y de las creaturas trata en cuanto se refieren a Dios como a su principio y fin; “*revelabilia*”, las llama Santo Tomás, esto es, cosas, naturaleza, desde el punto de vista de Dios, y en orden a la salvación humana. Si el hombre no estuviera ordenado a Dios como fin que excede la comprensión racional, sólo existiría filosofía. Mas como está ordenado a Dios, porque ha sido redimido y llamado a vivir en la intimidad divina, se le han dado a conocer las cosas de un modo distinto.

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

Redención de la naturaleza humana caída por el pecado, y elevación de esa misma naturaleza a un destino que la excede (en cuanto a su poder sobrenatural), son, obviamente, operaciones de Dios, no del hombre. Esto último envolvería contradicción. Es Dios quien toma la iniciativa para llevar al hombre a Él, como fin sobrenatural. Para responder a la predestinación divina, a nuestro fin sobrenatural, y para ser santificados por Él, que es

6 Ibid.

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

El concepto de teología que tiene Suárez es el mismo de Santo Tomás. Es ciencia el conocimiento obtenido por demostración: pero hay un doble orden científico (en cuanto que toda demostración pende de principios primeros), a saber: la ciencia natural, fundada en principios conocidos por la luz connatural a nuestro intelecto, y la ciencia sobrenatural cuyos principios se fundan en una inteligencia superior: su luz no es la nuestra, sino aquella con la que Dios se conoce a sí mismo.⁷ Lo revelado, en suma, hace el papel de los axiomas en las ciencias asequibles mediante la sola luz natural. A su vez, la fe presta la adhesión intelectual que se corresponde, en su orden, con la certeza de los primeros principios en el orden natural.

Advertimos así, en la noción clásica de la teología católica, que la fe es a la inteligencia humana, lo mismo que la gracia es a la naturaleza. Ahora bien, es un principio elemental de la misma teología que la gracia no destruye ni suplanta a la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona.

Por eso, si la filosofía es la obra de la inteligencia humana, la teología no es la obra exclusiva de la fe, sino de la inteligencia y la razón humana ilustradas y sanadas por la revelación y la gracia. La armonía de naturaleza y gracia constituye, pues, a la teología: es su gran supuesto y su mismo método. Luego es constitutivo de la teología católica entrañar una noción de naturaleza y aún una filosofía. De modo que las escuelas teológicas son, más bien, escuelas filosóficas: es el caso del suarismo.

7 SANTO TOMÁS: *Summa Theologica*, 1, q. 1, a. 3, ad 1.

La perfección humana de la teología sagrada depende de la perfección de nuestro conocimiento de la naturaleza. Bastará ahora con inquirir cuál es el concepto suareciano de naturaleza para encontrar su originalidad filosófica. Pero importa mucho que lo veamos incardinado en la teología, porque Suárez no tiene una concepción aristotélica de la naturaleza, ni siquiera en lo concerniente a la valoración de ésta al margen de la gracia.

Ahora bien, ¿qué es lo específico del suarismo, como escuela teológica? La polémica suscitada por la *Concordia* de Molina se refiere a la gracia eficaz (¿cómo se hace eficaz la gracia: por la sola iniciativa divina, o por la correspondencia humana?); y la polémica en torno a la gracia eficaz entrañaba una cuestión filosófica, a saber: la de la causalidad eficiente finita en su articulación con la causa primera. En suma: he aquí dónde hay que ir a buscar la génesis interna de la filosofía suareciana, en la teología de la gracia. De este modo, la teología de la gracia suareciana, que no es otra cosa que el molinismo en su versión mitigada (que afirma que para que la gracia suficiente de Dios se convierta en una gracia eficaz requiere de la intervención humana vía libre arbitrio), encontrará un concepto filosófico de la naturaleza, como sujeto apto de suyo para obrar, sin ser movido por otro, y sólo con ciertos requisitos previos dados. A su vez, tal noción de naturaleza, remitirá a la causalidad y, en particular, a la causa libre, hallando en ésta su plena explicación. Suárez será así, el autor de la síntesis molinista que es su síntesis teológico-filosófica.

