

FRANCISCO SUÁREZ

METAPHYSICS, POLITICS AND ETHICS

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO
MANUEL LÁZARO PULIDO
SIMONE GUIDI
(EDITED BY)

O presente volume publica as Atas do I^o Encontro Internacional “Pensar o Barroco em Portugal” (26-28 de Junho de 2017), que se ocupou do pensamento metafísico, ético e político de Francisco Suárez. Contando com a colaboração de alguns dos maiores especialistas internacionais na obra e no pensamento deste famoso professor da Universidade de Coimbra no século XVII, este volume celebra os 400 anos da sua morte e assinala a produtividade do seu legado filosófico-teológico.

ΦDEIA

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DIREÇÃO

Maria Luísa Portocarrero
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra
Angelica Nuzzo | City University of New York
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin
Giuseppe Duso | Università di Padova
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail
Jephrey Barash | Université de Picardie
Jerôme Porée | Université de Rennes
José Manuel Martins | Universidade de Évora
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

PRÉ-IMPRESSÃO

Margarida Albino

PRINT BY

KDP

ISBN

978-989-26-1888-3

ISBN DIGITAL

978-989-26-1889-0

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1889-0>

FRANCISCO SUÁREZ

METAPHYSICS, POLITICS AND ETHICS
METAFÍSICA, POLÍTICA E ÉTICA
METAFÍSICA, POLÍTICA Y ÉTICA

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO
MANUEL LÁZARO PULIDO
SIMONE GUIDI
(EDITED BY)

(Página deixada propositadamente em branco)

LIST OF ABBREVIATIONS

LISTA DE ABREVIATURAS

THOMAS AQUINAS

ST: Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani, Roma, 1888-1906, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, vols. 4-12.

DUNS SCOTUS

Or.: Ordinatio, in *Opera Omnia*, ed. Wadding, Vivès, Paris, 1891-1895, vols. 8-21.

OpW: Opera Omnia, ed. Wadding, Vivès, Paris, 1891-1895, 26 vols.

FRANCISCO SUÁREZ

CDA: De Anima, texto inédito de los doce primeros capítulos, introducción y edición crítica por S. Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978-1992, 3 vols.

DF: Defensio Fidei Catholicae aduersus Anglicanae Sectae Errores, in F. Suárez, *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 24 (1859).

DM: Disputationes Metaphysicae, in F. Suárez, *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 25-26 (1866).

LEG: De Legibus ac Deo Legislatore in F. Suárez, *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 5-6 (1856).

OpO: Opera Omnia, Vivès, Paris, 1856-1878, 28 vols.

RENÉ DESCARTES

AT: Oeuvres de Descartes, ed. by Ch. Adam and P. Tannery, Cerf, Paris, 1897-1909, new edition 1969-1974, 11 vols.

CONTENTS • SUMÁRIO • ÍNDICE

List of Abbreviations/Lista de abreviaturas	5
Introduction/Apresentação/Introducción, <i>Mário Santiago de Carvalho, Manuel Lázaro Pulido, Simone Guidi</i>	11
First Section: Suárez's Metaphysics	
Precedente medieval de la metafísica como tratado: De Avicena a Suárez, <i>Rafael Ramon Guerrero</i>	49
La <i>analogía entis</i> en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto, <i>Vicente Llamas Roig</i>	67
Hacia una ontología trinitaria: notas sobre el <i>De Deo</i> de Francisco Suárez, <i>Giancarlo Colacicco</i>	91
Rethinking Natural and Supernatural. Bellarmine, Suárez and Caravaggio's <i>Calling</i> , <i>Costantino Esposito</i>	113
La conoscenza divina dei futuri contingenti in Francisco Suárez, <i>Ilaria Acquaviva</i>	139
Francisco Suárez ante la polémica <i>de auxiliis</i> . El problema del libre arbitrio, <i>Laura Soto Rangel</i>	169
Quelques différences sur l'indifférence. Réflexions suáreziennes sur les fondements anthropologiques de la liberté, <i>Olivier Ribordy</i>	195

Quantity Matters. Suárez's Theory of Continuous Quantity and its Reception Until Descartes, <i>Simone Guidi</i>	229
¿Fue Suárez un representacionalista de la percepción?, <i>Daniel Heider</i>	263
'Bruta sensu carere': Francisco Suárez y el automatismo Animal, <i>Martín González Fernández</i>	285
 Second Section: Suarez's Politics & Ethics	
Origen y fin del poder en Suárez. Elementos antropológicos de la teoría de la «comunidad política perfecta», <i>Ángel Poncela González</i>	319
Francisco Suárez: una posible reconstrucción de la temática de la obligación política y la libertad, <i>Cintia Faraco</i>	335
On the Footsteps of Suárez's Probabilistic Thought in Morality and Law: Diego de Avendaño S.J. (1594–1688) on Right Conscience and Legal Obligation, <i>Roberto Hofmeister Pich</i>	353
La articulación operativa del poder político en Suárez: sentido y límites de su entrega al rey por parte del pueblo, <i>Pablo Font Oporto</i>	383
A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez, <i>Leonor Durão Barroso</i>	401
Nótulas para uma revisão crítica do pensamento suareziano na Filosofia dos Direitos Humanos, <i>Miguel Régio de Almeida</i>	429
La guerra justa en Vitoria y Suárez: convergencias y adelantos de una teoría, <i>Simona Langella</i>	447

El carácter enmendativo y reeducativo de la ley penal en Francisco Suárez, <i>Manuel Lázaro Pulido</i>	477
<i>Utrum ignorantia excuset poenam legis</i> . Un caso de aplicación de la ley en el <i>De Legibus</i> de Francisco Suárez, <i>Emanuele Lacca</i>	501
Francisco Suárez e a circunstância feminina, <i>Mário Santiago de Carvalho</i>	517

Appendix

The Jesuit buildings of Coimbra during the time of Francisco Suárez, <i>Rui Lobo</i>	543
Index Nominum	555
About the authors	567

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUCTION

Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics. Proceedings of the 1st International Colloquium, Thinking the Baroque in Portugal, (June 26th-28th, 2017). Edited by Mário Santiago de Carvalho, Manuel Lázaro Pulido, and Simone Guidi.

The *1st International Colloquium, Thinking the Baroque in Portugal* honoured and celebrated the remarkable philosopher Francisco Suárez.

The *1st International Colloquium* was a collaboration of the *Center for Studies in Philosophy (CEFi)* at the Portuguese Catholic University of Porto and the *Institute for Philosophical Studies (IEF)* of the Faculty of Arts and Humanities at the University of Coimbra. The colloquium was held at both institutions in Portugal, from June 26 to June 28, 2017, and was an initiative of Professor Manuel Lázaro Pulido of the Portuguese Catholic University.

Coincidentally, the year 2017 marked the fourth centenary of Francisco Suárez's death in 1617 in Lisbon. Born in 1548, in the Kingdom of Granada in today's Spain, Suárez became an eclectic thinker of international influence and author of an extensive philosophical and theological canon of work in Portugal (1597-1617). While at the University of Coimbra, the *Doctor Eximius* devoted himself to theology and law, the systematization and

reprint of his philosophical work written as a lecturer in Salamanca and Segovia, and the development of ethics, and political and legal theory¹.

The architectural panorama of the university at this time has been well documented in Rui Lobo's paper, "The Jesuit Buildings of Coimbra in the Time of Francisco Suárez", published as an *Appendix* to our *Proceedings*.

The colloquium organizers invited some of the most illustrious national and foreign authorities of Francisco Suárez's work, in order to rethink, boldly, his prodigious philosophical and theological legacy in the Baroque period.

¹ Francisco Suárez arrives in the city of Coimbra on May 1st, 1597. On the 8th of the same month, he is granted the Chair of Prima in the Faculty of Theology, thus replacing Friar António de São Domingos O.P. On June 4th, Suárez is in the Portuguese southern town of Évora in the Alentejo region, where the Jesuit University, then, was seated, for his doctoral proofs (having the Cistercian Cristóvão Gil as his patron). He returns to Salamanca at the end of the academic year (summer vacation) for the publication of the *Disputationes metaphysicae*. In February of 1599, because of the plague, he returns to Madrid, where he returns again in January of the following year to resume his classes. Already in the middle of 1601, Suárez contemplates vacating the chair in the Faculty of Theology, and he prepares Cristóvão Gil as his successor. In 1603, he formally requests resignation from the post after appointing Cristóvão Gil as his assistant. In February 1604, King Philip II (III of Spain) does not grant Suárez's resignation request. Instead, he decides that Gil should replace Suárez only in Suárez's absences. Also, King Philip decides that after a three-year term, the candidate who in 1597 lost the Chair of Theology, Egídio da Apresentação, would resume that chair, and Cristóvão Gil would be granted the Chair of Vespers. Five months later, on July 6, 1604, King Philip reneges on his decision concerning Egídio da Apresentação. However, three months previously, in April, he gives permission to Suárez to travel to Rome. Five years later, in 1609, Francisco Suárez is again in Madrid for the beatification of St. Teresa. As Cristóvão Gil had died in 1608, D. André de Almada becomes Suárez's substitute, sharing the chair of Prima between 1613 and 1615. In 1611, Suárez, again, asks for acceptance of his resignation. In 1616, Francisco Suárez, finally, receives acceptance of his resignation in the Retirement letters. On May 19th, 1617, Suárez leaves Coimbra for the Alentejo to visit D. Rodrigo da Cunha. Suárez dies in Lisbon on 25th September of that same year. On this matter, see M. Brandão, *Estudos Vários*, vol. 1, Coimbra, 1972, *passim*; E. de Castro, *O Pe. Francisco Suárez em Coimbra. Notas sobre alguns dos seus contemporâneos e amigos*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1917. For a more current and extended biographical version, with additional bibliography, V. Salas & R. Fastiggi, *Francisco Suárez the Man and his Work*, in V. M. Salas & R. L. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2015, pp. 2-28.

Francisco Suárez's *Opera Omnia*, which does not represent his total literary output, consists of 14 books published in 26 volumes, and it contains 4,212 sections, 22,365 chapters and almost 15,000,000 words². Such a huge project benefited from a large readership in the modern era. Historians of philosophy, especially in the twentieth century, studied and scrutinized it. Nevertheless, many aspects of Suárez's metaphysics, political theory and ethics, still are difficult to interpret, and their value hardly surfaces above the debates among scholars. Suárez's work still represents an unexhausted trove of philosophical treasures, both from the perspective of the discipline's history and that of contemporary debate.

Therefore, in the last decade, several authorities have edited collections of essays revisiting Suárez. They include Marco Sgarbi³ in 2010, published by Vita e Pensiero; B. Hill and H. Lagerlund⁴ in 2012, published by Oxford University Press; D. Schwartz in 2013, published by Cambridge University Press⁵; Victor Salas and Robert Fastiggi⁶ in 2015, published by Brill, and Oliver Bach, Norbert Brieskorn and Gideon Stiening in 2017, published by De Gruyter⁷. The Proceedings of at least four Colloquia on Suárez

² J. Pereira, *The achievement of Suárez and the suarezianization of Thomism*, in A. Cardoso, A. M. Martins & L. R. dos Santos (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*. Seminário Internacional "A Obra de Francisco Suárez", Ed. Colibri, Lisboa, 1998, p. 136.

³ M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

⁴ B. Hill & H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suarez*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012.

⁵ D. Schwartz (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2013.

⁶ V. M. Salas & R. L. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*.

⁷ O. Bach, N. Brieskorn & G. Stiening (Hrsg.), *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2017.

have been published since the editing process of this volume was completed⁸.

In view of these recent publications, the *Proceedings of the 1st International Colloquium, Thinking the Baroque in Portugal*, occupies a specific time and place in which it plays a particular role. Far from a mere analytical approach, and without restricting ourselves to Suárez's *Wirkungsgeschichte*, we favoured another method. We chose a hermeneutic view influenced by literature written in the Romance languages, which literature in English often does not take into due consideration. Indeed, our historical and philosophical perspective sometimes is ignored by the latter.

We, the Editors, conceived *The Proceedings of the 1st International Colloquium* to be multilingual, confirming the hermeneutic perspective, which approaches Suárez's thought as a crucial passage from the category of 'modernity' to its possible rethinking. The thematic variety of the contributions published here reflect the fecundity of Suárez's Baroque method as well as his ability to translate the whole Aristotelian *textual* tradition as the organicity of a *conceptual* whole. In this sense, Suárez's 'symphony' paves the way for the modern idea of a systematic philosophy, understood as a *complex* theory addressing *complex* problems. This philosophy is a dynamic 'kaleidoscope' of parts that involves and connects, without losing its particularity, a multiplicity of disciplines: theology, metaphysics, ontology, logic, physics, biology, psychology, but also anthropology, law, ethics and political theory.

⁸ R. A. Maryks & J. A. Senent de Frutos (ed.), *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, Brill, Leiden-Boston, 2019; P. C. de Freitas *at alii* (coord.), *Suárez em Lisboa – 1617-2017*. Actas do Congresso, AAFL Editora, Lisboa, 2019; J. L. Fuertes Herreros *et alii*, *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Síndéresis, Madrid, 2019; C. Faraco & S. Langella (a cura di), *Francisco Suárez 1617-2017*. Atti del convegno in occasione del IV centenario della sua morte, Artetetra Edizioni, Capua, 2019.

The majority of the essays in the *Proceedings* address the modernity and the complexity of Suárez's work in the Baroque era. Some essays focus on Suárez's metaphysics, while others focus on his political theory and ethics.

The metaphysical contributions begin with Rafael Ramon Guerrero's "Precedente medieval de la metafísica como tratado: De Avicena a Suárez" ("Medieval Precedents of Metaphysics as a Treatise: from Avicenna to Suárez"). Ramon Guerrero compares the *Disputationes metaphysicae* with Avicenna's *Liber de philosophia prima*. He argues for «a certain analogy in the way of conceiving metaphysics as a unitary science» and its systematic exposition. Ramon Guerrero acknowledges the importance of Avicenna in Suárez (whom Suárez quotes eighty-four times). He concedes the lack of thematic identity between the two works but, at the same time, emphasizes an ontological-theological community among the two very distant thinkers.

Vicente Llamas Roig adopts a different historical and hermeneutic interpretation reading Francisco Suárez between Duns Scotus' 'essentialism' and Cajetan 'existentialism'. In his "La *analogía entis* en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto" ("*Analogia entis* in Suarezian Metaphysics. Notes on a Mixed Pattern"), Llamas Roig criticizes mainly but, not exclusively, the «mixed analogue solution (of intrinsic attribution and proper proportionality)» attributed to Francisco Suárez, in order to propose a 'hybrid solution', more appropriate to the ontological-eidetic complexity of the created being.

In the context of a well-known polemic, God and the created being are, again, the subject matter of the two following essays: "La *conoscenza divina dei futuri contingenti* in Francisco Suárez" ("God's Foreknowledge of the Future Contingents According to Francisco Suárez"), by Ilaria Acquaviva, and "Francisco Suárez ante la polémica *De auxiliis*. El problema del libre arbitrio"

("Francisco Suárez and the Controversy 'de auxiliis'. The Problem of Free Will") by Laura A. Soto Rangel. Obviously, the thoughts of Luis de Molina and Domingo de Báñez loom in the background of both studies. However, in Soto Rangel's paper, historical, ontological and theological aspects of the controversy between those two well-known theologians are emphasized before taking into account Suárez's arguments for concausality, in a 1594 letter, written in his native Castilian language, and in the *Disputationes metaphysicae*, XVIII.

Acquaviva adopts a different, more formal reading of the Suarezian textual *corpus*, but she insists on the validity of the counterfactual conditionals. She also interprets Suárez work as safeguarding freedom in the divine and human will, eventually emphasizing the gratuitousness of the divine election, when compared with Molina's writings on the same topic.

Not disregarding the aforementioned theological controversy, Olivier Ribordy's contribution to our *Proceedings* acknowledges a trace of Suarez's thought on freedom in Descartes. Ribordy writes in the framework of the Suarezian theory of action and complementarity between intellect and will. In his essay, "Quelques différences sur l'indifférence. Réflexions suáreziennes sur les fondements anthropologiques de la liberté" ("Some Differences on Indifference. Suarezian Thoughts on the Anthropological Foundations of Freedom"), Ribordy refers, in particular, to the *Tractatus de voluntario et involuntario* (1628). He concentrates on the relationship between 'free' and 'voluntary' and on the arguments which describing freedom as perfection, situate indifference at the level of the first act.

In a contribution to the history of the problem of causality and defending the existence of a 'trinitarian ontology' in Francisco Suárez, Giancarlo Colacicco clarifies the Jesuit's attention to Aristotle, especially in *De Deo, Uno et Trino* (1606). Colacicco

heeds the distinction between 'principle' and 'cause' at the core of the Trinitarian discourse on God the Father. His contribution, "Hacia una ontología trinitaria: notas sobre el 'De Deo' de Francisco Suárez" ("Towards a Trinitarian Ontology: Remarks on Francisco Suárez's *de Deo*"), pinpoints the coherent application of metaphysical knowledge to theological analysis, resulting in the consolidation of a 'natural metaphysics' based on the notion of 'principle'.

Costantino Esposito's "Rethinking the Natural and the Supernatural. Bellarmine, Suárez and Caravaggio's 'Calling'" explicitly addresses the theme that originally motivated our International Colloquium: the Baroque culture. All the thinkers cited in Esposito's paper – Cardinal Roberto Bellarmine, Francisco Suárez, Philip Melanchthon, Ignacio de Loyola, and Michelangelo Merisi da Caravaggio – show that «[t]he Baroque Jesuits chose the 'risk' of a relationship, a tension that is never resolved nor pacified» between the natural and the supernatural, Creator and the created, and divine grace and human freedom.

Simone Guidi's "Quantity Matters. Suárez's Theory of Continuous Quantity and its Reception until Descartes" highlights the original treatment of extension and continuous quantity in the *Disputationes metaphysicae*. Guidi's essay makes two historical observations: the first, *a parte ante*, regarding Suárez's dialogue with his predecessors on the dissociation between material composites and quantity, and the second, *a parte post*, regarding the possibility of *extensio entitativa*. The possibility of the Latin notion of *extensio entitativa*, despite the ambiguity of the Suarezian debate, may be an indirect source of the Cartesian notion of *res extensa*.

Could Suárez be a defender of representationalism in respect to the doctrine of perception? Daniel Heider's answers negatively in

his essay, “¿Fue Suárez un representacionista de la percepción?” (“Was Suárez a Representationalist in His Theory of Perception?”). His response is triggered by a debate with Anthony Lisska’s interpretation and results in a close dialogue with the texts, in particular the *Commentary to ‘De Anima’* (1620).

This *Commentary*, although in its Segovia (1571-1576) version, is examined in “*Bruta sensu carere: Francisco Suárez y El Automatismo Animal*” (“*Bruta sensu carere: Francisco Suárez and Animal Automatism*”). The essay by González Fernández shows how Suárez disagreed with the animal automatism thesis which was defended by his contemporary, Gómez Pereyra, in *Antoniana Margarita* (1554). Suárez and Pereyra’s stance could be interpreted in light of the most recent discoveries of neuroscience. With an objective contextual interpretation of Suarezian thinking, González Fernández has written a sharp critique, in our opinion, of the Spinozism of the neurophysiologist António Damásio as displayed in his books, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* and *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*.

The remaining essays are concerned with Suárez’s ethical, political and legal philosophy.

The first contribution, however, acknowledges the presence of theology in the construction of Suarezian political and legal theory. The essay is “Origen y fin del poder en Suárez. Elementos antropológicos de la teoría de la ‘comunidad política perfecta’” (“Origin and End of the Power in Suárez. Anthropological Elements of the Theory of the ‘Perfect Political Community’”) by Ángel Poncela González. In it, Poncela González focuses on the anthropological dimension, on the basis of *De Legibus* and the theory that the State is a perfect political community.

The *De Legibus* is also the focus of Cintia Faraco’s, “Francisco Suárez: una posible reconstrucción de la temática de la obligación política y la libertad” (“Political Obligation and Freedom in

the Thought of Francisco Suárez”). Faraco proposes a «new interpretation of Suárez’s thought as a political theorist» by pointing out the distinctness, at the basis of his definition of law, between natural and positive law as well as that of intellect and will.

As an alternative to the modern rigidity of political concepts, Pablo Font Oporto invites us to embrace Suárez’s ‘flexibility’. “La articulación operativa del poder político en Suárez: sentido y límites de su entrega al rey por parte del pueblo” (“The Operational Implementation of Political Power in Francisco Suárez: Meaning and Limits of its Transference to the King”) finds the Suarezian ‘elasticity’ in the «effective articulation of political power» or «operative configuration» for the attainment of the common good, as read in the *De Legibus* and *Defensio Fidei*.

Leonor Durão Barroso deals with Francisco Suárez’s refutation in *Defensio Fidae* (1613) of James I and his belief in the absolutist system. Barroso’s essay, “A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez” (“The Refutation of Absolutism in the Political Thought of Francisco Suárez”), underlines democracy, or the basis on which rests the limitation of temporal power. It also examines the mechanisms that can limit the power of kings; the concept that power cannot go beyond its legitimate sphere; the alienation of power by the community, or the *translatio potestatis*⁹, and the daily exercise of power without permanent control mechanisms.