3. La teología y la gracia: *scientia conditionata*

Según la doctrina medieval clásica, existe sólo un único conocimiento simple y universal en Dios.⁸ Este conocimiento contiene formal y eminentemente todas las perfecciones de un intelecto perfecto. Para explicar tal conocimiento de Dios, antes del siglo XVI los teólogos dividían en *scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis*. Es decir, Dios tiene conocimiento de simple inteligencia y de visión. El primer tipo de conocimiento tiene

8 SUÁREZ, F.: *Disputaciones Metafísicas* XXIX y XXX, y *De verbo incarnato*. Disputación XI, Editio nova, a Carolo Berton. Tomus XVII (Parisiis, apud L. Vives, 1877). Biblioteca Nacional de Madrid. En adelante esta obra será referida como *Disputaciones*, con especificación del pasaje citado.

como objeto a los eventos contingentes futuros posibles. A través de él, Dios conoce las cosas que Antonio puede hacer si viviera bajo cierta circunstancia. Este conocimiento es abstractivo, necesario y natural, porque se basa en el conocimiento que Dios tiene de su propia esencia divina. Y Dios no puede haber conocido lo contrario de lo que actualmente Él conoce. Por eso también es llamado conocimiento natural (o *scientia naturalis*). Además, es anterior a las decisiones de la voluntad de Dios. Este conocimiento le permite a Dios conocer necesariamente de modo comprensivo los posibles, porque Dios conoce comprensivamente su propia potencia y las creaturas en sus seres posibles están en conexión necesaria con la potencia de Dios.⁹ El segundo tipo de conocimiento, el de visión, tiene como objeto los eventos contingentes futuros actuales o absolutos, como los llama Suárez. A través de él, Dios conoce que Antonio de hecho vivirá en tal circunstancia y de hecho pecará. También se le conoce como conocimiento libre, porque la existencia futura de los eventos depende de la voluntad libre de Dios para crearlos en el tiempo. Es subsecuente a las decisiones de la voluntad de Dios.

Pero alrededor de 1588, Luis de Molina introdujo un tercer tipo de conocimiento: el conocimiento medio o *scientia media*, llamado así por estar en la vía entre el de simple inteligencia y el de visión y por tener características de ambos. Suárez, sin embargo, prefiere las denominaciones de: *scientia quasi conditionis*, *scientia conditionalum contingentium* o simplemente *scientia conditionata*.¹⁰ Los objetos del conocimiento condicional, según Suárez, son las proposiciones verdaderas condicionales subjuntivas que significan eventos contingentes futuros, los cuales ocurrirían si ciertas condiciones fueran actualizadas. A través del conocimiento condicional, Dios conoce que Antonio pecará o pecaría bajo la condición de que Él estuviera aquí hoy día. El conocimiento condicional es anterior a cualquier determinación de los decretos de Dios, por eso se dice independiente de la voluntad divina, y dependiente de las elecciones libres de las creaturas. Tiene similitudes y diferencias con los dos tipos canónicos de conocimiento divino. Al

9 Ibid.

10 Entre los comentaristas suarecianos no hay acuerdo sobre si Molina influyó a Suárez o Suárez a Molina con respecto a la defensa de la verdad de las proposiciones condicionales. Lo cierto es que Molina no distingue entre los eventos contingentes y las proposiciones que los expresan.

igual que el conocimiento de visión, el objeto del conocimiento condicional es contingente, y al igual que el conocimiento de simple inteligencia, es anterior a los decretos divinos. Pero difiere de ambos, porque a través de él, Dios ve en su esencia y ab aeternitate no sólo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda hacer, sino también las cosas que él haría en las infinitas circunstancias en las que puede ser puesto. Más precisamente, Dios tiene conocimiento condicional sólo si conoce todos los condicionales verdaderos acerca de futuros contingentes.

En suma, de acuerdo con la teología de Suárez, Dios no sólo posee *praescientia*, sino *scientia conditionata*. Es la tesis que sostienen jesuitas novohispanos del siglo XVII como Antonio Núñez de Miranda y Diego Marín de Alcázar, profesores de teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la ciudad de México: “la *scientia conditionata* representa un modelo de la mente divina, en particular un modelo de las operaciones deliberadoras e hipotetizadoras del intelecto de Dios, anteriores a sus operaciones creativas” (Diego Marín de Alcázar). Y además:

“Él no sólo conoce por su *praescientia* lo que cada creatura actualmente existente hará dada la circunstancia en que actualmente se encuentra, sino que por su *scientia conditionata*, Dios también conoce infaliblemente lo que cada creatura actual o posible haría libremente en el orden infinito de circunstancias en que ellas puedan ser puestas.”¹¹

Así, en virtud de dicha ciencia condicionada, Dios puede confrontar, en efecto, no problemas de decisión bajo incertidumbre, ni problemas de decisión bajo incertidumbre parcial, aliviado por su *praescientia*, sino problemas de decisión con información perfecta.