Miguel Régio de Almeida interprets Francisco Suárez’s contributions in a more critical perspective and with a different scope: *Realpolitik* of the Iberian Union, which took place from

⁹ See M. C. Henriques, *Francisco Suárez. Apresentação ao leitor do séc. XXI*, in F. Suárez, *De Legibus*, Tribuna, Lisboa, 2004, p. 41.

1580 to 1640. In his article, “Nótulas para uma revisão crítica do pensamento suareziano na filosofia dos direitos humanos” (“Notes on a Critical Revision of Suarezian Thought in Philosophy of Human Rights”) faces the jus-international facet of the Jesuit master of the “school of Coimbra”.

Only one essay deals with the influence of Francisco Suárez’s thought in Latin America, mainly Peru and Bolivia. In “On the Footsteps of Suárez’s Probabilistic Thought in Morality and Law: Diego de Avendaño S. J. (1594-1688) on Right Conscience and Legal Obligation”, Roberto Hofmeister Pich contributes to what has been called ‘Colonial Scholasticism’. He highlights Avendaño’s thoughts on legislation, and he outlines the Jesuit’s explicit account of probable opinion, certainty and good conscience. Also, Pich indicates future steps of research related to Avendaño’s combination of probabilism, prudence and juridical hermeneutics.

Manuel Lázaro Pulido pinpoints the medicinal nature of law, according to Suárez, in “El carácter enmendativo y reeducativo de la ley penal en Francisco Suárez” (“The Amending and Rehabilitative Character of Criminal Law in Francisco Suárez”). In Pulido’s contribution, the *Doctor Eximius* exposes the moral implication of infractions and the human capacity to recover from certain penalties in the ecclesial community.

In her essay, “La guerra justa en Vitoria y Suárez: convergencias y adelantos de una teoría” (“Just War” in Vitoria and Suárez: Convergences and Progress of a Theory”), Simona Langella compares the points of convergence and dissidence, especially between Vitoria’s *De iure belli* (1539) and Suárez’s *De triplice virtute* (1621). Langella sees in the doctrine of *ius gentium* the motive for giving the concept of the just war a greater completeness. The doctrine, she says, also illustrates the difference between Vitoria and Suárez regarding war. Vitoria attributes the right

of war to natural law, while Suárez attributes it to positive law.

The 'just war' also gains the attention of Emanuele Lacca during a discussion of a case in which war is waged and crime is committed, thereby disrespecting law. Lacca's contribution is entitled "*Utrum ignorantia excuset poenam legis. Un caso de aplicación de la ley en el De Legibus de Francisco Suárez*" ("*Utrum ignorantia excuset poenam legis*". A Case-study of Law Application in Francisco Suárez's *De Legibus*"). According to Lacca, Suárez demonstrated his astuteness in addressing different types of crimes and the intentions of those committing them, including ignorance. In Suárez's time, the interest in these type of cases was dependant on the codification of behaviour equated with the «relationship between law and human beings».

It is also from the point of view of casuistics that one can read, in part, Mário Santiago de Carvalho's contribution dedicated to a theme usually ignored in Suarezian studies. "*Francisco Suárez e a circunstância feminina*" ("*Suárez on Women: A Case-Study*") focuses on a case examined in Suárez's *Conselhos e Pareceres* in which, in Carvalho's opinion, Suárez may have revealed his perception of the experience of a victimised woman and her subjective experience of fear.

We would like to conclude by acknowledging that the 1st *International Colloquium, Thinking the Baroque in Portugal* was made possible by the support of the following institutions: the Portuguese Catholic University of Porto; the Faculty of Arts and Humanities at the University of Coimbra; the *Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos* (CEFH-Portugal), and the *Instituto Teológico 'San Pedro de Alcántara'*, of Cáceres, affiliated with the Pontifical University of Salamanca (Spain).

Also, we are grateful for the academic collaboration of the *Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação* of the

Faculty of Arts and Humanities at the University of Coimbra, and the University's General Library (BGUC); the Departamento de Teologia Sistemática of the Theological Faculty of the Portuguese Catholic University (Oporto); the Departamento de Filosofía, Lógica y Estética of Salamanca University; the Línea Especial Pensamiento Clásico Español of the University of Navarre; the Centro de Estudios Universitarios (CEDEU), affiliated with the University King Juan Carlos; the Departamento de Filosofía e Antropología at the University of Santiago de Compostela; the Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat of the University of Balearic Isles; the Faculté des Lettres at the University of Freiburg (Switzerland); the Dipartimento di Studi Umanistici (DISUM) at the "Aldo Moro" University in Bari (Italy); and the Departamento de Ciencias del Derecho at the University Bernardo O'Higgins (Chile).

The Editors also would like to thank their colleagues, Maria Luísa Portocarrero and Diogo Ferrer, who kindly agreed to publish the *Proceedings of the 1st International Colloquium, Thinking the Baroque in Portugal*. We believe that the *Proceedings* are a worthy addition to the contemporary re-examination of the work of the *Doctor Eximius*, Francisco Suárez.

THE EDITORS

APRESENTAÇÃO

Francisco Suárez: Metafísica, Política e Ética. Actas do Iº Encontro Internacional “Pensar o Barroco” em Portugal (26-28 de Junho de 2017). Coordenação de Mário Santiago de Carvalho, Manuel Lázaro Pulido e Simone Guidi.

Numa organização conjunta do *Centro de Estudos de Filosofia* da Universidade Católica Portuguesa do Porto (CEF) e do *Instituto de Estudos Filosóficos* da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (IEF) teve lugar, entre os dias 26 e 28 de Junho de 2017, o Iº Encontro Internacional “Pensar o Barroco” em Portugal, uma ideia inicial de Manuel Lázaro Pulido. Coincidindo, o ano de 2017, com o quarto centenário da morte do Doutor Exímio, Francisco Suárez (Granada, 1548-Lisboa, 1617), não será necessário relembrar a longa produção filosófica e teológica em Portugal (1597-1617) deste eclético pensador de projecção internacional. Na Universidade de Coimbra – cuja panorâmica arquitectural, contemporânea de Francisco Suárez, poderá o leitor vislumbrar, graças ao tão documentado contributo de Rui Lobo, “The Jesuit buildings of Coimbra during the time of Francisco Suárez”, publicado em *Apêndice* – o jesuíta Francisco Suárez dedicou-se sobretudo à teologia e ao direito, à reedição e sistematização da sua produção filosófica dos períodos de Salamanca e Segóvia, e à reflexão e intervenção ético-político-jurídica.

Uma tal coincidência levou os organizadores a convidar alguns dos mais renomados especialistas no pensamento e na obra de Francisco Suárez para pensarmos todos, sob o signo do Barroco e não sem algum arrojo, o seu enorme legado filosófico e teológico. Este labor afigurava-se imenso e resultará sempre incompleto, haja em vista que, numa contabilidade feita aos vinte e seis volumes dos *Opera Omnia* de Francisco Suárez, se contaram catorze livros, contendo quatro mil duzentas e doze secções, vinte e dois mil trezentos e sessenta e cinco capítulos e quase quinze milhões de palavras.¹ A recepção da obra suareziana na época moderna é indesmentível e os historiadores da Filosofia, sobretudo ao longo do século XX, têm-no confirmado. Seja como for, alguns aspectos da sua metafísica, teoria política e ética têm sido ou descurados ou objecto de difíceis interpretações – em qualquer caso, quase sempre nos limites estritos que raramente ultrapassam a comunidade dos especialistas. Estamos no entanto em crer que algumas contribuições de Francisco Suárez podem ainda representar um tesouro filosófico inestimável, venha ele a ser retomado pela História da Filosofia ou pelos mais actuais debates contemporâneos.

Só assim se explica por que, no último decénio, impressiva e substantiva literatura secundária tenha, vezes sem conta, regressado a Suárez. Lembremos, por exemplo, as monografias editadas por Marco Sgarbi², por Oliver Bach *et alii*³, ou ainda os volumes editados pelas congéneres da nossa Imprensa da

¹ J. Pereira, *The achievement of Suárez and the suarezianization of Thomism*, in A. Cardoso, A. Manuel Martins & L. R. dos Santos (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*. Seminário Internacional “A Obra de Francisco Suárez”, Ed. Colibri, Lisboa, 1998, p. 136.

² M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

³ O. Bach, N. Brieskorn & G. Stiening (Hrsg.), *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2017.

Universidade de Coimbra, de Oxford⁴ e Cambridge⁵, ou outras não menos reputadas editoras⁶. Significativamente, e quando o nosso processo editorial se encontrava já encerrado, o ano de 2019 assistiu à publicação das Actas de pelo menos quatro Colóquios mais, em torno de Suárez, que nos apraz registar agora⁷.

Dado este contexto, as Actas ora publicadas reclamam um lugar próprio e reivindicam um papel específico. Distantes de uma aproximação analítica, e longe de se circunscreverem à *Wirkungsgeschichte* de Francisco Suárez, procurámos uma investigação alternativa ao modelo anglo-saxónico e favorecemos uma visão hermenêutica continental e mesmo, por vezes, mais ibérica. Acima de tudo privilegiou-se um espaço e um olhar histórico-filosófico que, muitas vezes, não é tomado em devida consideração, sobretudo pela pesquisa de língua anglo-saxónica ignorante da produção bibliográfica das línguas neolatinas.

O facto de o presente volume ter sido concebido multilinguisticamente dá testemunho da especificidade da perspectiva hermenêutica continental, aproximando-se do pensamento suareziano como ponto crucial para a constituição da própria categoria de ‘modernidade’ e, *ipso facto*, da sua necessária reequação. Isto também há-de explicar e justificar a variedade das participações a seguir publicadas. Cada uma à sua maneira,

⁴ B. Hill & H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suarez*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012.

⁵ D. Schwartz (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2013.

⁶ V. M. Salas & R. L. Fastigi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2015.

⁷ R. A. Maryks & J. A. Senent de Frutos (ed.), *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, Brill, Leiden-Boston, 2019; P. C. de Freitas *et alii* (coord.), *Suárez em Lisboa – 1617-2017*. Actas do Congresso, AAFL Editora, Lisboa, 2019; J. L. Fuertes Herreros *et alii*, *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Síndéresis, Madrid, 2019; C. Faraco & S. Langella (a cura di), *Francisco Suárez 1617-2017*. Atti del convegno in occasione del IV centenario della sua morte, Artetetra Edizioni, Capua, 2019.

reflece a fecundidade do método barroco suareziano, capaz de traduzir toda a tradição *textual* aristotélica na organicidade de um todo *conceptual*. Neste sentido, a ‘sinfonia’ suareziana abre caminho à ideia moderna de uma filosofia sistemática, concebida como uma teoria *complexa* habilitada a equacionar problemas *complexos*; e como um pensar ‘caleidoscópico’ que envolve e relaciona dinamicamente, sem que percam a sua especificidade, uma multiplicidade de disciplinas, quais a teologia, a metafísica, a ontologia, a lógica, a física, a biologia, a psicologia, mas também a antropologia, o direito, a ética e a teoria política.

Todas as contribuições do presente volume abordam justamente a modernidade e complexidade barroca de Francisco Suárez.

Quando já se encontrava em Coimbra, Francisco Suárez desloca-se a Salamanca para a publicação (1597) da sua obra-prima filosófica, as *Disputationes metaphysicae*⁸. Comparando estas

⁸ Francisco Suárez chega à cidade de Coimbra em 1 de Maio de 1597, no dia 8 do mesmo mês toma posse da cátedra de Prima da Faculdade de Teologia, para substituir Frei António de São Domingos O.P. e em 4 de Junho está em Évora para os actos doutorais (tendo como padrinho o cisterciense Cristóvão Gil) regressa a Salamanca no fim do ano lectivo (férias de verão) para ver as *Disputationes metaphysicae* publicadas. Em Fevereiro de 1599 volta a Madrid, por causa da peste, de onde regressará em Janeiro do ano seguinte, para retomar as aulas, mas já em meados de 1601 Suárez pensa em abandonar a cátedra, preparando Cristóvão Gil para seu substituto em Prima e em 1603 pede a demissão, passando Cristóvão Gil a ser seu auxiliar; em Fevereiro de 1604 o rei Filipe II (III de Espanha) determina que Gil substituísse Suárez nas ausências deste e que, passados três anos, Egídeo da Apresentação – o candidato preterido em 1597 para substituir António de São Domingos – retomaria a cátedra de Prima e Cristóvão Gil seria provido na cátedra de Vésperas. A 6 de Julho de 1604, o rei Filipe volta atrás na decisão respeitante a Egídeo da Apresentação tendo antes autorizado (em Abril do mesmo ano) que Suárez se deslocasse a Roma. Em 1609 Francisco Suárez está de novo em Madrid, para a beatificação de Santa Teresa, e em 1611 volta a pedir a demissão. Como Cristóvão Gil tinha morrido em 1608, o substituto de Suárez nas faltas deste, passa a ser D. André de Almada, com quem divide a cadeira de Prima, entre 1613 e 1615. Em 1616 Francisco Suárez recebe finalmente as cartas de jubilação, e em 19 de Maio de 1617 deixa Coimbra em direcção ao Alentejo, onde visita D. Rodrigo da Cunha, vindo a falecer em Lisboa em 25 de Setembro desse mesmo ano. Sobre esta matéria, veja-se M. Brandão, *Estudos Vários*,

com o *Liber de philosophia prima* de Avicena, em “Precendente medieval de la metafísica como tratado. De Avicena a Suárez”, Rafael Ramon Guerrero encontra «uma certa analogia na maneira de conceber a metafísica como ciência unitária» e a sua exposição sistemática. Prudentemente, é certo, pois sem deixar de lembrar a importância de Avicena em Suárez (citado por este oitenta e quatro vezes), Ramon Guerrero reconhece a falta de identidade temática entre as duas obras, ao mesmo tempo que sublinha a sua comunidade onto-teológica.

Num horizonte histórico mais próximo de Francisco Suárez, o do ‘essencialismo’ de Duns Escoto e do ‘existencialismo’ de Caetano, e numa hermenêutica adequada a uma matéria tão técnica, em “La *analogia entis* en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto” Vicente Llamas Roig dialoga criticamente sobretudo (mas não exclusivamente) com a «solução analogista mista (atribuição intrínseca e proporcionalidade própria)» atribuída a Francisco Suárez, para propor uma ‘solução híbrida’ que tome em devida consideração a complexidade onto-eidética do ente criado.

Com os estudos de Ilaria Acquaviva, “La conoscenza divina dei futuri contingenti in Francisco Suárez”, e de Laura A. Soto Rangel, “Francisco Suárez ante la polémica *auxiliis*. El problema del libre arbitrio”, continuamos com o tema Deus/criaturas, mas agora no contexto preciso de uma polémica conhecida. Como não podia deixar de ser, no fundo de ambos os contributos estão as figuras de Luís de Molina e de Domingo de Báñez, mais sobretudo em Soto Rangel, que ressalta aspectos históricos, ontológicos e

vol. 1, Coimbra, 1972, *passim*; E. de Castro, *O Pe. Francisco Suárez em Coimbra. Notas sobre alguns dos seus contemporâneos e amigos*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1917. Para uma mais actual e mais alargada versão biográfica, com bibliografia adicional, vd. V. Salas & R. Fastiggi, *Francisco Suárez the Man and his Work*, in V. M. Salas & R. L. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, pp. 2-28.

teológicos na polémica entre estes dois reputados teólogos, para depois analisar os argumentos de Francisco Suárez a favor da concausalidade, numa carta de 1594, escrita na língua materna, e na disputa XVIII das *Disputationes metaphysicae*. Em distinta perspectiva formal de leitura e corpo textual, insistindo na discussão da validade das condicionais contrafactuais, Acquaviva também conclui pela salvaguarda da liberdade nas vontades divina e humana, acabando por sublinhar o carácter gratuito da eleição divina, na solução de Suárez, quando comparada com a de Molina.

Foi também no quadro da mencionada polémica teológica que a importância do pensamento de Suárez a respeito da liberdade pôde ter deixado marca precisa em Descartes, tal como Olivier Ribordy lembra em “Quelques différences sur *l'indifférence*. Réflexions suáreziennes sur les fondements anthropologiques de la liberté”. Debruçando-se em particular sobre o *Tractatus de voluntario et involuntario* (1628), lido no quadro da teoria suareziana da acção e da complementaridade entre intelecto e vontade, o mérito principal do estudo de Ribordy reside na atenção dada às relações entre livre e voluntário e aos argumentos que, descrevendo a liberdade como perfeição, situam a indiferença no plano do acto primeiro.

Contribuindo para a história do magno problema da causalidade e reivindicando uma ‘ontologia trinitária’ em Francisco Suárez, Giancarlo Colacicco dedica-se ao esclarecimento da atenção que o pensador jesuíta dedicou a Aristóteles, sobretudo em *De Deo, Uno et Trino* (1606). Atentando na distinção entre ‘princípio’ e ‘causa’ no núcleo do discurso trinitário sobre Deus Pai, em “Hacia una ontologia trinitaria: notas sobre el ‘De Deo’ de Francisco Suárez”, Colacicco faz-nos assistir a uma coerente aplicação do conhecimento metafísico à análise teológica de onde resulta a consolidação de uma ‘metafísica natural’ baseada na noção de ‘princípio’.

Com “Rethinking Natural and Supernatural. Bellarmine, Suárez and Caravaggio’s ‘Calling’” Costantino Esposito aborda de modo explícito o tema que motivou desde o princípio este Encontro Internacional, o Barroco. Os protagonistas convocados por Esposito, o cardeal Belarmino, Francisco Suárez, Philip Melanchthon, Inácio de Loyola, mas também Michelangelo Merisi da Caravaggio, permitem ao autor detectar e evidenciar, na contribuição jesuíta barroca o ‘risco’ da tensão sempre em aberto nas relações natureza e sobrenatureza, Criador e criatura, graça divina e liberdade humana.

Privilegiando a história da filosofia, em “Quantity Matters. Suárez’s Theory of Continuous Quantity and its Reception until Descartes”, Simone Guidi anota o tratamento original que Suárez deu à extensão e à quantidade contínua nas *Disputationes metaphysicae* com o intuito de evidenciar dois pontos: *a parte ante*, no respeitante à dissociação entre compostos materiais e quantidade, no texto suareziano em diálogo com os seus predecessores; e *a parte post*, no que toca à prova aduzida sobre a *extensio entitativa* poder ser, não obstante a ambiguidade do devir suareziano, uma fonte indirecta para a noção cartesiana de *res extensa*.

À pergunta se Suárez poderia ser enquadrado, a respeito da doutrina da percepção, no que em nossos dias designamos por “representacionismo”, Daniel Heider responde negativamente em “¿Fue Suárez un representacionista de la percepción?”. Esta resposta é, evidentemente, em primeiro lugar, um debate restrito com a interpretação de Anthony Lisska, mas ela resulta, em segundo lugar, de um oportuno regresso aos textos, nomeadamente ao *Comentário ao ‘De Anima’* (1620).

Continuando com a leitura e interpretação deste *Comentário* suareziano, embora na sua versão de Segóvia (1571-1576), e pondo em cena o nosso jesuíta e o seu contemporâneo Gómez

Pereyra, mas também, com grande liberdade, o neurofisiólogo António Damásio, a propósito da discussão “*Bruta sensu carere: Francisco Suárez y el automatismo animal*”, Martín González Fernández procura mostrar como Suárez, o primeiro detractor da tese do automatismo animal, defendida por Pereyra na *Antoniana Margarita* (1554), poderia também ser lido à luz das mais modernas descobertas da neurociência. Sem deixar de nos dar uma objectiva interpretação contextual do pensar suareziano, na ousadia desta leitura de González Fernández reflecte-se, a nosso ver, uma crítica ao propalado espinosismo de António Damásio.

Os onze contributos seguintes ocupam-se mais com a ética, a filosofia política e jurídica embora, logo o primeiro deles, “Origen y fin del poder en Suárez. Elementos antropológicos de la teoría de la ‘comunidad política perfecta’”, acentue a sobredimensionação da teologia na construção do projecto político suareziano. Para o efeito, Ángel Poncela González destaca a dimensão antropológica na base da discussão de *De Legibus* atinente à teoria do Estado como comunidade política perfeita.

Também a contribuição de Cintia Faraco, “Francisco Suárez: una posible reconstrucción de la temática de la obligación política y la libertad”, se ocupa do *De Legibus* visando, porém, no seu caso, e como vem sendo timbre da autora, propor um “novo projecto interpretativo do pensamento de Suárez como teórico político, um projecto fundado nas diferenças de grau e não de género, entre lei natural e lei positiva, e entre intelecto e vontade, na própria base da definição de lei.

Alternativamente à rigidez moderna dos conceitos políticos, em “La articulación operativa del poder político en Suárez: sentido y límites de su entrega al rey por parte del pueblo” Pablo Font Oporto sugere que, na leitura de *De Legibus* e *Defensio Fidei*, se capte a ‘flexibilidade’ ou a ‘elasticidade’ do pensamento de

Francisco Suárez na «articulação efectiva do poder político» ou «configuração operativa» para a consecução do bem comum.

Leonor Durão Barroso prefere uma aproximação histórica contextual, pleiteando nomeadamente por colocar Francisco Suárez do lado da refutação do sistema absolutista, contra Jaime I, na *Defensio Fidae* (1613), a fim de discutir a base em que assenta a limitação do poder temporal, a democracia originária, e a questão da alienação do poder pela comunidade, a *translatio potestatis*⁹. O seu “A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez” incide também no horizonte da *quasi alienatio* e na temática *legibus solutus*, sublinha os mecanismos capazes de limitar o poder real, a existência de garantias de que o poder do soberano não pode ultrapassar a esfera da sua própria legitimidade, e chega mesmo a encontrar a ideia de um exercício diário do poder sem mecanismos de controlo permanentes.

Numa distinta esfera, o tema dos Direitos Humanos, e numa também diversa perspectiva formal, a reinscrição actual dos contributos de Francisco Suárez no tempo e no espaço «da *Realpolitik* da União Ibérica, que vigorou de 1580 a 1640», as “Nótulas para uma revisão crítica do pensamento suareziano na Filosofia dos Direitos Humanos” de Miguel Régio de Almeida visam retomar a faceta jus-internacional do mestre jesuíta da ‘escola de Coimbra’ sob um prisma menos encomiástico.

Um único contributo dá testemunho da influência do pensamento de Francisco Suárez na América Latina, designadamente no Peru e na Bolívia (no que se vem chamando ‘Escolástica colonial’); referimo-nos ao contributo de Roberto Hofmeister Pich, intitulado “On the Footsteps of Suárez’s Probabilistic Thought in Morality and Law: Diego de Avendaño S.J. (1594-1688) on Right

⁹ Veja-se M. C., Henriques, *Francisco Suárez. Apresentação ao leitor do séc. XXI*, in F. Suárez, *De Legibus*, Tribuna, Lisboa, 2004, p. 41.

Conscience and Legal Obligation”. Pich versa-se sobre o legado do probabilismo suareziano, enquanto teoria da consciência moral e doutrina normativa, na filosofia prática de Avendaño, e deixa algumas indicações para investigações por vir.

“El carácter enmendativo y reeducativo de la ley penal en Francisco Suárez” de Manuel Lázaro Pulido ocupa-se do estudo do carácter medicinal da lei, tratando, o Doutor Exímio, de expor a implicação moral da falta e a capacidade humana de recuperação de algumas penas na comunidade eclesial.

Aos pensadores dominicano e jesuíta nomeados no título do seu contributo, dedica Simona Langella o estudo intitulado “La guerra justa en Vitoria y Suárez: convergencias y adelantos de una teoría”. Buscando os pontos de convergência e de dissidência, principalmente, entre *De iure belli* (1539), de Vitoria, e *De triplice virtute* (1621), de Suárez, Langella assinala na doutrina do *ius gentium* o motivo de transformação do tema da guerra justa, no sentido de uma maior integralidade e completude, e a diferença entre a atribuição ao direito natural, em Vitoria, e ao direito positivo, em Suárez, do direito da guerra.

Deste mesmo tema se ocupou Emanuele Lacca, “*Utrum ignorantia excuset poenam legis. Un caso de aplicación de la ley en el De Legibus de Francisco Suárez*”, embora centrando-se num caso, o dos homens que fazem a guerra e, designadamente, quando cometem um delito ou desrespeitam a lei. Segundo Lacca, o interesse do estudo destes casos, e a agudeza demonstrada por Suárez, ao versar as diferenças entre os tipos de delito cometidos por ignorância e sobretudo as diferentes intenções com que eles são cometidos, releva do modo como então se estava «repensando a relação entre a lei e os seres humanos» e a codificação dos comportamentos.

É igualmente sob o prisma do casuísmo que se pode ler, em parte, o contributo de Mário Santiago de Carvalho centrado um

tema habitualmente ignorado nos estudos suarezianos. “Francisco Suárez e a circunstância feminina” incide sobre um caso a cujo relato podemos ter acesso em *Conselhos e Pareceres* e que, na opinião de Carvalho, mostra como pode ter Suárez percebido a experiência de uma mulher vitimada e a sua experiência subjectiva de medo.

Resta-nos registar, por fim, que o *Iº Encontro Internacional “Pensar o Barroco” em Portugal* contou também, na sua organização, com o apoio do *Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos – CEFH* (Portugal), do *Instituto Teológico ‘San Pedro de Alcántara’* de Cáceres – Centro afiliado à Universidade Pontifícia de Salamanca (Espanha), e da colaboração do *Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação* da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Os nossos agradecimentos estendem-se à Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra; ao *Departamento de Teologia Sistemática* da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, UCP-Porto (Portugal); ao *Departamento de Filosofía, Lógica y Estética* da Universidad de Salamanca; à *Línea Especial Pensamiento Clásico Español* da Universidad de Navarra; ao *Instituto Teológico de Cáceres*, Centro afiliado à Facultad de Teología de la Universidad Pontifícia de Salamanca; ao *CEDEU – Centro de Estudios Universitarios*, Centro afiliado à Universidad Rey Juan Carlos; ao *Departamento de Filosofía e Antropoloxia* da Universidade de Santiago de Compostela e ao *Institut d’Estudis Hispànics en la Modernitat* da Universitat de las Illes Balears (Espanha); à *Faculté des Lettres* da Université de Fribourg (Suíça); ao *DISUM - Dipartimento di Studi Umanistici* da Università degli Studi di Bari “Aldo Moro” (Itália); e ao *Departamento de Ciencias del Derecho* da Universidad Bernardo O’Higgins (Chile).

Os Editores gostariam de agradecer, por fim, aos responsáveis pela Colecção ‘Ideia’, Maria Luísa Portocarrero e Diogo Ferrer,

que prontamente acolheram a publicação destas Actas que assim se acrescentam à e completam a mais moderna produção filosófica contemporânea sobre o Doutor Exímio, Francisco Suárez.

OS COORDENADORES

INTRODUCCIÓN

Francisco Suárez: Metafísica, Política y Ética. Actas del Ier Encuentro Internacional “Pensar el Barroco” en Portugal (26-28 de Junio, 2017). Editores: **Mário Santiago de Carvalho, Manuel Lázaro Pulido, Simone Guidi.**

Del 26 al 28 de junio de 2017, tuvo lugar el 1er. Coloquio internacional “Thinking the Baroque” en Portugal, una organización conjunta del Centro de Estudios en Filosofía (CEFi) de la Universidad Católica Portuguesa de Porto y el Instituto de Estudos Filosóficos (IEF) de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra. El Coloquio fue primero una idea del Prof. Manuel Lázaro Pulido y, afortunadamente, el año de 2017 coincidió con el cuarto centenario de la muerte de Francisco Suárez (Granada, 1548- Lisboa, 1617).

No es necesario recordar que este gran pensador ecléctico de proyección internacional tuvo una extensa producción filosófica y teológica en Portugal (1597-1617). En la Universidad de Coimbra – cuyo panorama arquitectónico contemporáneo de Suárez el lector puede ahora conocer, gracias a la contribución bien documentada de Rui Lobo, “The Jesuit buildings of Coimbra during the time of Francisco Suárez”, publicado en *Apéndice* – el *Doctor Eximius* se dedicó principalmente a la teología y el derecho, a la reimpresión y sistematización de su producción filosófica de los períodos de

Salamanca y Segovia, y el desarrollo de la reflexión e intervención ético-político-legal¹.

Tal coincidencia, llevó a los organizadores a invitar a algunos de los más ilustres especialistas nacionales y extranjeros en el pensamiento y la obra de Francisco Suárez con el fin de repensar, no sin temeridad, su enorme legado filosófico y teológico bajo el signo del Barroco.

La *Opera Omnia* de Francisco Suárez – que, sin embargo, no representan su producción literaria total – cuenta con 14 libros, publicados en 26 volúmenes, que contienen 4.212 secciones, 22.365 capítulos y casi 15.000.000 de palabras². Una obra tan extensa,

¹ Francisco Suárez llega a la ciudad de Coimbra el 1 de mayo de 1597, el 8 del mismo mes se le otorga la cátedra de Prima de la Facultad de Teología, reemplazando así a Fray António de São Domingos O. P. El 4 de junio Suárez está en la ciudad de Évora, donde entonces se ubicaba la Universidad Jesuita, por sus pruebas de doctorado (siendo su padrino al cisterciense Cristóvão Gil), pero regresa a Salamanca al final del año académico (vacaciones de verano) para ver publicadas las *Disputationes Metaphysicae*. En febrero de 1599 vuelve a Madrid, a causa de la peste, de donde regresará, en enero del año siguiente, para reasumir sus clases. Ya a mediados de 1601, Suárez piensa abandonar la cátedra y prepara a Cristóvão Gil como su sustituto en Prima; en 1603 solicita la renuncia, teniendo a Cristóvão Gil como su asistente; en febrero de 1604 el rey Felipe II (III de España) determinó que Gil debería reemplazar a Suárez en sus ausencias y que, en un período de tres años, el candidato que en 1597 perdió la Cátedra de Teología, Egídio da Apresentação, la reanudaría y que a Cristóvão Gil se le otorgaría la cátedra de Vísperas. El 6 de julio de 1604, el rey Felipe volvió en su decisión con respecto a Egídio da Apresentação, pero da (en abril del mismo año) su permiso para que Suárez pudiera viajar a Roma. En 1609 Francisco Suárez vuelve a Madrid para la beatificación de Santa Teresa, y en 1611 insiste de nuevo pidiendo su renuncia. Cristóvão Gil muere en 1608 y D. André de Almada se convierte en el sustituto de Suárez en sus ausencias, dividiendo la cátedra de Prima entre 1613 y 1615. Finalmente en 1616 Francisco Suárez recibe las cartas de Jubilación, y el 19 de mayo de 1617 dejó Coimbra hacia Alentejo para visitar a D. Rodrigo da Cunha, y muere en Lisboa el 25 de septiembre de ese mismo año. Sobre este assunto, cf. M. Brandão, *Estudos Vários*, vol. 1, Coimbra, 1972, *passim*; E. de Castro, *O Pe. Francisco Suárez em Coimbra. Notas sobre alguns dos seus contemporâneos e amigos*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1917. Para una versión biográfica más actual y ampliada, con bibliografía adicional, V. Salas & R., Fastiggi, *Francisco Suárez, the Man and his Work*, en V. M. Salas & R. L. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2015, pp. 2-28.

² J. Pereira, *The achievement of Suárez and the suarezianization of Thomism*, in A. Cardoso, A. M. Martins & L. R. dos Santos (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617)*:

que ha tenido una recepción tan grande en la Era Moderna, ha sido examinada y estudiada a fondo por los Historiadores de la Filosofía, sobre todo en el siglo XX. Sin embargo, muchos aspectos de la metafísica, la teoría política y la ética de Suárez, no son aún inmunes a las dificultades interpretativas, de modo que su valor apenas logra superar los debates entre expertos. La obra de Suárez todavía representa un inagotable hallazgo de tesoros filosóficos, tanto desde la historia de la disciplina, como desde la perspectiva del debate contemporáneo.

Este es el motivo por el que, en la última década, la literatura secundaria ha vuelto su mirada a Suárez, con diversas colecciones de ensayos. Recordamos la colección editada por Marco Sgarbi³, el volumen publicado por Oxford University Press⁴, el de Cambridge University Press⁵, el de Brill Companion, editado por Victor Salas y Robert Fastiggi⁶ y el recientemente publicado y editado por Oliver Bach *et alii*⁷. Después de haber terminado la edición del presente libro, se han publicado las Actas de al menos cuatro Coloquios más sobre Suárez que nos complace registrarlos aquí⁸.

Tradição e Modernidade. Seminário Internacional “A Obra de Francisco Suárez”, Ed. Colibri, Lisboa, 1998, p. 136.

³ M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milan, 2010

⁴ B. Hill & H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suarez*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012.

⁵ D. Schwartz (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2013.

⁶ V. M. Salas & R. L. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*.

⁷ O. Bach, N. Brieskorn & G. Stiening (hrsg.), *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2017.

⁸ R. A. Maryks & J. A. Senent de Frutos (ed.), *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, Brill, Leiden-Boston, 2019; P. C. de Freitas *et alii* (coord.), *Suárez em Lisboa – 1617-2017*. Actas do Congresso, AAFL Editora, Lisboa, 2019; J. L. Fuertes Herreros *et alii*, *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Sínderesis, Madrid, 2019; C. Faraco & S. Langella (a cura di), *Francisco Suárez 1617-2017. Atti del convegno in occasione del IV centenario della sua morte*, Artetetra Edizioni, Capua, 2019.

En este contexto, nuestras Actas quieren ocupar un lugar específico, y jugar un papel propio. Más allá de un mero enfoque analítico, y lejos de concentrarse en la *Wirkungsgeschichte* de Francisco Suárez, favorecemos una perspectiva hermenéutica, o en cierto modo ibérica, reclamando un espacio y una perspectiva histórico-filosófica que a menudo no es tomada en su debida consideración por la literatura inglesa, y que, a veces, tiende a ignorar la producción bibliográfica proveniente de las lenguas romances.

El hecho de que estas Actas hayan sido concebidas desde una perspectiva multilingüe atestigua la especificidad de la perspectiva hermenéutica, que se acerca al pensamiento de Suárez como un paso crucial de la constitución de la categoría misma de la 'modernidad', y su posible replanteamiento. Esto explica, también, la variedad temática de las contribuciones publicadas aquí, que reflejan la fecundidad del método barroco de Suárez, capaz de traducir toda la tradición *textual* aristotélica en la organicidad de un todo *conceptual*. En este sentido, 'la sinfonía' de Suárez prepara el terreno a la idea moderna de una Filosofía sistemática, entendida como una teoría *compleja* pensada para dirigirse a problemas *complejos*; un pensamiento 'calidoscópico' que une y conecta dinámicamente, sin nunca perder su particularidad, una multiplicidad de disciplinas: teología, metafísica, ontología, lógica, física, biología, psicología, pero, también antropología, derecho, ética, y teoría política.

La modernidad y la complejidad del 'Barroco' de Suárez, es extensivamente referenciado por todos los ensayos que componen este volumen. Comparando las *Disputationes metaphysicae* con el *Liber de philosophia prima* de Avicena", Rafael Ramón Guerrero, en "Precedente medieval de la metafísica como tratado: De Avicena a Suárez", encuentra una «cierta analogía en la manera de concebir la metafísica como una ciencia unitaria» y su exposición

sistemática. Prudentemente, por supuesto, pues mientras nos recuerda la importancia de Avicena en Suárez (a quien cita ochenta y cuatro veces), Ramón Guerrero reconoce la falta de identidad temática entre las dos obras, sin dejar de enfatizar una comunidad onto-teológica entre los dos pensadores tan distantes en el tiempo.

Vicente Llamas Roig adopta un horizonte histórico y hermenéutico más cercano a Francisco Suárez, el ‘esencialismo’ de Duns Scoto y el ‘existencialismo’ de Cayetano. En su estudio “La *analogia entis* en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto”, el autor crítica principalmente (pero no exclusivamente) la «solución analogista mixta (atribución intrínseca y proporcionalidad propia)» atribuida a Francisco Suárez, para proponer una ‘solución híbrida’ más adecuada a la hora de tener en cuenta la complejidad onto-eidética del ser creatural.

En el contexto de una conocida polémica, Dios y la creatura es también el sujeto de estudio de los dos siguientes estudios: “La conoscenza divina dei futuri contingenti in Francisco Suárez”, de Ilaria Acquaviva, y “Francisco Suárez ante la polémica *auxiliis*. El problema del libre arbitrio”, de Laura A. Soto Rangel. Como no podía dejar de ser, en el fondo de ambos estudios, están los pensamientos de Luis de Molina y Domingo de Báñez. Pero mientras Soto Rangel enfatiza los aspectos históricos, ontológicos y teológicos de la controversia, antes de tomar en línea de cuenta los argumentos de Suárez a favor de la concausalidad, en una carta escrita en su lenguaje materno, datada de 1594, y en las *Disputationes Metaphysicae*, XVIII, Acquaviva adopta una perspectiva formal distinta a la hora de leer el *corpus* textual Suareciano. Insistiendo en la validez de las condiciones contrafactuales, Acquaviva interpreta a Suárez salvaguardando la libertad en la voluntad divina y humana, enfatizando la

gratuidad de la elección divina, comparado con la solución que da Molina al mismo tema.

Sin ignorar también esta misma controversia teológica, la contribución de Olivier Ribordy para estas Actas, “*Quelques différences sur l’indifférence. Réflexions suáreziennes sur les fondements anthropologiques de la liberté*”, reconoce un rastro del pensamiento de Suárez sobre la libertad en el filósofo francés René Descartes. Leyendo en particular el *Tractatus de voluntario et involuntario* (1628) en el marco de la teoría de acción y complementariedad entre el intelecto y la voluntad, Ribordy subraya las relaciones entre ‘libre’ y ‘voluntario’ y los argumentos que, describiendo la libertad como perfección, sitúan la indiferencia al nivel del acto primero.

En una contribución para la historia del problema de la causalidad y defendiendo la existencia de una ‘ontología trinitaria’ en Francisco Suárez, Giancarlo Colacicco aclara la atención prestada por el jesuita a Aristóteles, especialmente en *De Deo, Uno et Trino* (1606). Prestando la debida atención a la distinción entre ‘principio’ y ‘causa’ en el núcleo del discurso trinitario sobre Dios Padre, la contribución de Colacicco, “*Hacia una ontología trinitaria: notas sobre el ‘De Deo’ de Francisco Suárez*”, señala la aplicación coherente del conocimiento metafísico al análisis teológico teniendo como resultado la consolidación de una ‘metafísica natural’ basada en la noción de ‘principio’.

Con “*Rethinking Natural and Supernatural. Bellarmine, Suárez and Caravaggio’s ‘Calling’*”, Constantino Esposito aborda de modo explícito el tema que motivó desde el principio este Encuentro Internacional: precisamente, el Barroco. Los protagonistas evocados por Esposito: Belarmino, Francisco Suárez, Felipe Melanchthon, Ignacio de Loyola y, también, Michelangelo Merisi da Caravaggio, permiten al autor detectar y evidenciar, en

la contribución jesuita barroca el 'riesgo' de la tensión siempre presente en las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, Creador y creatura, gracia divina y libertad humana.

"Quantity Matters. Suárez's Theory of Continuous Quantity and its Reception until Descartes", el título de la contribución de Simone Guidi, resalta el tratamiento original de la extensión y la cantidad continua en las *Disputationes Metaphysicae* y se detiene en los dos puntos históricos siguientes: *a parte ante*, con respecto al diálogo de Suárez con sus predecesores sobre la disociación entre compuestos materiales y cantidad; *a parte post*, sobre la posibilidad de la *extensio entitativa*, a pesar de la ambigüedad del debate de Suárez, poder ser una fuente indirecta para la noción cartesiana de *res extensa*.

A la pregunta si Suárez podría ser un defensor del representacionalismo con respecto a la doctrina de la percepción, Daniel Heider responde negativamente con el título "¿Fue Suárez un representacionista de la percepción?". Desencadenada, en primer lugar, por un debate con la interpretación de Anthony Lisska, la respuesta de Heider se basa sobretodo en un diálogo cercano con los textos, en particular el *Comentario a 'De Anima'* (1620).

Ateniéndose a este mismo *Comentario*, aunque en su versión de Segovia (1571/76), y poniendo en escena Suárez, y su contemporáneo Gómez Pereyra, pero también, con gran libertad, el neurofisiólogo António Damásio, Martín González Fernández intenta mostrar, en "*Bruta sensu carere: Francisco Suárez y el automatismo animal*", cómo se podría interpretar la primera crítica a la tesis del automatismo animal defendido por Pereyra en *Antoniana Margarita* (1554), la crítica de Suárez, por supuesto, a la luz de descubrimientos recientes de la neurociencia. Sin olvidar una interpretación contextual objetiva del pensamiento de Suárez, en la audacia de la lectura de González Fernández

se refleja, en nuestra opinión, una crítica al espinosismo de Damásio.

Las once contribuciones restantes dan enfoque a la filosofía ética, política y jurídica. En la primera, “Origen y fin del poder en Suárez. Elementos antropológicos de la teoría de la ‘comunidad política perfecta’”, firmada por Ángel Poncela González, se defiende que el *De Legibus* “propende a sobredimensionar el enfoque teológico de la política” lo que se debe al hecho de que la teoría suareziiana del Estado como “comunidad política perfecta” tiene por base una dimensión antropológica.

El *De Legibus* es también el objeto principal de Cintia Faraco, en “Francisco Suárez: una posible reconstrucción de la temática de la obligación política y la libertad”, que nos propone una «nueva interpretación del pensamiento de Suárez como teórico político», fundada en las relaciones de ley natural y ley positiva, diferentes en grado y no en género, y «entre intelecto y voluntad, que es la base de la definición de ley».

Como alternativa a la rigidez moderna de los conceptos políticos, Pablo Font Oporto nos invita a captar la “flexibilidad” de la postura de Suárez en *De Legibus* y *Defensio Fidei*. “La articulación operativa del poder político en Suárez: sentido y límites de su entrega al rey por parte del pueblo” es un ensayo sobre la también designada ‘elasticidad’ de Suarez en la «articulación efectiva del poder político» o «configuración operativa» para la consecución del bien común.

Leonor Durão Barroso estudia la refutación de Francisco Suárez del sistema absolutista de Jaime I, en la *Defensio Fidae* (1613). En “A refutação do absolutismo no pensamento político de Francisco Suárez”, Barroso se detiene en la base sobre la cual descansa la limitación del poder temporal, la democracia, los mecanismos capaces de limitar el poder de los reyes y las garantías de su legítimo ejercicio. También en la cuestión de la alienación del

poder por parte de la comunidad, la *translatio potestatis*⁹, y el ejercicio diario del poder sin mecanismos de control permanentes.