En síntesis, que la teología sea eminentemente especulativa (*scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis*), no es óbice para que tenga un fin práctico: llevar a los hombres a Dios. Para ello, la *scientia conditionata* o conocimiento medio es la ciencia de la realización de lo posible: es el campo de la condición humana. De hecho, si es primordialmente especulativa, es por-

11 Cfr. MARÍN DE ALCÁZAR, Diego: *Tractatus de divina scientia, tractatus de divina futurorum contingentium scientia conditionata*. México, Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo. Ms. 408, Biblioteca Nacional de México.

que trata más bien de las realidades divinas que de los actos humanos, pues de éstos se ocupa en cuanto por medio de ellos se ordena el hombre al conocimiento perfecto de Dios, en lo que consiste la vida eterna.¹²

Basándose el conocimiento teológico en la ciencia que Dios tiene de sí mismo, es perfectamente correcto afirmar que la eterna bienaventuranza y la ciencia teológica perfecta son exactamente la misma cosa: *Et hoc modo sacra doctrina est scientia; quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientia; quae scilicet est scientia Dei et beatorum.*¹³ La ciencia de Dios y de los bienaventurados, esto es, el conocimiento de la realidad tal como lo tienen ellos, cuya bienaventuranza consiste precisamente en conocer lo que Dios conoce y a su modo.

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

Por eso, “si se considera la gracia como una parte de la teología, cuyo objeto adecuado es Dios, necesariamente debe considerarlo como su objeto principal y su fin próximo; mas como no lo alcanza según una razón absoluta, sino en cuanto guarda cierta relación con las creaturas, lo designamos con el nombre de ‘santificador’.”¹⁴

Cuál sea la importancia del estudio de la gracia, se sigue de la siguiente cadena que el mismo Suárez establece: la gracia es el fundamento de la santificación y causa de la gloria, y es un don sobrenatural, que sólo por la fe se puede conocer, que perfecciona el conocimiento de Dios, que es lo que

12 *Disputationes*: 1, q. 1, a. 4.

13 *Disputationes*: a. 2.

14 SUÁREZ, F.: *Tractatus de Gratia Dei, seu de Deo Salvatore, Iustificatore, et liberi arbitrii adiutore per gratiam suam*, Proemium, n. 3. I. Editio nova, a Carolo Berton. Tomus XX (Parisiis, apud. L. Vives, 1877). Biblioteca Nacional de Madrid. En adelante referido como *Gratia*, con especificación del pasaje citado.

la teología pretende; pues una de las obras más importantes de Dios es la justificación gratuita de los hombres, por medio de la gracia. Por lo cual, el conocimiento de la gracia divina ilustra admirablemente el conocimiento de casi todos los atributos divinos.¹⁵

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

Suárez nunca las pierde de vista. Han planteado las más graves cuestiones a los doctores católicos de esta edad, y así lo expresa:

“Esta misma cuestión ha ocupado seriamente a los doctores católicos de esta edad; primero, porque contienen potencia suficiente para destruir toda la vida y la visión cristiana del hombre. Esta misma cuestión ha ocupado seriamente a los doctores católicos por amor a la sana doctrina, cuando han visto principalmente a los herejes de esta época que, con excusa de ampliar la gracia (la gracia es suficiente para la salvación), suprimen nuestra libertad y no dejan nada a la gracia: pues si la libertad cae, no puede sostenerse la gracia, ya que como dijo justamente San Bernardo: ‘*Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur*’ [Suprime el libre arbitrio, no habrá qué salvar; suprime la gracia, no habrá de dónde salvarse];¹⁶ en segundo lugar, porque exagerando el papel de la gracia hasta negar la necesidad de la misma, han dejado el camino verdadero tan estrecho para los católicos que, aunque se esfuercen por andar derechamente por medio, no es de extrañar que parezcan desviarse a derecha o izquierda, según se expresen.”¹⁷

En efecto, como más atrás vimos, Lutero creía haber redescubierto el verdadero sentido del cristianismo, tal como se expone en las Epístolas de San Pablo y en los textos de San Agustín, y que la Iglesia posteriormente habría

15 *Gratia*: n. 4.

16 SUÁREZ, F.: *Opuscula Theologica*, “De concurse et efficaci auxilio Dei ad actus Liberi arbitrii necessario”. Proemium. Citado en adelante como *Opuscula*.