En un distinto plano y con un alcance diferente, es decir, la necesidad de interpretar las contribuciones de Francisco Suárez en el tiempo y el espacio de la «*Realpolitik* de la Unión Ibérica, que tuvo lugar de 1580 a 1640», el estudio “Nótulas para uma revisão crítica do pensamento suareziano na Filosofia dos Direitos Humanos” de Miguel Régio de Almeida, enfrenta de manera mas crítica la faceta jus-internacional del maestro jesuita de la ‘escuela de Coimbra’.

Un artículo solo en particular, titulado “On the Footsteps of Suárez’s Probabilistic Thought in Morality and Law: Diego de Avendaño S.J. (1594-1688) on Right Conscience and Legal Obligation” estudia la influencia del pensamiento de Francisco Suárez en América Latina (Perú y Bolivia principalmente). En una contribución a lo que se viene llamando ‘Escolástica Colonial’, Roberto Hofmeister Pich nos da a conocer el legado del probabilismo suareziano, como teoría de la conciencia moral y doctrina normativa, en la filosofía práctica de Avendaño, y deja indicaciones para futuras investigaciones.

“El carácter enmendativo y reeducativo de la ley penal en Francisco Suárez” de Manuel Lázaro Pulido es un estudio sobre el carácter medicinal de la ley, en la que el doctor Eximio expone la implicación moral de la falta y la capacidad humana de la recuperación de ciertas penas en la comunidad eclesial.

En su capítulo, “La guerra justa en Vitoria y Suárez: convergencias y adelantos de una teoría”, Simona Langella busca los puntos de convergencia y disidencia, especialmente entre *De iure belli* de Vitoria (1539) y *De triplice virtute* de Suárez (1621),

⁹ Vide M. C. Henriques, *Francisco Suárez. Apresentação ao leitor do séc. XXI*, in F. Suárez, *De Legibus*, Tribuna, Lisboa, 2004, p. 41.

para ver en la doctrina de *ius gentium* el motivo de transformación del tema de la guerra justa – en particular la diferencia en la atribución al derecho de guerra a ley natural, en Vitoria, y la ley positiva, en Suárez.

Centrándose en un caso, el de los hombres que hacen la guerra y cometen un delito o faltan el respeto a la ley, el tema de la ‘guerra justa’ también mereció la atención de Emanuele Lacca, con “*Utrum ignorantia excuset poenam legis*. Un caso de aplicación de la ley en el *De Legibus* de Francisco Suárez”. Según Lacca, el interés en el estudio de estos casos y la agudeza demostrada por Suárez al abordar las diferencias entre los tipos de delitos cometidos por ignorancia y, sobre todo, las diferentes intenciones con las que se cometen, depende de la forma en que entonces se pensaba la «relación entre la ley y los seres humanos» y la codificación de las conductas.

También es desde el punto de vista de la casuística que se puede leer, en parte, la contribución de Mário Santiago de Carvalho dedicada a un tema generalmente ignorado en los estudios de Suárez. “Francisco Suárez e a circunstância feminina” se centra principalmente en un caso – que se puede leer aún en *Conselhos e Pareceres* de Suárez – lo cual, en opinión de Carvalho, muestra cómo Suárez pudo haber percibido la experiencia de una mujer victimizada y su experiencia subjetiva de miedo.

Nos gustaría concluir, por último, recordando que el *Coloquio Internacional “Pensar el Barroco” en Portugal* tuvo también, en su organización, con el apoyo del Centro de Estudios Filosóficos y Humanísticos – CEFH (Portugal) y del *Instituto Teológico ‘San Pedro de Alcántara’* de Cáceres – Centro afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Finalmente, con la colaboración del *Departamento de Filosofía, Comunicación e Información* de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra; de la Biblioteca General de la Universidad de Coimbra; *Departamento de Teología*

Sistemática de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa, UCP-Porto (Portugal); del *Departamento de Filosofía, Lógica y Estética* de la Universidad de Salamanca; de la *Línea Especial Pensamiento Clásico Español* de la Universidad de Navarra; del *Instituto Teológico de Cáceres*, Centro afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca; del CEDEU – *Centro de Estudios Universitarios*, Centro afiliado a la Universidad Rey Juan Carlos; del *Departamento de Filosofía y Antropología* de la Universidad de Santiago de Compostela y del *Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat* de la Universidad de las Islas Baleares (España); de la *Faculté des Lettres* de la Universidad de Fribourg (Suiza); del DISUM – *Dipartimento di Studi Umanistici* de la Università degli Studi di Bari “Aldo Moro” (Italia); y del Departamento de Ciencias del Derecho de la Universidad Bernardo O'Higgins (Chile).

Los Editores querrían agradecer a los responsables de la Colección ‘Ideia’, los colegas María Luísa Portocarrero y Diogo Ferrer, que rápidamente acogieron la publicación de estas Actas que así se añaden y completan la más moderna producción filosófica contemporánea sobre el Doctor Eximio, Francisco Suárez.

LOS EDITORES

(Página deixada propositadamente em branco)

FIRST SECTION: SUÁREZ'S METAPHYSICS

(Página deixada propositadamente em branco)

**PRECEDENTE MEDIEVAL DE LA METAFÍSICA COMO
TRATADO: DE AVICENA A SUÁREZ**
MEDIEVAL PRECEDENTS OF METAPHYSICS AS A TREATISE:
FROM AVICENNA TO SUÁREZ

Rafael Ramón Guerrero¹

ORCID: 0000-0003-4370-8722

Abstract: After briefly indicating the fate of Aristotle's Metaphysics in the Middle Ages and the Renaissance, it is recalled that the Metaphysical Disputations of Francisco Suárez have been considered as the first metaphysical work conceived in a systematic way. However, centuries before, the philosopher Avicenna had already systematized metaphysics in his work entitled *al-Ilâhiyyât*, translated into Latin as *Liber de philosophia prima*.

Keywords: Avicenna, Metaphysics, Treatise, Ontology, Theology

¹ ramguera@ucm.es – Emeritus of Philosophy, University Complutense of Madrid.

1. Introducción

La Europa medieval entró en contacto con el Islam a partir de los siglos IX y X y poco a poco se fue formando de él y de su cultura una doble imagen que comenzó a ejercer influencia en el pensamiento e, incluso, en la vida práctica. La primera imagen fue una visión popular, creada en torno a lo imaginario, que dio lugar a una percepción del Islam como un símbolo de terror, de devastación, de demoníaco y de bárbaro: era una religión fundada por un hombre depravado para gentes depravadas². Un ejemplo de esta visión se encuentra en la obra de Pedro Alfonso, el judío converso Moisés Sefardí (m. ca. 1140), quien en el capítulo V de su *Diálogo contra los judíos*, presenta esta visión del Islam y de su Profeta Muhammad³. Como ha señalado la Profesora María Jesús Lacarra, muchos escritores posteriores, como Ramón Martí, Vicente de Beauvais y Jacobo de Vorágine copiaron su resumen de la doctrina musulmana, y afirma que «sin temor a exagerar puede decirse que mucho de lo que en la Edad Media se conocía del Islam procedía de Pedro Alfonso»⁴.

La otra visión surgía del conocimiento directo que del Islam y de algunos elementos de su cultura se iba teniendo en la Europa latina; era una percepción creada en torno a lo racional⁵, en la que el papel más importante lo jugó el conjunto de textos científicos,

² Pueden verse diversas biografías ficticias que circularon por Europa en el siglo XII en F. González Muñoz (ed., trad. y estudio), *Mahometrica. Ficciones poéticas latinas del siglo xii sobre Mahoma*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2015.

³ Cf. M. J. Lacarra, *Pedro Alfonso*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1991, Título V: *De la impugnación de la ley de los musulmanes y de la refutación de la realidad de su doctrina*, pp. 50-51.

⁴ *Ibidem*, pp. 25-26. Cf. A. Ballestín, *El Islam en los Diálogos de Pedro Alfonso*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 10 (2003), pp. 59-66.

⁵ Ha señalado la existencia de estas dos visiones H. Djaït, *Europa y el Islam*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990, p. 34.

religiosos, filosóficos y literarios, traducidos al latín y al castellano. En esta tarea de conocimiento y apropiación destacaron, a partir del siglo XIII, las órdenes mendicantes, especialmente dominicos y franciscanos, que fomentaron el estudio de la religión y de la filosofía a fin de servirse de ellos como instrumentos para combatir el Islam por medios pacíficos.

En la España medieval destacaron los esfuerzos del rey sabio, Alfonso X, para asimilar realizaciones de la cultura árabe, creando en Sevilla, en 1254, unas Escuelas generales de latino y arábigo. En este mismo siglo el dominico catalán Ramón Martí (m. ca. 1286), como apologista del cristianismo, compuso diversas obras, en las que dio muestras de sus profundos conocimientos de las lenguas orientales, por lo que ha sido considerado como uno de los creadores del orientalismo español⁶. El siglo XV vio resurgir el afán de conversión entre los españoles y se fueron configurando dos posturas antagónicas. Primero, la de aquellos que partían de un supuesto de tolerancia y comprensión, como la de Juan de Segovia, que le llevó a proponer la celebración de una conferencia conjunta entre cristianos y musulmanes⁷. Después, la que pretendía forzar masivamente las conversiones de musulmanes, como parece que hizo el Cardenal Cisneros; fundó la Universidad de Alcalá con vistas a convertirla en centro de aprendizaje religioso; en la biblioteca del Colegio de San Ildefonso depositó numeroso manuscritos árabes de medicina y filosofía, requisados en Granada, y ordenó que se erigiesen las cátedras de las lenguas previstas en el concilio celebrado en la catedral de

⁶ Sobre el orientalismo hispano, cf. J. Bosch Vilá, *El orientalismo español. Panorama histórico. Perspectivas actuales*, «Boletín de la Asociación Española de Orientalistas», 3 (1967), pp. 179-187.

⁷ Cf. D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*, con un prólogo de E. García Gómez, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1952.

San Mauricio en la ciudad francesa de Vienne, entre 1311 y 1312. Sin embargo, parece que ni los manuscritos de filosofía – sí los de medicina – pudieron ser usados por los lectores de la biblioteca, ni las cátedras se dotaron por falta de estudiantes que, por celo eclesiástico y amor de Dios, quisieran propagar la palabra divina en esas lenguas, que era la exigencia que había puesto para la creación de esas cátedras⁸.

Con el final de la guerra de Granada en 1492 y el traslado del afán evangelizador y misionero a tierras de América, el estudio de lo árabe apenas si tuvo vigencia, salvo, al parecer, en las Universidades de Salamanca⁹ y Granada, donde las lenguas orientales continuaron enseñándose hasta el siglo XVIII. Por diversos motivos, el siglo XVI vio avanzar la decadencia del arabismo hispano, iniciado en el siglo XIII.

En esta situación vivieron los primeros profesores de la Universidad de Alcalá, que junto con las de Salamanca y Coimbra eran las más importantes en la Península Ibérica. Quizá sea ese contexto el que explique la falta de tradición que la filosofía árabe tuvo en Alcalá, habiendo sin embargo aristotélicos confesados. Mientras que en Italia el aristotelismo andaba aún mezclado con el averroísmo y se realizaban ediciones de las versiones latinas de textos filosóficos de Avicena y de Averroes, en España sólo tenemos noticia de un averroísta, el sevillano Juan Montes de Oca (m. 1532), pero formado con los averroístas de Bolonia, Padua, Pisa y Roma¹⁰.

⁸ A. de la Torre y del Cerro, *La Universidad de Alcalá. Datos para su historia*, «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 21 (1909) p. 51.

⁹ Cf. M. C. Vázquez de Benito, *El inicio de la enseñanza del árabe en la Universidad de Salamanca y la Cátedra de Avicena*, in A. Agud et alii (coord.), *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 321-329.

¹⁰ Cf. G. Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. 5, 19, 1995, pp. 612-614.

Reconocida la escasa influencia que el pensamiento árabe e islámico pudo ejercer, en general, sobre los autores españoles del XVI y del XVII, hay que señalar al insigne jesuita P. Francisco Suárez, nacido en Granada en 1548, formado en la Universidad de Salamanca, profesor en la de Alcalá desde el año 1585 hasta el 1593, en la de Salamanca desde 1593 hasta 1597 y en la de Coimbra desde 1597 hasta su jubilación en 1615. Según puso de relieve Jesús Iturrioz¹¹, Suárez cita a Aristóteles mil setecientas treinta y cinco veces; a Tomás de Aquino, mil ocho veces; a Averroes, ciento setenta y nueve veces; a Avicena, ochenta y cuatro veces; a Algazel, dos; a Avempace, otras dos veces; a al-Fârâbî, una sola vez; y al judío Avicebrón, cuatro veces.

Entre sus obras destaca la que lleva por título *Disputationes Metaphysicae*, publicada en Salamanca en 1597, considerada por sus críticos y estudiosos como uno de los primeros tratados de metafísica, escrito de manera sistemática y no a la manera de comentario. Sin embargo, ya Avicena había compuesto un verdadero tratado sistemático de metafísica, por lo que cabe suponer que la obra del filósofo persa debió estar presente en la manera de concebir su texto el granadino, a pesar de que Suárez por quien muestra interés es por Averroes, como confiesa en el mismo texto:

Realmente, las cuestiones útiles que merezcan o precisen estudiarse, se esforzaron bastante en explicarlas, tal como aparecen en el texto aristotélico, diversos expositores griegos, árabes y latinos, y, de entre todos ellos, nosotros nos valdremos especialmente de la exposición

¹¹ J. Iturrioz, *Fuentes de la Metafísica de Suárez*, «Pensamiento», 4, n° extraordinario (1948), pp. 31-89.

de Alejandro de Afrodisia, de Averroes y, sobre todos ellos, de la de Santo Tomás¹².

2. Las obras de *Metafísica* de Suarez y de Avicena

2.1. La *Metafísica* en la Edad Media

Las traducciones latinas de textos greco-árabes obligaron a los teólogos medievales a esforzarse por dar apariencia científica a sus doctrinas. Esto les llevó a tratar de situar su enseñanza dentro de la clasificación aristotélica de las ciencias. Algunos teólogos sostuvieron el carácter práctico de su ciencia; otros, en cambio, subrayaron el aspecto especulativo de la doctrina de Dios y tuvieron que habérselas con el problema de la relación entre la teología cristiana y la metafísica de Aristóteles. Fue ésta una de las razones por la que muchos pensadores del siglo XIII se ocuparon de comentar la *Metafísica* aristotélica, siguiendo la pauta marcada por los comentaristas griegos y por Averroes. Los comentarios fueron de dos tipos: o bien, a la manera de Averroes, se comentaba el texto de Aristóteles tomando una o varias frases o libro por libro, o bien *per modum quaestionis*, esto es, discusiones sobre los tópicos filosóficos tomados de la obra aristotélica.

La *Metafísica* de Aristóteles había conocido diversas traducciones durante los siglos XII y XIII. Cuatro de ellas realizadas directamente del griego al latín y una quinta del árabe al latín, la que acompaña al Gran Comentario de Averroes.

¹² *DM*, II, *Proemium*; ed. y trad. de S. Rabade, S. Caballero y A. Puigcerver, Gredos, Madrid, vol. 1, 1960, pp. 359-360: «Quae vero utilia sunt, scituque digna et necessaria, insudarunt satis in eis explicandis, prout in littera Aristotelis continentur, varii expositores graeci, arabes et latini, ex quibus nos praecipue utemur Alexandri Aphrodisaei, Averrois et maxime omnium divi Thomae expositione».

La primera versión que se conoció fue la de Jacobo de Venecia, realizada entre 1125 y 1150, denominada *Metaphysica Vetustissima*, que comprende desde el libro I hasta el capítulo 4 del libro IV. La segunda también traduce los mismos pasajes y es llamada *Metaphysica translatio composita sive Vetus*, realizada por autor anónimo antes de 1210. La tercera, igualmente anónima, traduce todo el texto aristotélico con excepción del libro XI, se conoce como *Translatio Anonyma sive Media*. La cuarta es la traducción realizada por Guillermo de Moerbeke hacia el año 1270 y es completa; se denomina *Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*. Finalmente, existe la versión completa hecha del árabe a partir del texto con el que Averroes acompaña su gran comentario, realizada entre 1220 y 1235 por Miguel Escoto; le faltan los primeros capítulos del libro I, todo el libro XI y los últimos capítulos del libro XII¹³.

2.2. La Metafísica en el Humanismo y Renacimiento hispano

En el siglo XIV, en cambio, el interés de los maestros en Artes se centró más en filosofía natural y en la especulación lingüística, mientras que los teólogos se ocupaban de componer *Sumas* sistemáticas de doctrina cristiana, con lo que, comparativamente con el siglo anterior, se escribieron pocos comentarios a la *Metafísica* y en ellos se percibe no tanto un intento por forjar un vínculo entre la teología y la metafísica sino más un esfuerzo por clarificar la relación entre física y metafísica. En el siglo siguiente ocurrió lo contrario: se compusieron muchos comentarios a la

¹³ Cf. L. A. de Boni, *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, «Dissertatio. Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL», 1 (1995), pp. 66-106: 74-75. M. Borgo, *Latin Medieval Translations of Aristotle's Metaphysics*, in F. Amerini & G. Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 19-57.

Metafísica, pues en las Universidades perdieron popularidad los cursos sobre física y matemáticas, mientras que los cursos sobre metafísica y ética fueron más estimados. Los comentarios del XV no fueron exegéticos, sino de carácter filosófico y muchos de ellos fueron escritos en forma de cuestiones, lo que implicó una cierta independencia respecto del texto aristotélico¹⁴. Por la gran difusión de las corrientes humanistas, literarias y científicas en el siglo XVI la metafísica dejó de interesar. Sólo algunas corrientes escolásticas, en especial las escuelas tomista, franciscana y agustiniana, a las que pronto se añadiría la constituida por la Compañía de Jesús y su Colegio Romano, mostraron preocupación por ella.

En las Universidades hispanas se impuso el deseo de volver a escribir a Aristóteles de acuerdo con lo que se suponía que eran los verdaderos principios de la filosofía. Este proyecto apareció primero en Valencia, – donde el jesuita Benito Pereira o Pererio, quien en su *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*¹⁵ entendió la metafísica como dos ciencias distintas, ontología y teología, había comenzado sus estudios – y luego en Alcalá y Salamanca. La metafísica era considerada no como la culminación del curso de artes, sino del de teología por lo que el esfuerzo por situarla en su lugar propio en el curso de estudios implicó la reforma del curriculum filosófico. La reforma comenzó en Valencia; en 1540 se promulgaron nuevos estatutos para las facultades de artes, según los cuales la metafísica debía ser leída después de la lógica y de la filosofía natural, como tercera parte de un ciclo de tres años. En 1548 un estatuto decretó que Aristóteles debía ser interpretado de acuerdo con la mente de Tomás de

¹⁴ Cf. Ch. Lohr, *Metaphysics*, in Ch. B. Schmitt *et alii* (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 537-638: 586-599.

¹⁵ B. Pereira, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, Roma, 1562.

Aquino. Y en 1587 se estableció una cátedra de metafísica en la facultad de artes¹⁶.

Los escolásticos españoles compusieron entonces grandes obras sistemáticas sobre metafísica. Estos tratados, que recibieron el nombre de *disputationes*, representaron una forma literaria nueva. Abandonaron la disposición aporética de Aristóteles e intentaron presentar la metafísica *per modum doctrinae*, como un conjunto orgánico derivado de los primeros principios de la filosofía. La estructura básica de estos textos estuvo determinada por el estatuto de la Universidad de Valencia, según el cual el orden en que debían ser leídos los libros de Aristóteles era el siguiente: libro I (naturaleza de la metafísica), V (su terminología), VII (doctrina de la substancia) y XII (división de la substancia)¹⁷.

En Valencia el dominico Diego Mas (m. 1608) publicó en 1587 uno de estos primeros escritos, con el título *Disputatio metaphysica de ente et eius proprietatibus*¹⁸, como tratado independiente en el que la metafísica es entendida como la ciencia de los principios primeros de toda realidad. Se ocupa del concepto del ser y de la doctrina escolástica de los trascendentales y, de acuerdo con la enseñanza de Tomás de Aquino, Dios es tratado sólo como la causa del ser, mientras que la discusión de las causas aristotélicas queda relegada a la física.

¹⁶ Cf. J. Gallego Salvadores, *La enseñanza de la metafísica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI*, «Analecta Sacra Tarraconensia», 45 (1972), pp. 137-172.

¹⁷ Cf. Ch. Lohr, *Metaphysics*, pp. 608-610.

¹⁸ D. Mas, *Metaphysica disputatio, seu de Ente et de eius Proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus, in quinque libros distributa*, apud Viduam Petri Hueti, Valentiae, 1587, segunda edición, Coloniae, apud Conradum Burgenium, 1616, trad. Castellana, *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades trascendentales (1587)*, edición de J. Cruz Cruz y S. Orrego, introducción y transcripción del texto latino de J. Gallego, revisión de S. Orrego, traducción de H. Banyer, Eunsa, Pamplona, 2003.

2.3. La *Metafísica* en Suárez

La obra del P. Suárez mantiene esta misma estructura básica, pues parece que la idea de escribir sobre metafísica en forma de disputaciones sistemáticamente dispuestas fue propia de los teólogos jesuitas. Antes de que se dedicara exclusivamente a la enseñanza de teología como profesor, primero en el Colegio Romano (donde fue colega de Benito Pereira) y luego en las Universidades de Alcalá y Salamanca, Suárez había enseñado filosofía y teología en varios pequeños colegios de jesuitas en España. La obra suareciana constituyó, según nos dice José Luis Abellán, «el primer cuerpo de doctrina metafísica independiente, tanto en el sentido de no seguir el curso de los ‘libros metafísicos’ de Aristóteles, como en el de mantenerse al margen de los planteamientos teológicos de la dogmática católica»¹⁹. En efecto, es un tratado completo y sistemático de metafísica, a diferencia de las obras metafísicas medievales, que habían sido o comentarios literales, o escritos en forma de cuestiones que seguían muy de cerca el texto. El de Suárez es un moderno tratado filosófico en el que su autor se separa deliberadamente de toda sujeción al texto de Aristóteles, algunas de cuyas partes le parecían encerrar poca utilidad, como confiesa en el siguiente pasaje:

Nos abstendremos de prolijas explicaciones del texto aristotélico, y consideraremos las mismas cosas de que se ocupa esta sabiduría con el método doctrinal y expositivo que mejor se acomode a ellas. Porque, en lo que se

¹⁹ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español. 2. La Edad de oro (siglo XVI)*, Espasa-Calpe, Madrid, 2ª ed., 1986, p. 608.

refiere al texto aristotélico en estos libros de metafísica, hay algunas partes que apenas tienen utilidad²⁰.

Aunque Suárez tuvo quien le precedió en esta manera de escribir sobre metafísica, especialmente el jesuita portugués conimbricense Pedro da Fonseca (m. Lisboa, 1599) en su obra *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (Roma, 1577), fue el granadino el primero en tratar toda la metafísica, y no sólo parte de ella, bajo esta forma sistemática, procediendo con notable originalidad. Como dijo Tomás Carreras Artáu, «la sola aparición de esta obra significa, pues, un acontecimiento en la historia de la filosofía escolástica»²¹. Pues, en efecto, las *Disputaciones* se ocupan de la metafísica entera, ya que en ellas están, según manifiesta José Hellín, «todas las partes esenciales que ha de tener un buen sistema metafísico»²². Así, en ella habla de la naturaleza de la metafísica, del concepto y de las propiedades del ser, de la unidad, de la verdad y falsedad, del bien y del mal, de las causas, del ser de Dios como ser infinito, del ser finito, de la substancia y del accidente, y de los entes de razón. Esta manera de tratarla denota, por otra parte, el reconocimiento de la profunda unidad que posee esta ciencia.

El procedimiento que Suárez sigue es, en palabras del Prof. Rábade, «enormemente exigente: comienza siempre con un

²⁰ *DM*, II, *Proemium*; p. 359: «A textus aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione, quae ipsis magis consentanea sit, contemplari. Nam, quod spectat ad Philosophi textum in his Metaphysicae libris, nonnullae partes eius parum habent utilitatis».

²¹ T. Carreras Artau, *Aportaciones hispanas al curso general de la Filosofía*, discurso inaugural; *Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4-10 Octubre 1948. Con motivo del centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1949, p. 118.

²² J. Hellín, *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*, «Pensamiento», n° extraordinario, 4 (1948) p. 167.

análisis conceptual riguroso del problema en cuestión; sigue la discusión razonada de las opiniones principales sobre cada aspecto importante del problema; y por fin propone su opinión, siempre debidamente argumentada... El resultado de este esfuerzo le conduce a la construcción de un saber metafísico con sólida armadura sistemática e incluso armónica»²³.

La metafísica que se encuentra en la obra suareciana está afrontada desde su doble perspectiva: la ontológica y la teológica, entendiendo por esta última la teología divina y sobrenatural. Suárez reconoce que no se puede llegar a ser un consumado teólogo si no hay una firme base metafísica²⁴, y si bien la teología se apoya en la luz divina y en los principios revelados por Dios, sin embargo, debe perfeccionarse por medio del carácter discursivo de la razón humana: «La teología sobrenatural y divina, aunque se apoya en las luces de Dios y en los principios revelados, como se completa con el discurso y el raciocinio humano, también se ayuda de las verdades que conocemos con la luz de la razón»²⁵. Como fundamento metafísico de la teología, examina la naturaleza de esta ciencia, su denominación, su objeto, su fin y su estatuto epistemológico²⁶. La teología revelada apela a las verdades conocidas por la razón natural y las utiliza para sus planteamientos y para ilustrar la verdad revelada. Suárez, teólogo, afirma la subordinación a las verdades divinas de todo lo conocido por la

²³ S. Rábade Romeo, *Obras. VI. Raíces históricas de la Teoría del Conocimiento*, edición de J. Carvajal, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2017, p. 587.

²⁴ F. Suárez, *A Commentary on Aristotle's Metaphysics or "A Most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle"* (*Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*), translated with an introduction and notes by J. P. Doyle, Marquette University Press, 2004, p. 20.

²⁵ *DM*, I, *Proemio*: «Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficit, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur».

²⁶ Cf. J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p. 195.

razón: la filosofía es la primera de todas las ciencias y por ello debe ser la primera en servir a la teología y porque «explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que de alguna manera, afianzan y sostienen toda doctrina»²⁷.

Por la necesidad que la teología tiene de este fundamento metafísico, las *Disputationes* se abren con un estudio del saber metafísico²⁸ y concluyen con una especie de apéndice sobre el ente de razón²⁹. En las restantes disputaciones Suárez se ocupa del ente, sus propiedades y sus causas (Disputaciones 2-27); de la división del ente en finito e infinito, del ente infinito o Dios, de la relación de esencia y existencia en Dios y en la criatura (disputaciones 28-31); finalmente, se ocupa del ente creado y finito, de la sustancia y de los accidentes (disputaciones 32-53).

2.4. La Metafísica en Avicena

Pues bien, esta sistematización de la metafísica llevada a cabo por Suárez, y que señala el tránsito del comentario al tratado independiente y al *Cursus philosophicus*, tuvo ya un precedente medieval: el persa Avicena, autor que, cuando comenzó a ser conocido en el mundo europeo, pasó por ser un comentarista de Aristóteles, aunque sus obras no se ajustaran al modelo usual de comentario, que luego difundiría la traducción de las obras de Averroes junto con las de los comentaristas griegos.

Avicena (m. 1037) compuso una enorme obra *Al-Šifâ'* (*La curación*), que no es sino una gran enciclopedia dividida en cuatro

²⁷ DM, I, *Proemium*: «Tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant». Cf. J.-F. Courtine, *Suarez et le système*, p. 196.

²⁸ DM, I: *De natura primae philosophiae seu metaphysicae*.

²⁹ DM, LIV: *De entibus rationis*.

partes: Lógica, Física, Matemáticas y Metafísica. Esta cuarta parte, que en árabe lleva el título de *Ilâhiyyât*, *Las cosas divinas*, fue traducida al latín con el título de *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*³⁰ en Toledo entre 1160 y 1190, en versión de Domingo Gundisalvo y un colaborador desconocido³¹. Sobre la composición de esta obra, el discípulo de Avicena que ha conservado su autobiografía y que la completó, Abû 'Ubayd al-Ûzÿânî, expone lo siguiente:

Entonces yo le pedí que comentara los libros de Aristóteles y me dijo que en aquel momento carecía de tiempo para hacer eso. 'Pero si tú te contentas con que yo escriba un libro en el que exponga lo que para mí es lo verdadero en esas ciencias sin entrar en discusión con los que opinan de manera contraria ni ocuparme en refutarlos, entonces haré esto'. Yo me contenté con ello y comenzó a componer la Física de un libro que llamó *al-Şifâ*³².

Concedor de todo el panorama filosófico anterior a él, Avicena recogió las aportaciones de sus antecesores y supo organizarlas

³⁰ *Al-Şifâ. Ilâhiyyât (La Métaphysique)*, texte établi et édité par M. Y. Moussa, S. Dunya et S. Zayed, revu et précédé d'une introduction par I. Madkour, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, El Cairo, 1960. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, vol. 1, *Tractatus I-IV*; vol. 2, *Tractatus V-X*, vol. 3: *Lexiques*; édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, 1977-1983.

³¹ Cf. Ch. Burnett, *Arabic Philosophical Works Translated into Latin*, in R. Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 819.

³² *The Life of Ibn Sina*. A critical edition and annotated translation by W. E. Gohlman, State University of New York Press, Albany (N.Y.), 1974, p. 54, líneas 1-4. Cf. M. Cruz Hernández, *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, Anthema Ediciones, Salamanca, 1997, pp. 48-49.

en un sistema completo, para cuya elaboración tomó como base la clasificación aristotélica de las ciencias. La sistematización de las ciencias, unida a las soluciones que aportó, muchas de ellas ya esbozadas o expuestas por al-Fârâbî, le aseguró la gran influencia que ejerció sobre el pensamiento posterior, tanto en Oriente como en Occidente.

La metafísica que Avicena expone en *Ilâhiyyât* es una refundición de la *Metafísica* de Aristóteles, en la que su autor pretende que la metafísica se convierta en ciencia a través de su tratamiento coherente y riguroso, que afecta, tanto a la forma como a su contenido. En cuanto a su forma, por ocuparse de la naturaleza de la metafísica, su estructura, método y relación con las otras ciencias; en cuanto a su contenido, por la diferente disposición de los libros y su integración en la especulación, griega y árabe, posterior a la metafísica aristotélica³³.

La obra aviceniana no es un comentario, sino una exposición sistemática de la metafísica, que recuerda mucho la realizada por Suárez. Avicena se ocupa, en primer lugar, de la naturaleza de la metafísica, su lugar entre las ciencias teóricas y su objeto; se ocupa también del ser, como noción primera, y de su división en necesario y posible; habla de la substancia y sus divisiones; del accidente y de las relaciones del accidente con la substancia; de los principios generales, del universal y del particular; de las causas, de la unidad, del ser de Dios o Ser Primero – el ser infinito – y del ser que de él procede por emanación – el ser finito; finalmente, de la providencia y del mal, del retorno, de la profecía y de cuestiones políticas. En otras palabras, la *Metafísica*

³³ Cf. A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Šifâ', A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden, 2006, pp. 107-305. También A. Bertolacci, *Avicenna's and Averroes's Interpretations and their Influence in Albertus Magnus*, in F. Amerini & G. Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, pp. 101-104.

como ciencia tiene como partes principales el estudio de las ideas generales comunes a todos los seres, los fundamentos y principios, la existencia de la Verdad primera y sus atributos, las substancias primeras espirituales y el estudio de las relaciones de lo terrestre con lo espiritual, y como partes secundarias la revelación y el retorno o vida futura. Es decir, es ontología y filosofía primera, porque se ocupa del ser y porque es la ciencia que alcanza mayor grado de certeza y precisión. Es también teología porque establece a Dios como causa necesaria de todo ser; el objeto de ella es el ser en tanto que ser, pero también Dios como último referente del ser, por ser el Ser Necesario. Y es, en fin, la ciencia de los primeros principios, en tanto que verifica y fundamenta los principios de las restantes ciencias. La dimensión onto-teológica está, pues, presenta en la obra aviceniana³⁴, como lo está en las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez.

Es cierto que no hay identidad entre los contenidos de las dos obras, la de Suárez y la de Avicena. Es cierto también que hay una gran distancia entre las opiniones sustentadas por ambos. Pero hay una cierta analogía en la manera de concebir la metafísica como una ciencia unitaria, frente a los intentos disgregadores que pretendían convertirla en dos o tres ciencias distintas, y en la manera de exponerla sistemáticamente. No quiero extraer conclusiones precipitadas de esta aparente analogía. Lector de la obra aviceniana debió ser Francisco Suárez y alguna influencia ejercería sobre él, al menos en su estructura externa, que coincidía con la propugnada por los jesuitas.

³⁴ Véase A. Bertolacci, *Avicenna's and Averroes's Interpretations*, quien señala el aspecto Ontología/Teología en la obra aviceniana.

Bibliografía esencial

- Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*. 2. *La Edad de oro (siglo XVI)*, Espasa-Calpe, Madrid, 2ª ed., 1986, p. 608.
- Avicenna, *Al-Šifâ'. Ilâhiyyât (La Métaphysique)*, texte établi et édité par M. Y. Moussa, S. Dunya et S. Zayed, revu et précédé d'une introduction par I. Madkour, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, El Cairo, 1960.
- Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, vol. 1, *Tractatus I-IV*; vol. 2, *Tractatus V-X*, vol. 3: *Lexiques*; édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke, Peeters/Brill, Louvain-Leiden, 1977-1983.
- Ballestín, A., *El Islam en los Dialogi de Pedro Alfonso*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 10 (2003), pp. 59-66.
- Bertolacci, A., *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Šifâ', A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden, 2006.
- Bertolacci, A., *Avicenna's and Averroes's Interpretations and their Influence in Albertus Magnus*, in F. Amerini & G. Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 95-135.
- Boni, L. A., *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, «Dissertatio. Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL», 1 (1995), pp. 66-106.
- Borgo, M., *Latin Medieval Translations of Aristotle's Metaphysics*, in F. Amerini & G. Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 19-57.
- Bosch Vilá, J., *El orientalismo español. Panorama histórico. Perspectivas actuales*, «Boletín de la Asociación Española de Orientalistas», 3 (1967), pp. 179-187.
- Burnett Ch., *Arabic Philosophical Works Translated into Latin*, in R. Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Volume II, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Cabanelas, D., *Juan de Segovia y el problema islámico*, con un prólogo de E. García Gómez, Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1952.
- Carreras Artau, T., *Aportaciones hispanas al curso general de la Filosofía, discurso inaugural*; *Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4-10 Octubre 1948. Con motivo del centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1949.
- Courtine J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- Cruz Hernández, M., *La vida de Avicenna como introducción a su pensamiento*, Anthema Ediciones, Salamanca, 1997.
- Díaz Díaz, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, C.S.I.C., Madrid, vol. 5, 19, 1995, pp. 612-614.
- Djaït, H., *Europa y el Islam*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990, p. 34.
- Gallego Salvadores, J., *La enseñanza de la metafísica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI*, «Analecta Sacra Tarraconensia», 45 (1972), pp. 137-172.

- González Muñoz, F., (ed., trad. y estudio), *Mahometrica. Ficciones poéticas latinas del siglo xii sobre Mahoma*, C.S.I.C., Madrid, 2015.
- Hellín, J., *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*, «Pensamiento», número extraordinario, 4 (1948) p. 167.
- Iturrioz, J., *Fuentes de la Metafísica de Suárez*, «Pensamiento», 4, nº extraordinario (1948), pp. 31-89.
- Lacarra, M. J., *Pedro Alfonso*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1991.
- Lohr, Ch., *Metaphysics*, in Ch. B. Schmitt et alii (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, University Press, Cambridge, 1988, pp. 537-638.
- Mas, D., *Metaphysica disputatio, seu de Ente et de eius Proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus, in quinque libros distributa*, apud Viduam Petri Hueti, Valentiae, 1587. Segunda edición, Coloniae, Apud Conradum Burgenium, 1616. Trad.: *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades trascendentales (1587)*, traducción castellana y texto latino. Edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego. Introducción y transcripción del texto latino de Jordán Gallego. Revisión de Santiago Orrego. Traducción de Hug Banyer, Eunsa, Pamplona, 2003.
- Pereira, B., *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, Roma, 1562.
- Rábade Romeo, S., *Obras. VI. Raíces históricas de la Teoría del Conocimiento*, edición de J. Carvajal, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2017.
- Suárez, F., *Disputationes Metaphysicae*, ed. y trad. de S. Rabade, S. Caballero y A. Puigcerver, Gredos, Madrid, 1960.
- Suárez, F., *A Commentary on Aristotle's Metaphysics or "A Most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle" (Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*, translated with an Introduction and Notes by John P. Doyle, Marquette University Press, 2004.
- Torre y del Cerro, A., *La Universidad de Alcalá. Datos para su historia*, «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 21 (1909) p. 51.
- Vázquez de Benito, M. C., *El inicio de la enseñanza del árabe en la Universidad de Salamanca y la Cátedra de Avicena*, in A. Agud et alii (coord.), *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 321-329.
- The Life of Ibn Sina. A critical edition and annotated translation by William E. Gohlman*, State University of New York Press, Albany (N.Y.), 1974.

LA ANALOGÍA ENTIS EN LA METAFÍSICA
SUARISTA. NOTAS PARA UN PATRÓN MIXTO
ANALOGIA ENTIS IN SUAREZIAN METAPHYSICS

Vicente Llamas Roig¹

ORCID: 0000-0003-4830-3003

Abstract: Regarding Cajetan's diptych of analogy (analogies of attribution – either intrinsic or extrinsic - and of proportionality - metaphorical or proper – by which, in *De nominum analogia*, cardinal Gaetanus recognizes the modalities *secundum intentionem tantum et non secundum esse* and *secundum intentionem et secundum esse* proposed by Aquinas in the famous passage *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 2, dismissing the third variant – *secundum esse tantum et non secundum intentionem* – due to its reduction to univocity), Suárez will opt for the one of intrinsic attribution as an appropriate formula for the analogy God-creature in relation to *ens*, dispraising the one of proper proportionality supported by Thomas de Vio as it entails some metaphoric load which is considered inconvenient in metaphysical speech. The mere analogy of extrinsic attribution also set aside; not even the (pseudo)composition *cum his* of essence and *esse*, genuine reason of creaturalty,

¹ vllamasroig@yahoo.es – Ph.D. Professor at the Pontificia Universidad Antonianum, Murcia.

could save it. This study recovers some arguments of the debate, ending into a hybrid solution, required by the own onto-eidetic complexity of the created entity, which would associate the one of intrinsic attribution to the essence, nominal expression of the *ens*, according to a vertical path of graded participation in order of priority-posterity, with the one of proportionality, which would directly deal with the *esse*, value of the *ens* as participle. Thus the controversy proves some double Thomistic hermeneutics, the essentialist line of Suárez and his school, subscribed to the *quod est*, very much imbued with Scotistic tones, in contrast with the existentialist line of Cajetan and his excessively restrictive reading of the *esse* as a clear key of existence.

Keywords: Analogy, Essence, Being, Participation, Proportionality, Attribution

1. Analogías de atribución y proporcionalidad

La tipología ternaria de analogía establecida por Cayetano sobre el pasaje *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1 del Aquinate es notoria.

Analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, que se da «cuando una intención se refiere a muchos con orden de prioridad y posterioridad, y, sin embargo, no se encuentra más que en uno, como la intención de sanidad se refiere al animal, a la orina y a la dieta de diversa manera, con orden de prioridad y posterioridad, pero no según distinto ser, porque el ser de la sanidad no está más que en el animal», catalogada por el cardenal como analogía de atribución, una comunión nominal con divergencia de razones significantes relativas a un término basal («análogos por atribución son aquellos cuyo nombre es

común y la razón significada por ese nombre es la misma según un término y diversa según las relaciones a él»².

Analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem*, por unificación de analogados en una intención común que inscribe el ser de los mismos en modo diverso, «como todos los cuerpos se unifican en la corporeidad», a la que Cayetano designa como *analogia inaequalitatis (alienus ab analogia omnino sit)*³. La reducción de esta variante de analogía a univocidad contraería la división ternaria a una doble modalidad, la de atribución (intrínseca o extrínseca) y la de proporcionalidad (analogía *secundum intentionem et secundum esse* en el credo aquiniano, en la que los analogados no se unificarían en intención común ni en ser, pues «de tales analogados es necesario que la naturaleza común tenga algún ser en cada uno de los que se predica, pero diferente según una razón de mayor o menor perfección»), que el cardenal de Gaeta asume, en su propia inepción (no en legación metafórica), como *analogia entis*, según la cual la entidad se predicaría de sustancia y accidentes (concordancia nominal con proporcionalidad de razón significada: «los analogados por proporcionalidad son aquellos cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es la misma proporcionalmente»)⁴. Descartada la pura analogía de atribución extrínseca para el ente (ponderado el carácter mencionado para toda analogía de atribución), cabría sólo esa variedad de analogía, hibridada con la de proporcionalidad propia (analogía formal de proporcionalidad y material o virtual de atribución) que salvaría la signatura intrínseca de la *analogia entis*, explicando la atribución la gradual participación generalizada

² T. de Vio (Cardinalis Caietanus), *De nominum analogia*, apud Institutum Anglicum, Romae, 1934, c. 2, § 8.

³ T. de Vio, *De nominum analogia*, c. 1, § 3.

⁴ T. de Vio, *De nominum analogia*, c. 3, § 23.

en la entidad: de Dios, al que concierne la entidad esencial o intrínsecamente, a la criatura, a la que se la atribuye extrínseca o accidentalmente (la solución mixta⁵ aboga por una analogía nominal del *ens* de proporcionalidad propia combinada con la de atribución extrínseca de la entidad como participio: el acto de ser que cifra el *ens* participio conviene intrínsecamente a Dios y extrínsecamente a la criatura, si bien la esencia o sujeto existente significada por el ente como nombre se hallaría intrínsecamente en todo cuanto es, complementada la atribución con la analogía de proporcionalidad propia⁶).

La intraposición del *esse* (valor del *ens* como participio con referencia indirecta a la esencia) en la entidad creada vetaría la analogía de atribución extrínseca. Ni siquiera la composición *cum his* de naturaleza y *esse*, una composición *sensu lato* en la que uno de los constitutivos es extrínseco, de orden distinto al otro, con el que no podrá entonces componerse verdaderamente (la composición esencial – *sensu stricto* – en la que los dos constitutivos, del mismo orden, serían intrínsecos al compuesto o partes esenciales del mismo, tal es la hilemórfica, reseñada por Capreolo como composición *ex his*)⁷ sortea esa analogía, pues si bien el *esse* no pertenece esencialmente a la criatura y sí a

⁵ J. García López, *La analogía del ente*, «Convivium», 21 (1966), pp. 161-172.