17 *Gratia*: Proemium, n. 5.

corrompido. Dios nos prometió la salvación gracias a los méritos de Jesucristo. La única vía para alcanzar la salvación es la fe en Cristo. Es decir, la justificación de la fe. Una fe que, sin embargo, no es una creencia ortodoxa de ningún tipo, sino mera regeneración espiritual, accesible sólo por la fuerza de la gracia que transforma el valor de todas nuestras acciones. La gracia de Dios es, pues, suficiente, por la fe en Cristo. Porque toda nuestra vida debe juzgarse en términos de esta dicotomía: fe o carencia de fe. Cuando no existe la fe, hasta las mejores obras sólo pueden llevarnos a la condenación. Quien se proponga hacer el bien por vergüenza o temor de Dios, y no movido por la fe o el amor a Dios, agravará su pecado. Contar con la salvación como un premio a las buenas obras, la fidelidad doctrinaria y la aparente obediencia sería intentar engañar a Dios. Entre la fe y el pecado no existen términos medios. Para Lutero, entre la naturaleza y la misericordia no había continuidad. El mundo de la fe representaba una ruptura radical con la naturaleza, la total negación de todo cuanto emana de las capacidades y potencialidades naturales del ser humano. No existe, pues, ningún tipo de gradación de los méritos, ningún valor o forma de liberación parcial. No existe una diversidad de virtudes, cada una de las cuales incrementaría nuestras posibilidades de salvación, al margen de las demás; sólo hay una virtud y las restantes únicamente pueden ser frutos, sin valor autónomo, de la misma. En particular, tampoco constituye un mérito el conocimiento de Dios o el correcto saber sobre las cosas divinas, puesto que el demonio supera en este aspecto a los humanos, sin dejar por ello de ser demonio.

Trátase entonces de replantear y trascender la problemática que dio lugar a la Reforma de Lutero. Pero de ningún modo se trata de ponerle un dique a la “revolución” religiosa luterana (lo que a veces de mala fe se ha dado en llamar Contrarreforma), sino de quitarle su fundamento real y resolver los problemas a partir de los cuales ella se había vuelto necesaria. La Iglesia hasta el siglo XVI había sido por excelencia la mediadora entre lo humano y lo divino. Pero a lo largo de los siglos se había debilitado dicha mediación. Había perdido su carácter de necesaria e indispensable. Lo que el Concilio de Trento plantea como fundamental es el restablecimiento de la necesidad de mediación eclesial entre lo humano y lo divino; una mediación cuya decadencia (así lo interpretan los jesuitas a través del P. Diego Laínez, quien arma y conduce muchas de las discusiones en las sesiones del Concilio de Trento) ha sido el fundamento y alimento para la respuesta brutal y devastadora de la Reforma a esa ausencia de mediación.

Y es que la Iglesia en tanto que Cuerpo de Cristo, es la instancia que hace posible primero, el sacrificio sublimador de las represiones de las pulsiones salvajes para vivir en sociedad y, segundo, alcanzar el ideal de santidad en la entrega desinteresada plena de amor, perdón, confianza y justicia entre los hombres.

La contraposición entre la doctrina luterana de la fe y la doctrina católico-romana, replanteada por los jesuitas, revela con suma claridad el contraste entre el principio luterano del “todo o nada” y el espíritu católico que comprendió que la fe organizada debe tener en cuenta la existencia del mundo imperfecto, de las flaquezas humanas y el pecado, un mundo que exige tolerancia y misericordia, vinculando a ésta con la redención y a la redención con la salvación. Así, la función de la Iglesia es planteada como recurso divino insuperable, intentando restaurar y reconstituir la necesidad de su mediación, con un cristianismo abierto a la posibilidad de una vía *intermedia* entre la perfección absoluta y la condena absoluta. Vía intermedia que tendrá su práctica sobre todo en territorios no tocados por la experiencia de la conquista y que más adelante abordaremos.

4. La naturaleza como sujeto de la gracia

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 Theologica* de Santo Tomás. El hecho parece sugerir la necesidad deliberada de separarse de toda sujeción al texto de la metafísica de Aristóteles, cuyo orden, o mejor, desorden, le parecía encerrar muchos inconvenientes. Preséntase modestamente como un teólogo de profesión que, por la necesidad de enseñar, debía establecer, de una vez para siempre, los preámbulos metafísicos de su teología. En realidad, conoce tan bien la filosofía medieval, que un especialista de nuestros días le envidiaría. Suárez ha dicho callando que el germen de su filosofía es una cuestión que afecta gravemente a la fe y la piedad, por lo que se ve obligado no sólo a tratar toda la metafísica bajo una forma objetiva y sistemática, sino a precisar el vocabulario filosófico tradicional en la escuela, con un rigor y una claridad que no se encuentran en sus predecesores. Lo que Suárez dijo del ser y de su relación con la existencia va a tener tanta repercusión en

la ontología moderna, que mucho lamentamos no tener que abordarlo en este trabajo, puesto que trataremos otra grave cuestión: la naturaleza como sujeto de la gracia.

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.¹⁸ Se podría mostrar que este postulado del “sistema” se parece a la misma tesis molinista, en cuanto que ambas se necesitan mutuamente, son principios indemostrables, y ejemplifican la relación del suarismo con el tomismo.

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 explica. 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 causalidad segunda (Disputación XVIII), 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, 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.

18 *Gratia*: Proemium, n. 5.

He aquí, pues, que el germen de la metafísica suareciana pone en ella, desde su inicio, el sello de la teología y, en medida discreta, análogamente a Duns Scoto el sello “teologista” que la aparta decididamente del optimismo de Santo Tomás respecto de la naturaleza *nude spectata*, por sí misma interesante. El criterio “teologista” de Suárez coincide con el principio de su síntesis. 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. Se comprende así que ya desde el principio del prólogo afirme: “En el estudio de las causas me detuve más de lo que suele hacerse, por juzgarlo no sólo muy difícil, sino extremadamente útil para toda la filosofía y la teología”.

Si ya el prólogo de las *Disputaciones* 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 hipótesis. Así, cuando Suárez se pregunta si existen causas eficientes que obran libremente y sin necesidad, lo primero que escribe son estas palabras: *Haec quaestio est gravissima et latissima et magna...*¹⁹

La noción de libertad, subsidiaria de la teología de la gracia, es un tema metafísico al que Suárez consagra ingentes esfuerzos. Por ello, en lo sucesivo intentaré demostrar que la libertad no tiene sólo una prioridad vital, subjetiva, sino que es temáticamente, uno de los principios fundamentales que animan y guían la metafísica suareciana, hasta convertirse en prácticamente su verdadera causa formal.

5. Noción de naturaleza

La noción suareciana de naturaleza depende de su noción de libertad; pero ésta a su vez, se define en función de la gracia. En ello consiste el “teologismo” suareciano. Naturalmente, el teologismo impregna la síntesis de Suárez, en la misma medida en que la genera.

19 *Disputaciones*, XIX, sect. 2, n. 1.

En vano se buscará en las *Disputaciones Metafísicas* 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, extendiéndolo a la metafísica, siendo Santo Tomás quien le diera pleno alcance trascendental, al identificar el ser con el acto. La omisión suareciana del ser cambiante es tautológica (por así decir); no se trata de un “olvido” sino de un explícito rechazo. Las *Disputaciones* 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 acto y potencia no sirven para explicar la constitución del ente finito en cuanto ente, pues, en cuanto tal, 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.

Todo 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 *Disputaciones*: la noción suareciana de naturaleza, que no es aristotélica. Por haberlo ignorado, el ente suareciano ha resultado incomprensible 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 encontramos en la metafísica suareciana 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, y que las sustancias actúan es obvio.

Ahora bien, 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” existe solamente acerca de la libertad de albedrío humano.

La libertad de la naturaleza humana, o bien, la naturaleza que obra libremente, ocupa en la filosofía suareciana el lugar propio del cambio en la física aristotélica. En otras palabras: 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 debe 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, al acto puro, en quien actividad e incontradictoriedad se vuelve 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, 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. Modernidad que viniendo ya desde los siglos XII y XIII, se esclarece en la Reforma, Renacimiento e Ilustración, terminando en la modernidad capitalista que hasta hoy ha prevalecido. Modernidad (cuyas contradicciones hoy presenciamos) que utilizó esquemas conceptuales para juzgar como nefasta la actividad de la Iglesia pos-tridentina y de la Compañía de Jesús. Se hace necesario revisar esa imagen por cuanto muchos de esos esquemas conceptuales se encuentran hoy en crisis.