⁶ J. García López, *La analogía del ente*, p. 161.

⁷ E. Forment, *Ser y persona*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1983, pp. 155-156: «Así, por ejemplo, dice [Capreolo], aludiendo a Santo Tomás: *Si enim aliquando dicat quod omne quod est in genere est compositum ex esse et quod est, talis compositio non est intelligenda sic quod illud quod dicitur tali modo compositum sit aliquid tertium resultans ex duobus, sed potius accipit compositum esse et aliquid aliud ita quod potius est compositum cum his quam ex his*. También aquí Capreolo distingue entre la composición *ex his*, que es aquella [...] en la que el compuesto es *aliquid tertium resultans ex duobus*, en la que de los dos componentes resulta algo tercero y, por ello, son intrínsecos a este algo o compuesto, y este último es del mismo orden que ellos; y entre la composición *cum his*, que es la que se da entre la esencia y el *esse*, de los cuales, por pertenecer a órdenes diferentes, no resulta algo tercero, no se constituye un verdadero compuesto, sino que resulta *ipsum esse et aliquid aliud*, y, por eso, uno de estos componentes no es intrínseco».

Dios, reporta en su donación externa una alícuota de necesidad a lo actual (en la pseudo-composición *cum his*, la existencia no añadiría a la esencia determinación alguna en la línea formal de la definición, únicamente actualiza el contenido de aquélla, sea simple o complejo de materia y forma, no resultando así una *res tertia ex duobus* del mismo orden que los componentes esenciales, un *compositum ex his* como el finito sensible. La existencia actúa una esencia completa, es su acto sustancial *simpliciter* propio, *ultimus actus* que trasciende la coordinación predicamental saldando *ipsum esse et aliquid aliud*). La atribución extrínseca detrae la perfección análoga a los analogados secundarios, residiendo sólo en ellos algo que con esa forma se relaciona, de ahí su invalidez para el ente. Tampoco la analogía de proporcionalidad metafórica es pertinente. En el orden de la entidad real queda desestimada la metáfora para extractar a los inferiores.

La noción tomasiana de *actus essendi* concita no pocas desviaciones exegéticas de la letra del Aquinate. La fórmula capreolista de composición *cum – his* es sólo una de ellas, pretendidamente fiel a la idea del *esse rei* cual *aliud ab eius essentia* (la concepción del *esse substantiae* como *actus essentiae*, no *pars essentiae*, la fomenta)⁸, no obstante la proscripción de intelección como *aliquid superadditum ad modum accidentis sed quasi constituitur per principia essentiae* (*In IV Metaph.*, II).

Cayetano acoge sediciosamente al *esse* como aquello por lo que la cosa es o existe *formaliter in rerum natura*⁹, creyendo ofrecer

⁸ Cf. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 3. La noción puede precisarse en otros pasajes: *De spiritualibus creaturis*, a. 1, co.; *De substantiis separatis*, 8.

⁹ T. de Vio, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, Taurini: ex Officina Libraria Marietti, Romae, 1934, p. 139: «In homine enim est considerare materiam in qua recipitur eius forma, et formam ipsam, quae est illius materiae actus, et essentiam humanam, quae nec est materia nec forma, et esse actualis existentiae, quo homo formaliter existit in rerum natura: unde fit, ut in istis substantiis duae compositiones pertinentes ad genus substantiae reperiantur.

una apta lectura del filosofema aquiniano *actus essendi* a la luz de la composición real *ex potentia et actu* en lo creado de *quidditas* y *esse actualis existentiae* o al hilo de su dilucidación *sicut ex duabus rebus distinctis realiter*¹⁰, cuando, en verdad, está suplantando categorialmente el *esse* por la sustancia (siendo el *esse* la *ultima actualitas rei*, y por ser lo último en generación lo primero en intención -arguye el cardenal-, el *esse* se adscribirá al género de la sustancia como *principio formal último* de ésta, puesto que algo pertenece a ese género en cuanto capaz de ser sustancial¹¹... *Esse* como *principium formale ultimum* y contracción del *ipsum esse substantiae* a la sustancia, en vez de, en ortodoxa salmodia tomista, pensar el *esse* habido como el acto que haría de la sustancia un ente, distorsión que confunde el *actus essendi* extrínseco de todo *habens esse* (acto en el orden transcendental de filiación del acto y la potencia, acto creatural – el ser sería *actus simpliciter essentiae* según el valor transcendental del acto como *esse* que consolida la pseudo-composición *cum – his* de principios actual y potencial) con la *forma simpliciter* (acto en el orden predicamental de alineación, acto sustancial –la forma sería *actus simpliciter materiae* en el sentido categorial del acto que afianza la composición acto – potencial *ex – his*-. Si la *forma substantialis* es *forma essendi*, lo es porque embosca un *esse formalis*, un ser propio de forma, sea *intrinsicum*, no *respectus ad extrinsecum* – averroísmo –,

Quarum prima est ex materia et forma; secunda est ex essentia et existentia, quae vocatur compositio ex esse et essentia».

¹⁰ T. de Vio, *Commentaria...*, p. 143: «Quoad secundum, opinio S. Thomas ab eo posita in II contra Gentiles, cap. LII, est quod in omni creatura quidditas et eius esse actualis existentiae distinguuntur realiter'. *Ibidem*, p. 161: 'S. Thomas autem [...] positus opinatur intelligitias et quamlibet creaturam esse compositas ex actu et potentia, sicut ex duabus distinctis realiter, esse scilicet et essentia».

¹¹ T. de Vio, *Commentaria...*, p. 159: «cum esse sit ultima actualitas rei et ultimum in generatione sit primum in intentione, esse erit in genere substantiae ut principium formale ultimum ipsius substantiae; per hoc enim res reponitur in genere substantiae, quia est capax esse substantialis, et enim differentiae in omnibus generibus [...] sumuntur ab ordine ad ipsum esse».

sea vestigial – ratitudinal, relativo *ad causam extrinsecam* en su dimensión ejemplar – esencialismo –, o bien porque sea ella la que canaliza el *actus essendi* en tanto que acto de la materia o como *principium informandi simpliciter*, una causa intrínseca a la esencia, no exterior a ella como donante de existencia).

Más aún, la adulterada versión cayetanista del *actus essendi* trenza generación (*esse substantialis*) y creación (*esse primum-actus essendi*) por aplicar al *terminus creationis* una prioridad temporal competente al *terminus generationis* (ser sustancial) – la sustancialidad no es condición transcendental y se dirime en el plano esencial; la creaturalidad sí lo es, y el *actus existendi* promociona el sujeto sustancial (forma o materia y forma compendiados en una esencia de rango sustancial) al orden existencial, si es *actus ultimus* lo es por no admitir acto ulterior y ser *actualitas omnium actuum*¹². La forma como acto (visado

¹² Gilson se hace eco del descarrío cayetanista de la recta noción aquiniana de *actus essendi*: «el *ipsum esse* de la sustancia no es reductible a la sustancia, éste es el acto que hace de la sustancia un ente. Como todo *habens esse*, la sustancia es el receptor de esto que hace de ella un ente», É. Gilson, *Cajetán et l'humanisme théologique*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 22/30, Vrin, Paris, 1955, p. 119.

Domingo Báñez ya había reparado en la insistencia de Cayetano en identificar el *esse* con la *ultima actualitas rei*, declarando su insatisfacción al respecto: «Et idcirco non placet mihi explicatio Caietani ubi supra, videlicet, quod propterea dicatur existentia ultima actualitas rei quia est ultimum in generatione. Certe hic modus loquendi quod ipsum esse sit ultima actualitas rei, raro invenitur apud Divum Thomas. Invenit in quaestione unies *De anima*, art. 6, ad 2m, ubi inquit, quod ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus. In quo loco, si sequentia legeris, intelliges quomodo ipsum esse sit actus ultimus, nimirum supremus excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit», D. Báñez, *Scholastica comentaria in Primam Partem Summae Theologicae D. Thomae Aquinatis*, t. 1, ad. 1, 3, 4, Edición de Luis Urbano, Biblioteca de tomistas españoles, Madrid-Valencia, 1934, p. 145. La crítica de Báñez es certera, latente en ella la idea tomasiana de *esse* como *actualitas omnium actuum* y *perfectio omnium perfectionum* (un pasaje significativo de Aquino, en el que se esboza esa condición *extra essentiam* o de extrañeza a la esencia del *esse* que pudiera avalar la tesis de la composición *cum – his*, así como la adición del *esse* en función *determinans*, no formal sino actual, sobre la potencia - esencia: «Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur

categorial del acto) expende la sustancialidad (si el *esse formae* es *simpliciter*; la accidentalidad, si fuera *esse secundum quid* o *formalis esse inharentiae*), el *esse formalis substantiae*, término de generación (éste es el ser formal que se comunica a la materia). El ser como acto (transcendental) dispensa la existencia. En un contexto tomista, se diría que el *esse essentiae*, de índole, a su vez, sustancial o accidental, pues se trata del ser categorizable (o es la esencia lo categoremático), lo capitaliza la forma, dado que la materia no posee ser alguno aparte de aquélla (no es una realidad informe, término efectivo de creación, como procede en el dogma franciscano, pese a la indigencia ontológica que denuncian su avidez de forma y la *potentia contradictionis*), aun cuando la esencia coligue ambos principios en interposición *ex-his*. El *esse* no es un ser categorial, no es sustancial o accidental, sino que trasciende el marco predicamental, transponiendo la esencia (sustancial o accidental) al plano existencial.

Santiago Ramírez cuestiona la estricta correspondencia de la terna tomasiana y la división cayetanista¹³, consintiendo únicamente en solapar la analogía *secundum esse tantum et non*

determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil est extraneum nisi non potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam», *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). Báñez no atisba en el *esse* el ser real que sobreviene al término de la generación, «el *actus ultimus* en el sentido de la actualidad obtenida finalmente por el sujeto en su devenir, sino, más bien, su *actus primus*, aquel sin el cual el sujeto del devenir no sería el mismo ser y sin el cual ni siquiera habría devenir. García Cuadrado en su estudio sobre Báñez (*La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 65-66), ejemplifica la crítica del dominico español alegando que el acto de ser de Santo Tomás no es el que hace que el embrión llegue a término de su evolución biológica, sino que es el acto que hace que el mismo embrión exista. Por tanto, cuando el Angélico sostiene que el *esse* es el acto primero y último, no se refiere a que sea último en el tiempo, sino que es último porque es acto supremo, allende el cual no existe otro», C. P. Muñoz, *Dificultades en torno a la interpretación cayetaniana del ens: esse essentiae y esse actualis existentiae*, «Thémata. Revista de Filosofía», 49 (2014), pp. 235-254.

¹³ S. M. Ramírez, *En torno a un famoso texto de S. Tomás sobre la analogía, «Sapientia. Revista Tomista de Filosofía»*, 8 (1953, 29), pp. 166-192.

secundum intentionem a la analogía de desigualdad, colegidas las variantes según nuda intención o según ser e intención como modalidades heterogéneas de analogía *ab uno vel ad unum* o de atribución, que se desdoblaría, entonces, en una «analogía de atribución por denominación extrínseca» (*secundum intentionem tantum et non secundum esse*) y una «analogía de atribución por participación intrínseca y formal de la forma análoga del primer analogante en todos y cada uno de los analogados secundarios» (*secundum intentionem et secundum esse*), con una clase residual de analogía, la de proporcionalidad, *duorum ad duo vel plurium ad plura*, en las subdivisiones propia o metafórica, que siempre será *secundum intentionem et secundum esse*, aunque el modo canónico de analogizar por proporcionalidad sea esencialmente distinto del de atribución intrínseca, pues éste licitaría un curso analógico vertical, ascendente o descendente (*ad unum vel ab uno*), en tanto la analogía *duorum ad duo vel plurium ad plura* instaura un flujo horizontal que arrastraría a la noción de ente en su predicación de sustancia y accidente o de Dios y la criatura, aunque «en gran número de casos, una misma realidad sea susceptible de ambos modos»¹⁴.

2. Controversia suarista en la *analogía entis*

Para Suárez y los suaristas, la *analogía entis* sería de atribución intrínseca, depuesta la de proporcionalidad por entrañar siempre cierta carga metafórica que la exilia del predio metafísico. La analogía de proporcionalidad propia es improcedente entre la criatura y Dios, aclara el granadino, ya que ni el mismo ser

¹⁴ S. M. Ramírez, *En torno a un famoso texto de S. Tomás...*, p. 191.

creatural ni la atribución nominal del *ens* a la criatura se acodan en una razón de proporción a Dios:

La criatura es ente en absoluto por razón de su ser sin que intervenga la consideración de tal proporcionalidad, puesto que, debido a él, existe fuera de la nada y posee algo de actualidad; el nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada [...]. Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora o impropiedad [...]; en cambio, en esa analogía del ser no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es ser verdadera, propia y absolutamente; por consiguiente, no se trata de un caso de analogía de proporcionalidad sola o unida con la analogía de atribución¹⁵.

Aun cuando se diera cierta proporción de relaciones (Dios se compara con su ser y la criatura se compara con el suyo), ésta no basta para la analogía de proporcionalidad, ya que podría escrutarse entre realidades unívocas o rigurosamente semejantes (la sola proporción es insuficiente para fundamentar una analogía, por indiferente a ésta tanto como a la univocidad). La relación aritmética de multiplicidad repite cuantía entre parejas de números (duplicidad, triplicidad...) o la relación del ser racional a su sensibilidad es replicada por el irracional, sin que tales proporciones (de cuatro a dos y de ocho a cuatro, del hombre y el caballo a sus respectivos sensorios o potencias sensitivas)

¹⁵ DM, XXVIII, s. 3, § 10-16. Cf. J. Roig Gironella, *La analogía del ser en Suárez*, «Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana», 36 (1987), pp. 5-48.

constituyan una analogía *ni otro género alguno de nombre común*, al no tomarse los términos unívocos ‘animal’ o ‘múltiplo’ (doble, triple, ...) de tal comparación.

Suárez admite dos fórmulas de denominación de una cosa por atribución a otra:

una es cuando la forma denominante está intrínsecamente en uno solo de los extremos, mientras que en los otros está sólo por relación extrínseca [...]. La otra, cuando la forma denominante está intrínsecamente en ambos miembros, por más que en uno esté de modo absoluto y en el otro por relación a aquél¹⁶

Pues bien, la atribución que se descubre entre Dios y la criatura no puede ser del primer género. La forma virial a que se hace la atribución no sólo se reconoce intrínsecamente en uno de los analogados y extrínsecamente, por traslación, en los otros (es evidente que a la criatura no se la denomina ente extrínsecamente por la entidad o el ser que haya en Dios, sino por su ser intrínseco, llamándosele en consecuencia ente no por metáfora, sino verdadera y propiamente). Resta la analogía de atribución, fundada en el ser propio e intrínseco que acredita respecto a Dios una dependencia esencial¹⁷. Desdeñada la endeble razón aducida contra la analogía de proporcionalidad basada en la exigencia de ser propio y absoluto en uno de los extremos y no absoluto y supeditado a la aplicación de la proporción o comparación en el otro (el orden de prioridad – posterioridad ontológica o el de propiedad e impropiedad nominal de las partes no es requisito

¹⁶ DM, XXVIII, s. 3, § 14. Cf. J. García López, *La analogía del ente*, en *Metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 75-78.

¹⁷ DM, XXVIII, s. 3, § 15. Cf. E. Forment, *Lecciones de Metafísica*, Ediciones Rialp, Madrid, 1992, p. 278.

imprescindible en la analogía de proporcionalidad propia, en antítesis a la de atribución o a la de proporcionalidad metafórica), el segundo argumento podría atajarse, apunta García López, con un esolio de Juan de Santo Tomás (*Cursus Philosophicus, Logica*, II, q. 13, a. 4)¹⁸, quien detrae a la proporcionalidad la razón original de univocidad (caso de la proporcionalidad de ese signo), derivándola de un concepto absoluto unívoco que sustentaría la igualdad de proporciones, en tanto la analogía provendría de la misma semejanza de proporciones en la proporcionalidad análoga (la analogía de proporcionalidad propia no es una simple proporcionalidad, que podría ser unívoca como la matemática o metafórica, sino una analogía propia, horizontal, en la que el ente no es simplemente análogo por proporción sino propiamente análogo).

Si el gaetano restringe en exceso «el ámbito y la virtualidad» de la analogía de atribución – señala Ramírez¹⁹ –, decantándose por la de proporcionalidad propia, Suárez habría sacrificado la analogía de proporcionalidad, favoreciendo a la de atribución por participación intrínseca y formal. El precario equilibrio de Aquino se ha roto. A la asunción íntegra de la doctrina tomista por Cayetano, no obstante la interpretación desviada de la tesis del Aquinate, se opondría la «obstinada negación» suarista de la analogía de proporcionalidad propia que vendría a «seccionar de su tronco la mayor y mejor parte de la analogía tomista», con gran perjuicio a la filosofía.

La solución analogista mixta (atribución intrínseca y proporcionalidad propia) que defiende García López responde a la doble consideración del ente, como nombre o como participio. La analogía de atribución intrínseca se cimenta en un gradiente

¹⁸ J. García López, *La analogía del ente*, p. 166.

¹⁹ S. M. Ramírez, *En torno a un texto de S. Tomás*, p. 192.

de participación en la entidad (*gradus recedendi a entitate*), incoando un régimen vertical de perfección por diversificación esencial del *esse* que entra en conjunción real con aquel principio multiplicador, dada la directa apelación del *ens* nominativo a la esencia. La analogía de proporcionalidad propia no implica gradación, excluyente del orden de antero-posterioridad asociado a la de atribución intrínseca, e instruye un régimen horizontal de composición según la dinámica acto-potencial, devengado por la directa comisión existencial del *ens* como participio²⁰.

La fórmula dual de *analogia entis* que permite conciliar a Dios con la criatura obedece a la complejidad entitativa de ésta (compuesto de esencia y *esse*), ligada cada variante analógica

²⁰ J. García López, *La analogía del ente*, p. 167: «En efecto, la analogía de atribución intrínseca entraña necesariamente una gradación en la realización de la forma análoga y tiene, por ello, una dirección vertical, ascendente o descendente. Con arreglo a ella el ente es más o menos ente, desde el ente supremo, Dios, que lo es en grado máximo, hasta el accidente, que lo es en grado mínimo. Ahora bien, esta gradación conviene esencialmente a las naturalezas o esencias, que son en sí mismas más o menos perfectas, según que imiten mejor o peor a la esencia divina, y que son la causa de la participación graduada de la misma existencia: el existir sólo se diversifica por la esencia en la que es recibido. Por eso, y dado que el ente como nombre expresa directamente a la esencia, y sólo indirectamente a la existencia, la analogía de atribución conviene más propiamente al ente como nombre. En cambio, la analogía de proporcionalidad propia no entraña necesariamente esa gradación, ese orden de prioridad y posterioridad, y tiene una dirección horizontal. En ella son necesarios, al menos, cuatro términos, por lo que los conceptos que realizan esa analogía deben tener una cierta composición, casi siempre al modo de potencia y acto. Pero todo esto se encuentra perfectamente en el ente tomado como participio, que designa directamente la existencia y sólo indirectamente la esencia. La existencia es, de suyo, indivisible e ingraduable: o se existe o no se existe, no hay término medio; y por eso, atendiendo exclusivamente a ella, no aparece el orden de prioridad y posterioridad en la perfección. Además, el ente como participio, igual que el ente como nombre y aun más que éste, es un concepto complejo o compuesto de un elemento potencial, la esencia, y otro actual, la existencia; por lo cual se presta perfectamente a ser analogizado con la analogía de proporcionalidad. Digo que en el ente como participio resalta más la complejidad o composición que en el ente como nombre porque la existencia sola no presta nunca a nuestra inteligencia un apoyo absoluto en el que pueda descansar, y así se siente más la necesidad de referirla a la esencia que hace siempre, para nosotros, de sujeto receptor. En cambio, aunque el ente como nombre incluye también la existencia, la esencia sola puede dar pábulo y ofrecer reposo a nuestra razón, al menos dentro de la primera operación de la mente».

a uno de los principios concurrentes en la *unitas entis*: la de atribución intrínseca al componente eidético, la esencia del ente creado, y la de proporcionalidad propia al componente óntico, tal como todo ente finito actual descarga una doble razón de necesidad en la línea de cada constituyente (es lo que es, y no otra cosa / necesariamente es, cuando es). Es la vigencia de una distinción real de esencia y ser interna a la entidad creatural la que demanda el concierto de analogías, transluciendo la disensión de Suárez y Cayetano una doble hermenéutica tomista, el meridiano esencialista suareciano que, en su metafísica del *quod est*, saturada de tonalidades escotistas, abraza la analogía de atribución filial a este principio integral del ente finito, contra la directriz/ existencialista de Cayetano que, en su reductiva visual del *esse* como existencia, un extravío de la alquimia aquiniana, apuesta por el módulo de analogía que atiende directamente a aquella, ingraduable²¹.