Por eso el problema filosófico al que primeramente atiende es éste: cómo se compagina la independencia operativa de la sustancia creada y su heteronomía ontológica y moral. En términos antropológicos: ¿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 bien, 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.

Por otro lado, en Suárez, la naturaleza libre es, *eo ipso*, espiritual. ¿Qué entraña este punto de partida, para la filosofía suareciana? 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 fundamental.

El teologismo suareciano 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 aristotélico, y ya que no es más verdad esto que aquéllo. Sin embargo, dicho 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 espiritual (en el doble sentido psicológico y teologal de la expresión “espiritual”); su definición de la libertad incluye toda una filosofía, mas esa definición 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.

Pero tomar la naturaleza espiritual como evidencia fundamental en filosofía entraña una segunda característica del suarismo: la metafísica suareciana tiene por objeto la realidad inmaterial; correlativamente, 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, de una filosofía atenta a la subjetividad.

6. 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 una 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.

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*.”²⁰

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. Autoridad no sólo teológica, sino también filosófica. En efecto, la cuestión que se plantea es filosófica, por la misma razón que es teológica. Pero 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 de la causalidad con que concurren la causa primera y de la libertad, pues son asuntos con los que se mezcla la doctrina de la gracia.

20 Cfr. *Opuscula*: Proemium.

Esto es así porque la naturaleza libre es el fundamento de la gracia, 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 Gratia* 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 quiere 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, 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 suareciana. Y no se busque en 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. Queda 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 potencia, se ve porqué ésta tiene, según Suárez, una validez limitada al mundo material (y aún restringida, en este mismo mundo). La influencia de Duns Scoto en Suárez me parece innegable.

La concatenación de las ideas va a ser ésta: 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 es capaz de la gracia. Ahora bien, 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: libertad.

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.

7. La libertad

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 si la gracia no informa nuestros actos, éstos nada valen en orden a la salvación y la glorificación. Ésta 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, 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 necesidades, vuelve a ser el todo impersonal.

Más arriba hemos visto cómo Suárez alertaba para proteger esta idea del hombre frente a las herejías modernas que, con excusa de aumentar la importancia de la gracia sobrenatural, niegan la libertad. Pues no habiendo libertad, tampoco es menester la gracia sobrenatural; 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 el 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 significa el nombre de “libre arbitrio”.²¹

21 Cfr. *Opuscula*. Proemium.

He aquí, pues, la primera dificultad: ¿qué es libre albedrío? Si no se entiende bien el significado de este término, tampoco puede entenderse la necesidad ni la esencia de la gracia. Con esta pregunta, la teología obliga filosofar. En efecto, la fe, aparte 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, apenas 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 naturaleza 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 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 siglo XVI, y a Suárez de modo especial, para explicar la simultaneidad e identidad de la acción de Dios y la acción del hombre, lo que lo lleva a negar un acto de existir distinto de la esencia y a revisar la noción de naturaleza. Estos son dos problemas fundamentales y capitales en la metafísica de Suárez: la negación de la distinción real entre esencia y existencia en los seres finitos, y la afirmación de la libertad como causa formal de su metafísica.

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 que salían de la Reforma y hombres del Renacimiento y, que pronto tendría en el Siglo de las Luces francés al principal enemigo.

En síntesis, dado que ha surgido 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 a la manera “moderna” del *Yo* que se afinca en sus solas fuerzas, sino más bien como principio heurístico y creador de un ser lleno de posibilidades que afirma: “soy libre”. Es una enunciación que sintetiza la filosofía suareciana y que le sirve para comprender o hacer inteligibles las realidades dadas por la experiencia concreta y obtener así una comprensión superior.

En Santo Tomás, el principio de no contradicción, sirve para discernir la verdad del error en el razonamiento; mientras que la doctrina del ser 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 causa libre. Luego la libertad ejerce en el suarismo el papel de un principio de síntesis.²² 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. Eso significa que 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 Nueva España de los siglos XVII y XVIII en el encuentro con el “otro” y en la fecundidad del barroco.

22 Descartes, quien evitó deliberada y prudentemente verse envuelto en disputas teológicas y que, por ende, no prestó atención a los méritos y los defectos como aspectos de la libertad humana, debe mucho a Suárez en esta última cuestión: creía en la libertad como facultad de autodeterminación, que incluía la capacidad de elegir sin coacciones entre el bien y el mal. En su célebre nota privada incluía la voluntad libre entre las tres grandes maravillas divinas, junto a la creación *ex nihilo* y la encarnación de Dios en hombre.