La articulación de analogías sobre la íntima flexión de principios constitutivos en el ente creado suscita la censura de la escuela suarista a la extensión del recurso al término excelso (Dios) por identidad en él de esencia y ser: la semejanza de dos *habitudes* que importa la proporcionalidad involucraría a cuatro términos – explica José Hellín²². La proporción de tres términos pasa por un medio repetido ($3/9 :: 9/27$), pero no cabe una perfección medial igual en la criatura y en Dios que pignore esa razón de proporcionalidad, de suerte que la única proporción

²¹ Si para Cayetano, «el nombre análogo por atribución en cuanto tal o en cuanto realiza esta analogía es común a los analogados de tal modo que al primero conviene formalmente, pero a los restantes por denominación extrínseca» (T. de Vio, *De nominum analogía*, c. 2, 11), la de proporcionalidad se arrostra «según la causalidad formal inherente» (c. 3, 27). La vindicación de esta clase de analogía desde la esencia es nítida.

²² J. Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Editora Nacional, Madrid, 1947, pp. 173-174.

conjeturable sería la de cuatro términos, inviable cuando se trata de proporcionalidad en el ser de extremos divino y creado (la esencia divina es a su *esse* lo que la creada es al suyo, proporción que únicamente censa tres términos por identidad de *essentia* y *esse* en Dios, a diferencia de lo que ocurre en el otro miembro, para el que vige «distinción de razón fundada en la realidad» entre dichos principios). Las razones Dios/*ens* y criatura/*ens* no definen una proporción de tres términos precisamente porque el *ens* no es unívoco. El *ens* que comparece en ellas no podría funcionar como medio aliterado por saldar puro ser en el caso divino y compuesto de esencia y ser en el creatural (en clave agnada: las razones Dios/*esse* y criatura/*esse* no incluyen un elemento común que amortice proporción a tres por la genética diferencia del *esse subsistens* y el *actus essendi*, mero acto asimilativo. El *esse commune* creatural es insubsistente, sólo es real bajo constricción esencial por su congénica composibilidad frente a la imparticipabilidad o repugnancia a la composición real de la *perfectio separata*).

La abstención de analogía de proporción es consecuente²³, por loable que pueda ser el esfuerzo de restauración del neotomismo en su alegato de distinción de razón («virtual menor») de esencia y existencia en Dios que legitimase dos términos en él sobre los que asentar la proporcionalidad de cuatro. La heterodoxa invocación de una «misión actualizadora» para el *esse divinum* en relación a la *essentia Dei* («caso especial» de lo que acaece en

²³ J. Hellín, *La analogía del ser...*, p. 174: «Lo único que con verdad se podría y debería enunciar es la absoluta falta de proporcionalidad, y diríamos con suma verdad: así como hay alguna proporción por lo menos de razón entre la esencia creada y su existencia, así entre la esencia divina y su existencia *no puede haber ninguna proporción*; o también: la esencia divina *de ninguna manera es a su existencia* como la esencia creada es a su existencia, porque en ésta hay alguna distinción, por lo menos de razón, y en Dios no hay ninguna distinción, ni siquiera de razón, entre su esencia y su existencia».

general con todos los atributos divinos)²⁴, equiparable a la del *actus essendi* respecto a la esencia de la que se distingue en el seno de la entidad creatural, no deja de ser un débil subterfugio.

La crítica sumaria a la admonición cayetanista de la analogía de atribución intrínseca entre Dios y la criatura en relación con la entidad rezuma acrimonia. La unidad *secundum quid* con distinción *simpliciter* de términos enlazados es pertinente en las analogías de proporcionalidad y atribución extrínseca (en uno u otro caso, la esencial diversidad se mantiene según una *ratione* análoga, una *numero*, de tal manera que en los analogados secundarios carece de consistencia ontológica la forma análoga, no se encuentra verdaderamente en ellos, de ahí el cliché de analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse*). La unidad en la de atribución intrínseca es formal, no proporcional, y no numérica sino lógica, lo que plantearía un interrogante crucial respecto a la multiplicidad *simpliciter* de analogados sin defecto de unidad formal en esa variedad de analogía. García López dirige la atención sobre la dispar genética de las formas unívoca y análoga: la primera, genérica o específica, no puede diversificarse en grados de realización (no se es más o menos 'hombre'), mientras que la segunda es susceptible de actualización graduada (se puede ser más o menos libre, bueno o sabio). La pluralidad de modos de realización estaría «actualmente contenida en el concepto de dicha forma, la unidad de ese concepto no puede ser perfecta, sino imperfecta y confusa»²⁵, sin hipotecar así la diversidad

²⁴ J. García López, *La analogía del ente*, pp. 168-169. La identidad real de sabiduría y querer divinos no obsta cierta distinción extrapolable a la relación del conocimiento y la volición, *a simili*, apunta este tomista recalitrante, a la relación del conocer y el querer creaturales. Pese a la abismal diferencia entre la criatura y Dios, la analogía haría reparar en las semejanzas formales de proporción.

²⁵ J. García López, *La analogía del ente*, p. 169.

esencial o *simpliciter* y la unidad relativa o *secundum quid* exigidas por la analogía.

Tal sucede con el *ens* en el valor nominal vinculado a la esencia que justificaría la analogía de atribución intrínseca. <Ens> es cierta forma análoga consumada en diatonía en la teosfera y en el proscenio creatural, en la sustancia o en las naturalezas inherentes en ella, según orden de prioridad – posterioridad. La unidad *secundum quid*, compatible con la mutiplicidad *simpliciter*, debe preservarse en los dominios real y racional. En el orden lógico, la diversidad se asperja en modos esencialmente distintos de eclosión de una forma análoga, inscritos en el campo de significación de la misma, cuyo concepto, imperfectamente uno por omisión o no expresa tasación de las facciones de despliegue actual, certifica una relativa unidad. En el dominio real, la diversidad se escorza en grados plurales de extrusión de la forma análoga que atesoran asimismo una *unitas ordinis* (he aquí el sentido de la comunidad *secundum quid* de analogados en los que se hallará ontológicamente la forma análoga, por tratarse ahora de una similitud *secundum intentionem et secundum esse*), justo la que provee el orden de prioridad – posterioridad en los grados de concreción, una unidad de potencia cohesiva superior a la laxa *unitas aggregationis*, puramente acumulativa²⁶.

²⁶ J. García López, *La analogía del ente*, pp. 169-170: «La esencia (ya se tome como sujeto de existir, o como foco de inteligibilidad, o como fuente de operaciones) es una cierta forma análoga que se realiza según modos esencialmente diversos en Dios y en las criaturas (...). Como estos modos también son esencia, están actualmente contenidos en el concepto de ella, y así la unidad de ese concepto es precaria y deficientísima, es una unidad *secundum quid*, perfectamente armonizable con la diversidad *simpliciter* de aquellos modos. Y no se diga que entonces no habrá unidad alguna en ese concepto, ni siquiera *secundum quid*. Hay, en primer lugar, unidad lógica confusiva, pues no se consideran explícitamente esos modos diversos, sino que se confunden o amalgaman; y hay, en segundo lugar, unidad real de orden. Recuérdese que se trata aquí de una analogía *secundum intentionem et secundum esse*. Por eso, tanto en el orden racional como en el orden real han de darse diversidad *simpliciter* y unidad *secundum quid*. En el orden racional, la diversidad absoluta viene dada por los modos esencialmente diversos que presenta

Frontal a la *analogia entis* en la variante de atribución intrínseca, la *univocatio entis*, en primicia escotista, opta precisamente por una continencia virtual en la esencia de sus modos intrínsecos de dehiscencia ontológica, de proyección real-*simpliciter* o existencial, que funcionarían respecto a esa esencia comunísima (*ens*) como la *haecceitas* sobre una esencia específica (*natura communis*). Internas afecciones virtuales de la entidad unívoca que la polarizan *simpliciter*, su declinación bajo el signo actual de la finitud o la infinitud, la contingencia o la necesidad. La solución cruzada es afín a ese edicto, sólo que en engranaje *sutil* ente es una forma unívoca, no oblicua ni análoga, heteropolar. Por otra parte, la propuesta del profesor García López juega, en quiasmo, con la conjunción matizada de identidad y diferencia en la continencia unitiva por el *ens* de las *passiones convertibiles simplices* (en su estatuto unívoco, *ens* sería real-*simpliciter* convertible con las pasiones, pero real-*secundum quid* discernible de ellas, tal como éstas lo serían entre sí: fraccionamiento o cracking real-*secundum quid* – formal *ex natura rei* – de transcendentales en la unidad real-*simpliciter* de la crasa entidad).

Frente a la concepción analogista que compulsa la entidad en su plena propiedad ontológica y existencial (identidad de

la forma análoga y que se hallan actualmente contenidos en el concepto de la misma; en cambio, la unidad relativa viene proporcionada por la no explícita consideración de esos modos diversos, por la confusión o acumulación de ellos en un solo concepto imperfectamente abstracto e imperfectamente uno. Y en el *orden real*, del mismo modo, la diversidad absoluta se salva en los grados esencialmente diferentes de realización de la forma análoga y en la exigencia de prioridad y posterioridad de los mismos; en cambio, la unidad relativa se encuentra realizada en el orden que vincula a esos modos graduados de la forma análoga. Este orden puede ser de varias clases. El orden en general entraña siempre la referencia a un principio, mas como la razón de principio se encuentra fundamentalmente en la causa; de ahí que el orden se halle principalmente vinculado a la causa, y que las distintas clases de orden dependan de las distintas causas. *De cualquier causa* – escribe Santo Tomas – *se deriva algún orden en sus efectos, pues toda causa tiene razón de principio; y por eso, según se multipliquen las causas, así se multiplicarán los órdenes* (I, q. 105, a. 6)».

esencia y *esse*, perfección entelejética, ...) o en una gradación ontológica por analogía de atribución (valor sustantivo del *ens* entroncado con la esencia) y proporcionalidad propia que presume la compleja textura de la razón de creaturalidad como plexo de *actus assimilandi* (*esse*) y *gradus* o modo de asimilación (*essentia*), modelo en el que el carácter intrínseco de la analogía de atribución subroga la inmanencia en la entidad creada de la semejanza al *esse purus* transcendente graduada por la esencia (se es *essentialiter* más o menos ente, es decir, <ente> según una analogía de atribución intrínsecamente asociada a la esencia que resuelve por gradación la entidad en acta nominal, aunque el *esse* que renta la entidad en expediente participial demande un canon analógico distinto, pues por él la criatura se asimila proporcionalmente al ser subsistente), un paradigma de <ente> como *formalitas* unívoca virtualmente escindida por modos disyuntivos intrínsecos, una forma en expresión *simpliciter* disociada. No hay gradación sino disyunción entitativa: se es unívocamente ente bajo polarización finita o infinita, de suerte que al abandonar un perfil modal se incurre inmediatamente en el otro (finitud o infinitud son diferencias últimas de la entidad). Lo existente es finita o infinitamente ente, pero tales semblanzas son internas modulaciones entitativas, la entidad está unívocamente *in quid* comprometida en toda realidad.

Si la analogía sufraga un patrón *secundum assimilationem* con esencial entificación graduada del ser, el fuero unívoco del ente aboca a una elucidación *secundum disiunctionem*. El giro hacia una auténtica ontología, que ya no pivota sobre la entidad, por su valor unívoco, sino sobre la finitud o la infinitud que la escoran, se ha consumado, y en él despunta una novedosa lógica modal de contingencias, ya no la lógica casuística que rastrea bandas de frecuencia en el estrato onto-eidético (conspicuas en la hilosfera) con incisiva discriminación de posibilidades

simplex y *ex suppositione (temporalis)*, sino una lógica multiversal que baraja a *simultaneo* posibilidades opuestas (<A y no A> no enuncia contradicción real, concordia de predicados mutuamente excluyentes en el plano quiditativo, real-metafísico, sin restricción de compatibilidad *in sensu diviso* que anule la alternativa en los sucesivos segmentos temporales imperando la necesidad en el espacio creatural)²⁷ y, rozando la paradoja cuántica y la difusa objetividad que la nutre, anuncia una nueva era, la de las *verdades de hecho*, referidas a existencias, no analíticas, fundadas en el principio de razón suficiente, sólo parcialmente en el de contradicción; la era, también, de verdades relativas a esencias, amparadas en el entendimiento divino, época de mónadas inextensas, internamente activas pero no interactuantes (abrogación de la intercausalidad sustancial, *momentum* constante), que repelen el mecanicismo en una armonía prefigurada.

La conexión entre el espectro esencial de modos de articulación *simpliciter* de la entidad y la unidad real que les procura el orden vinculante traduce la relativa comunidad ordinal con diversidad esencial que implementa la analogía. Remanente la unidad lógica confusa en la imperfecta abstracción del concepto de ente, la analogía de atribución intrínseca queda afinada. La remisión del orden real sobre el que descansa tal analogía a un principio de rol causal fundamenta la división de la misma en la cadencia de la propia diversificación causal. Los cuatro géneros de orden que

²⁷ S. Knuuttila, *Time and Modality in Scholasticism*, en S. Knuuttila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Reidel, Dordrecht-Boston, 1981, p. 168: «En Escoto <-p y Mp> no es una contradicción real. En su opinión, esta conjunción es consistente porque, para que p sea posible no se precisa que p sea algunas veces verdadera en el mundo actual. Es suficiente que pudiera ser verdadera si alguna alternativa al mundo actual fuera actual. La nueva idea de la teoría modal de Escoto es considerar varios estados de hechos alternativos al mismo tiempo y respecto al mismo momento del tiempo». La semántica leibniziana de los mundos posibles tiene un claro precedente, con influjo decisivo en las teologías existenciales y en el diseño de las vías de acceso a la divinidad.

Ramírez establece, «subdivididos según sus modos propios, con prioridad y posterioridad o con gradación en más y menos»²⁸, en sincretismo con la tétrada causal clásica, habilitarían las variantes de analogía de atribución intrínseca.

En el orden de la causalidad final, donde el principio es el fin último (objetivo o subjetivo) al que remontan o del que dependen los fines que eslabonan la cadena teleológica intermedia (remotos o próximos), el ente se dirá en primera instancia de Dios, fin supremo del *reditus* creatural, y después, de cuantas cosas se ordenen a él, privilegiadas las sustancias espirituales y las personas que constituyan las almas racionales bajo hábito corpóreo, fines en sí mismas, en tanto las sustancias hilemórficas de naturaleza no racional figurarían en el escenario como medios, hallando fin la hueste de accidentes en su inherencia actual sobre las sustancias que informan *secundum quid*. El orden subtendido por la causalidad final apuntalaría la analogía de *varios tendentes a uno (plura in unum)*.

La sagital de causalidad eficiente, principiada en un efector primero al que sigue el aparato de agentes subordinados que configuran el cono cósmico, según la jerarquía que dictan las eficiencias *per se* (principal o instrumental, próxima o remota la primera, perfectiva o dispositiva la segunda) y *per accidens*, denota progradación en la analogía de atribución intrínseca de la entidad. Sobre esta causalidad se sostendría la variedad analógica de atribución *plura ab uno* (pluralidad de procedencia unificada).

La analogía *plura ad unum vel ex uno*, la imitación de uno por una multitud, se abonaría a la causalidad formal extrínseca (sintonizando además, en cierta medida, con la intrínseca), línea causal en la que la esencia superior es la difusiva forma divina

²⁸ S. M. Ramírez, *De ordine placita quaedam Thomistica*, Biblioteca de Teólogos Españoles, v. 21, c. 4, Editorial San Esteban, Salamanca, 1963, p. 19.

en su irradiación de semejanza (garante del *esse*), seguida de las formas puras subsistentes y aun de las materiales en grado secuenciado de perfección por mayor o menor similitud con la suprema (primeras, en el orbe creado, las formas intrínsecas – dentro de ellas, las sustanciales, con preeminencia de la espiritual sobre la hilética –, y posteriores las extrínsecas o ejemplares).

Únicamente en el horizonte de la causalidad material la analogía de atribución es inaplicable como patrón de *analogia entis* en completa amplitud por faltar en el ente primero el principio material en cualquiera de sus acepciones (materia *ex qua*, a la que más plenamente se acomoda el concepto de materia como potencia pasiva e indeterminada; materia *in qua* o sujeto receptivo, y materia *circa quam* u «objeto terminativo»). Persiste, no obstante, la posibilidad de operar en esa vertiente causal con la analogía de atribución «si no rebasa el ámbito del ente común a los diez predicamentos», esto es, la analogía de una multiplicidad de subsistentes en uno (*plura in uno*), válida entre sustancia y accidentes²⁹.

Bibliografía

- Forment, E., *Ser y persona*, PPU, Barcelona, 1983.
- Id., *Lecciones de Metafísica*, Ediciones Rialp, Madrid, 1992.
- García Cuadrado, J. A., *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- García López, J., *La analogía del ente*, «Convivium», 21 (1966), pp. 161-172.
- Id., *La analogía del ente*, en *Estudios de Metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976.
- Gilson, É. *Cajetán et l'humanisme théologique*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 22/30, Vrin, Paris, 1955.
- Hellín, J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Editora Nacional, Madrid, 1947.

²⁹ J. García López, *La analogía del ente*, p. 172.

- Knuuttila, S., *Time and Modality in Scholasticism*, en S. Knuuttila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Reidel, Dordrecht-Boston, 1981, pp. 163-257.
- Muñoz, C. P., *Dificultades en torno a la interpretación cayetaniana del ens: esse essentiae y esse actualis existentiae*, «Thémata. Revista de Filosofía», 49 (2014), pp. 235-254.
- Ramírez, S. M., *En torno a un famoso texto de S. Tomás sobre la analogía*, «Sapientia. Revista Tomista de Filosofía», 8 (1953, 29), pp. 166-192.
- Id., *De ordine placita quaedam Thomistica*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1963.
- Roig Gironella, J., *La analogía del ser en Suárez*, «Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana», 36 (1987), pp. 5-48.
- Suárez, F., *Disputationes Metaphysicae*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 25-26 (1866), ed. y trad. Gredos, Madrid, 1963.
- Thomas de Vio, Cardinalis Caietanus Scripta Philosophica. *De nominum analogia*, c. II, n. 8, Apud Institutum Angelicum, Romae, 1934.
- Id., *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, Taurini: ex Officina Libraria Marietti, Romae, 1934.

(Página deixada propositadamente em branco)

**HACIA UNA ONTOLOGÍA TRINITARIA: NOTAS SOBRE EL
DE DEO DE FRANCISCO SUÁREZ**
TOWARDS A TRINITARIAN ONTOLOGY: REMARKS ON
FRANCISCO SUÁREZ'S DE DEO

Giancarlo Colacicco¹

ORCID: 0000-0002-4986-9319

Abstract: In the first book of *Posterior Analytics*, Aristotle established the epistemological criteria for the constitution of a science, e.g. of his subject. Among those, Suárez chooses some principles and causes useful for the demonstration of the *ens in quantum ens's* properties. The aim of this work is to show how Suárez interprets this Aristotelian indication in Suárez's metaphysical choice to assign the subject of metaphysics to the being insofar as it is being. In short, we will try to present Suárez's definition of *principle* and *cause* starting from the *De Deo, Uno et Trino* where the Suárez's theological view is expressed. For that, we focus on 'God the Father' such as the principle of divine Persons and the cause, in his unity, of all created beings in order to point out the importance of this topic in the Suárez's general metaphysical system.

¹ giancarlo.colacicco@sns.it – Ph.D. Candidate in Philosophy at *Scuola Normale Superiore* of Pisa.

Keywords: Trinitarian Ontology, God the Father, Principle, Cause, Theology, Thomas Aquinas

Me veo ya muy avanzado en años para poder terminar los trabajos que tengo comenzados, y para poder dejar acabada una filosofía que corresponda a mi teología.

(F. Suárez, Carta al P. Vitelleschi, 1617)

1. Introducción

Al comienzo de la *Disputación XII*, Francisco Suárez advierte al lector de la importancia de considerar el análisis sobre las causas como un argumento peculiar de la metafísica y no de otras disciplinas como la física

Porque aunque el físico trate de las causas, con todo lo hace de modo excesivamente concreto e imperfecto [...] mas la razón de causa es más universal y abstracta, pues en sí misma prescinde de la materia, tanto sensible como inteligible, y por ello su consideración propia pertenece al metafísico².

² «Nam licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte, quatenus ratio causae in physica materia vel cum aliquo motu aut physica mutatione exercetur; ratio autem causae universalior est et abstractior; nam secundum se abstrahit a materia tam sensibili quam intelligibili; et ideo propria eius consideratio ad metaphysicum pertinet». A lo largo de la investigación, nos referiremos a la edición Vivès de las obras completas de Suárez en la edición bilingüe (latín-español) hecha por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigserver Zanón. *DM*, XII, *Prooemium*, tr. es. por Romeo, Sánchez y Zanón, vol II, Editorial Gredos, Madrid, 1960, p. 323.

La física investiga las causas de sus objetos de modo excesivamente concreto e imperfecto y pierde el carácter de universalidad que, por el contrario, es propio de otra disciplina, la metafísica. La metafísica en su posición eminente investiga cualquier propiedad de un punto de vista más amplio y general, incluidas las causas que para Suárez son «como una cierta propiedad del ente en cuanto tal» (*causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic*)³. Al lado de esta confrontación, Suárez enumera otras razones para justificar esta peculiaridad de la metafísica⁴ desarrolladas a partir de dos asuntos generales: el primero que no todos los entes, incluidos en el objeto de la metafísica, tienen una verdadera y propia causa y el segundo que el mismo objeto de la metafísica es por sí mismo y propiamente causado. El ente que en el caso de Suárez *queda fuera* de la causalidad es obviamente Dios, aunque el *sea incluido* en la metafísica y que por lo tanto es lo que nos plantea el problema. ¿De hecho, como conciliar una razón de ente por sí mismo y propiamente causado con un Dios que privo de causa está incluido bajo la razón de ente? Con frecuencia, la respuesta a tal problema ha sido el punto de discusión más grave entre los estudiosos suarecianos de acuerdo en considerar la metafísica de Suárez una ‘ontología’⁵ (o una onto-teo-logía) a motivo de su opción a favor del ente en cuanto tal como objeto adecuado de la

³ Cf. *DM*, XII, *Prooemium*, p. 323.

⁴ Es decir, primero «en cuanto que la misma razón de causa o de causalidad – como la llaman – participa de algún grado de ente [...]. En segundo lugar, porque [...] no hay ente alguno que no participe de alguna razón de causa. En tercer lugar, porque pertenece a la ciencia considerar las causas de su objeto». Cf. *DM*, XII, *Prooemium*, p. 323. Sobre dicho juicio, véase: V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, pp. 102-166.

⁵ Sobre el término ‘ontología’, véase: M. Lamanna, *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia»*. *Una nota bibliografica*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 557-570.

metafísica y Dios como objeto principal dentro este sistema⁶. Sin embargo, sin olvidar tal interpretación onto-teo-lógica, nos preocupa volver a los asuntos suarecianos sobre Dios como *causa* y como *principio*. Se considerarán dos cuestiones teológicas desarrolladas en el *De Deo, Uno et Trino*⁷ para entender, por un proceso al revés, las mismas *Disputaciones Metafísicas*. En particular, vamos a considerar los dos temas del *De Deo, Uno et Trino* sobre el conocimiento de la Trinidad sin o a partir de la revelación (*De cognitione Trinitatis sine revelatione – Quomodo cognoscatur Trinitas ex revelatione*) y sobre la divinidad del Padre y de las personas divinas que proceden del Padre (*De Patris divinitate – De divinitate personae procedentis*). De las *Disputaciones Metafísicas* tendremos en cuenta los comentarios de Suárez a la tesis de Tomás. Es ahí donde Suárez afronta el problema de Dios como *causa* y *principio* del objeto de la metafísica, privilegiando substancialmente esta última opción.

2. Desde Dios como principio al ente en cuanto ente, objeto de la metafísica

La primera cuestión que queremos abordar sigue a una objeción que Suárez atribuye a su tesis del ente en cuanto ente real como sujeto de la metafísica. La objeción se puede resumir en estos términos: el ente en cuanto ente real no puede demostrar sus

⁶ En la amplísima literatura de estudios suarecianos, podemos aquí indicar a título de ejemplo el análisis hecha por Heidegger que desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de esta interpretación onto-teo-lógica de la metafísica suareciana. Cf. por ejemplo: M. Heidegger, *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000. Una detallada descripción del marco de los estudios sobre Suárez se encuentra en J.-P. Coujou, *Bibliografía suareciana*, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona, 2010.

⁷ Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, in *OpO*, vol. 1 (Vivès, Paris, 1856), lib. I, cc. 11-12; lib. II, cc. 1-2, pp. 564-578; pp. 711-718. En seguida, citaremos los párrafos y el texto del *De Deo* a partir de una nuestra traducción latín-español.

propiedades a través de *causas* y *principios* porque incluye a Dios que es sin principio y ni causa. Escribe Suárez:

A la última parte de la menor se responde primero, que en una ciencia se requieren dos clases de principios: unos se llaman complejos o compuestos [...], otros son simples [...]. Los primeros se llaman principios del conocimiento, los otros, principios del ser. En esta ciencia no faltan principios complejos; más aún, como veremos después, a ella le toca explicar y confirmar todos los principios y determinar el primer principio por medio del cual se demuestran todos los demás⁸.

A estas dos definiciones de principio fundamentales que se necesitan en una ciencia, o sea los complejos y los simples, Suárez añade dos especificaciones más que pertenecen a los principios no complejos. Estos pueden considerarse por Suárez como verdaderas causas no necesarias para establecer verdaderas demostraciones⁹ o como causas suficientes para que sean medio de la demostración, puesto que ellas son suficientes para establecer la razón formal por la que una determinada propiedad convenga a tal cosa¹⁰. Establecida una tal distinción, Suárez prosigue y resuelve la objeción demostrando que los principios no complejos

⁸ «Ad posteriorem partem respondetur imprimis duplicia principia posse in scientia requiri: quaedam dicuntur complexa seu composita, qualia sunt illa ex quibus demonstratio conficitur; alia sunt simplicia, quae significantur per terminos qui loco medii in demonstratione a priori sumuntur. Priora dicuntur principia cognitionis; posteriora autem, principia essendi. In hac ergo scientia non desunt principia complexa; immo, ut infra videbimus, ad eam pertinet principia explicare et confirmare, et primum omnium principiorum constituere, per quod alia quodammodo demonstrantur». Cf. *DM*, I, s. 1, § 29, pp. 231-232.

⁹ A este propósito Suárez cita el I libro de los *Analíticos segundos* de Aristóteles. Cf. Aristoteles, *An. post.*, I, 2, 72 a 6 ss.

¹⁰ Cf. *DM*, I, s. 1, § 29, pp. 231-232.

entendidos en la segunda de las dos significaciones propuestas, es decir como causas, son aplicables tanto a Dios como al ente en cuanto ente:

Dios, en efecto, es objeto de ciencia, y acerca de Él se pueden demostrar atributos, no solo *a posteriori* partiendo de los efectos, sino también *a priori*, infiriendo unos de otros, como la inmortalidad de la inmaterialidad y el que sea agente libre de que sea inteligente. [...] Por tanto, aunque supongamos que el ente, en cuanto tal, no tiene causas tomadas propia y rigurosamente en el primer sentido [es decir como verdaderas y propias causas], tiene, sin embargo, alguna razón de sus propiedades; [...] Por lo cual, también podemos retorcer esta parte del argumento, ya que el ente [...] tiene razón formal y principios suficientes para demostrar sus propiedades¹¹.

Así presentada, la cuestión de Dios y del ente en cuanto ente se soluciona, según Suárez, por medio del segundo significado de principio, es decir, por medio de las causas suficientes para dar la razón formal del porqué una determinada propiedad pertenece a una cosa o a un ente infinito como el mismo Dios. Por ejemplo, la inmortalidad o la libertad de Dios son deducibles por la inmaterialidad y la inteligencia según una relación de causa y lo mismo con otros atributos. La preposición 'por' asume en este sentido el significado de causa y, por consiguiente, esta es aplicable también al mismo Dios, aunque Él no tiene ni principio ni causa.

En un pasaje anterior, Suárez discute esta cuestión al comentar la posición de Tomás que nos introduce muy bien en los dos

¹¹ Cf. *DM*, I, s. 1, § 29, pp. 231-232.

temas teológicos del *De Deo*¹². En este caso, Suárez debe excluir el ente dividido en diez predicamentos como el objeto adecuado de la metafísica¹³. El ente dividido en diez predicamentos, aquí presentados, puede ser concebido en dos sentidos diferentes: el primero, como ente que incluye las sustancias inmateriales finitas y sus accidentes¹⁴; el segundo, como ente que dividido en diez predicamentos excluye la sustancia inmaterial y sus propiedades. Por lo tanto, en el primer sentido, el ente que *incluye* las sustancias inmateriales finitas *excluye* Dios 'sustancia' inmaterial infinita del objeto de la metafísica (que va a ser atribuido al ente finito). En este sentido, Dios va a ser considerado como *causa* del objeto de la metafísica. En el segundo sentido, el ente dividido en diez predicamentos está, por un lado, privado de la sustancia inmaterial y, por el otro, considera a Dios y a las inteligencias *fuera* del objeto de la metafísica, pues aquellas son sus causas o principios¹⁵. El

¹² A modo de ejemplo, subrayamos el clásico estudio de Courtine sobre el sujeto de la metafísica según Suárez y Tomás y sus respectivas diferencias: J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990; y también: C. Esposito, 'Al di sopra', 'Attraverso', 'Al di là', Heidegger, Suárez, Tommaso nella storia della metafísica, «Giornale di Metafísica», 32 (2010), pp. 553-586. Para un itinerario histórico-filosófico de toda la obra y la producción de Tomás, véase: P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma, 2012⁴.

¹³ Al respecto, véase las razones aducidas para Suárez en las refutaciones de la tercera opinión, cuando escribe que en la metafísica «se contienen y enseñan muchas cosas que por sí mismas son necesarias para el conocimiento humano [...] y que, por el contrario, para el conocimiento de Dios poco o nada conducen [...]. Por lo cual, consta que es verdad lo que se ha dicho tratando del fundamento de la sentencia anterior; a saber: que Dio queda contenido en el objeto de esta ciencia como el objeto primero y principal, pero no como el objeto adecuado». Cf. *DM*, I, s. 1, § 11, pp. 216-217.

¹⁴ Y tal es según Suárez la opinión de Domenico de Fiandra en el comentario al I libro de la Metafísica. Cf. D. de Fiandra, *In duodecim libros Metaphysicæ Aristotelis*, I, q. 1, art. 8.

¹⁵ En este caso, Suárez no reporta, como en el caso del Fiandra, el nombre de un autor, sino colega esta tesis a la opinión de algunos comentaristas de Aristóteles y Tomás. Para los textos de Aristóteles y Tomás referidos por Suárez, véase: Aristóteles, *Metaph.*, IV, 1, 1003 a 20-21; V, 7, 1017 a 22-24; Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M. R. Cathala, Marietti, Torino, 1950 (1977³), *Prooemium*.

límite entre las dos maneras de entender esta tesis, desarrollada entre la sustancia inmaterial finita y la sustancia inmaterial, coloca en el centro de las reflexiones suarezianas la posición de Dios, causa y/o principio del objeto de la metafísica: en este sentido, la comparación no es con Aristóteles, sino con Tomás, o más bien se realiza a partir de la epistemología aristotélica para incluir, bajo una nueva luz, el mismo Tomás. La respuesta de Suárez se divide en dos partes: la primera, ofrece las razones para incluir a Dios como el objeto principal y más importante de la metafísica; la segunda, muestra la concordancia entre sus razones y el pensamiento de Tomás. El punto focal es la razón común de objeto entre Dios y ente, ya que: en primer lugar, las sustancias inmateriales finitas (excluidas del segundo sentido del ente dividido en diez predicamentos) recaen en el ente dividido en diez predicamentos (pues «en tales cosas hay verdaderos géneros y diferencias, y conveniencias unívocas con las cosas inferiores»¹⁶). En segundo lugar, un ente, particular o universal, puede ser objeto de una ciencia, incluido de la ciencia metafísica, fuera de su colocación en los predicamentos. Finalmente, Dios como principio extrínseco de la filosofía natural y de la metafísica es un objeto precipuo y principal, aunque no adecuado¹⁷, sólo en metafísica:

Con lo que se confirma que la metafísica no sólo estudia a Dios bajo la exclusiva relación de principio, sino que además, después que llegó a Él y le conoció bajo esta razón, investiga ya independientemente su naturaleza y atributos cuanto le es posible con la luz natural, como

¹⁶ «...in rebus illis sint vera genera et differentiae, et convenientiae univocae cum inferioribus rebus». Cf. *DM*, I, s. 1, § 19, p. 224.

¹⁷ Véase nota n. 8.

consta por el libro XII de la *Metafísica*; luego, absolutamente entra Dios en el objeto de esta ciencia¹⁸.

Por lo tanto, Dios se coloca, en metafísica, primariamente, por la razón que nos permite, según Suárez, conocerlo como 'objeto', pues el ser principio de Dios es solamente una etapa para alcanzarlo, sin conocerlo realmente. Sin embargo, la universalidad de la metafísica se confirma por el hecho que considera los primeros principios generalísimos (*primis principiis generalissimis*) que incluyen el mismo Dios (*quae Deum ipsum comprehendunt*)¹⁹, además de los objetos (incluido Dios) y de las primeras causas de las cosas. Y si Dios, como principio extrínseco, 'servía' a Suárez para excluir el ente dividido en diez predicamentos del objeto adecuado de la metafísica, en contraste (aparentemente) con Tomás²⁰, el mismo Dios, en cuanto principio, se convierte en la razón para recuperar la posición de Tomás:

Ni tampoco santo Tomás enseñó nunca cosa alguna en contra de esto, pues al decir que esta ciencia llega al conocimiento de Dios bajo la razón de principio, no niega que la misma ciencia trate de Dios como de su objeto principal [...]²¹.

¹⁸ «Unde confirmatur quia haec scientia non solum considerat Deum sub praeciso respectu principii, sed postquam ad Deum pervenit ipsumque sub dicta ratione principii invenit, eius naturam et attributa absolute inquirat, quantum potest naturali lumine, ut ex XII lib. Metaphysicae constat; ergo absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae». Cf. *DM*, I, s. 1, § 20, p. 225.

¹⁹ «Se confirma esto en segundo lugar, porque la metafísica es la más perfecta sabiduría natural; luego, trata de las realidades y causas primeras y más universales y de los primeros principios más generales, que abarcan incluso al mismo Dios, tales como *Una cosa es o no es*, y semejantes; luego, es menester que abrace a Dios en su mismo objeto». Cf. *DM*, I, s. 1, § 19, p. 225.

²⁰ Véase nota n. 10.

²¹ «Nec D. Thomas unquam oppositum docuit, sed solum hanc scientiam pervenire ad cognitionem Dei sub ratione principii; non tamen negat eandem scientiam tractare de Deo ut de praecipuo obiecto [...]». Cf. *DM*, I, s. 1, § 20, p. 225.

Por lo tanto, la exclusión del ente dividido en diez predicamentos del objeto adecuado de la metafísica se desarrolla, al menos, por dos razones: la primera, por la inclusión de las sustancias inmateriales finitas en el interior de los predicamentos y la exclusión de Dios concebido como principio extrínseco; la segunda, por la manera de interpretar la ciencia metafísica en su universalidad más bien que en su eminencia. No obstante, no parece claro porqué Suárez utiliza la tesis de Tomás olvidando, por un lado, la referencia a Dios como causa (presente, sin embargo, en el *Proemio* de Tomás²²) y recuperando, por otro lado, el ser principio de Dios para justificar la universalidad de la metafísica que, según los principios, incluye al mismo Dio²³. El análisis de las dos cuestiones del *De Deo*, mencionadas al principio, pueden facilitar la comprensión de esta opción (exclusivamente) metafísica que, en realidad, ‘oculta’ motivaciones de carácter teológico-trinitario²⁴.

²² «Por tanto, es necesario que a la misma ciencia corresponda considerar las sustancias separadas y el ente en general, que es el género del cual las mencionadas sustancias son las causas comunes y universales». Cf. Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis...*, *Proemio*, tr. es por R. Rovira, Departamento de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 2016, p. 5.

²³ En este, como en el caso que vamos a desarrollar en el párrafo siguiente, se plantea el sentido del término *barocco* referido a la metafísica de Suárez. En concreto, seguimos la lectura hecha por C. Esposito que afirma: «Metafisica barocca, qui, significa essenzialmente metafisica «cattolica», lì dove però il principio cattolico non viene inteso soltanto come il momento del compimento di un ordine precristiano, ma giunge a ricomprendere in sé lo stesso fondamento ‘naturale’ della teologia, arrivando a pre-comprendersi in esso, e ad essere interpretato, in ultima istanza, esso stesso come principio di natura o immediatamente ‘mondano’.» Cf. C. Esposito, *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, in C. Esposito, *Disputazioni metafisiche I-III*, tr. it. por C. Esposito, Bompiani, Milano, 2007², p. 811. Véase también: C. Esposito, *Suárez and Baroque Matrix of Modern Thought*, en V. Salas & R. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, 2015, pp. 124-147; J. Pereira, *Suárez: Between Scholasticism and Modernity* Marquette University Press, Milwaukee, 2007, pp. 14-18; y la *Premisa* por C. Esposito y M. Lamanna a: *Esiste una filosofia barocca? / Is there such a thing as “Baroque Philosophy”?*, «Quaestio», 17 (2017, 2), pp. 429-436.

²⁴ Para un análisis de la relación entre el término *causa* y *principio* referida sobre todo al caso de Dios, reenviamos a: G. Colacicco, «*Omnis causa est principium*» *Un breve confronto tra la dottrina delle cause e la dottrina dei principi nelle Disputationes*

3. *Hacia una ontología trinitaria: Dios-Padre origen de toda deidad*

La primera cuestión que introduce Suárez es la relativa al conocimiento de la Trinidad de las personas divinas en la que presenta tres diferentes opiniones²⁵. Ninguna entre ellas es la que Suárez aprueba, pues, según el, es imposible demostrar, y por eso conocer, el misterio de la Trinidad con un simple acto del intelecto. Principio que Suárez justifica por diferentes razones y, en primer lugar, por la incapacidad del tipo de demostración de las causas y de los efectos. Como leemos:

[...] ningún medio que demuestre esta verdad es cognoscible por luz natural, en efecto cada medio de la demostración es causa o efecto, pues cada demostración que es asumida por las cosas mismas sin testimonio o revelación, es o a priori y por causas, que llaman *propter quid*, o a posteriori y por efectos, que llaman *quia* a la que la demostración *ad impossibile* es reducida²⁶.

Metaphysicae di Francisco Suárez, «Revista Filosófica de Coimbra», 46 (2014), pp. 263-292.

²⁵ La primera y la segunda, definidas *extremae sententiae*, afirman respectivamente que el misterio de la Trinidad es en contra la razón natural (primera opinión) o, por el contrario, que el misterio de la Trinidad puede ser demostrado por la razón natural (segunda opinión). La tercera, defensa por Escoto, afirma que el conocimiento simple e evidente de la Trinidad está permitido solo en el ángel que recibe por Dios una especie inteligible proporcionada al conocimiento de aquel misterio. Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, lib. I, c. 11, § 4-5, pp. 565-566.

²⁶ «nullum est medium naturali lumine cognoscibile, quod hanc veritatem ostendat, omne enim medium demonstrationis est causa vel effectus, quia omnis demonstratio, quae ex rebus ipsis sumitur absque testimonio, vel revelatione, est vel a priori, et per causam, quam vocant *propter quid*, vel a posteriori et per effectum, quam vocant *quia*, ad quam reducit demonstratio ad impossibile». Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, lib. I, c. 11, § 6, p. 566.

Los tipos de demostración que Suárez presenta están divididos en los tipos de demostración asumidos por las cosas mismas y los tipos de demostración por testimonio o por revelación. A propósito del primero, anota que se trata del género causa-efecto, pues «cada medio de la demostración es causa o efecto». Tal género que *a priori* procede de las causas (género de demostración *propter quid*) y *a posteriori* procede desde los efectos (género de demostración *quia*) no prueba, al mismo tiempo, la Trinidad y la unicidad de las personas divinas. El Padre sin causa no puede ser conocido a través de este medio y, por consiguiente, no lo puede ser el Hijo ni el Espíritu Santo, al igual que no es necesaria la Trinidad de las personas para explicar las operaciones de Dios *ad extra*, como la creación que depende de Dios en cuanto es uno y no trino²⁷. Si no puede ser demostrada, la consecuencia es que la Trinidad no puede ser concebida por el intelecto natural ni, tampoco, ser conocida a través de un medio recibido concretamente por Dios²⁸. ¿De hecho, cómo podemos conocer a una cualquier realidad –parece responder Suárez a Scoto– si los medios propios del

²⁷ «At in praesenti tale medium non potest esse causa, quia Pater aeternus, verbi gratia, nullam habet causam, ut Pater sit, et consequenter, nec Filius habet causam [...] et simile est de Spiritu sancto [...] ergo non habet locum demonstratio per causam. Nec vero per effectum, quia omnes effectus creati procedunt a Deo, ut unus est, et Trinitas personarum non est per se requisita ad operationes Dei ad extra [...] ergo nulla esse potest talis demonstratio. Quod si in aliquibus effectibus hoc potest habere difficultatem, illi supernaturales sunt, et cognosci non possunt absque revelatione divina». Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, lib. I, c. 11, § 6, p. 566.

²⁸ El segundo aspecto que prueba para Suárez la imposibilidad de un conocimiento racional del misterio de la Trinidad sigue en parte a las conclusiones hechas por este primer asunto. Si, en efecto, es imposible demostrar la pluralidad de las personas en Dios por medio de las causas y los efectos, luego será imposible que la pluralidad de las personas en Dios sea *concebida* por la sola razón natural: la ausencia de un principio *en natura* en grado de concebir un misterio que es «supra omnem rationem naturalem» es su principal justificación. Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, lib. I, c. 11, § 10, p. 568.

conocimiento son extraños al sujeto cognoscente?²⁹. Sin embargo, el misterio de la Trinidad no es contrario para Suárez a la razón natural, aunque él mismo concluye que «la razón natural no demuestra que Dios es trino»³⁰.

En el capítulo siguiente, Suárez trata la segunda cuestión sobre el conocimiento de la Trinidad en Dios suponiendo, en este caso, que Dios revela al hombre la verdad de este misterio. Recupera la idea de que el misterio de la Trinidad no es contrario a la razón natural por la necesidad de una aprobación por parte

²⁹ Los medios que el Suárez teólogo tiene en mente aquí son los tipos de demostración *por causas* que él conocía muy bien a partir de los criterios epistemológicos aristotélicos de los *Analíticos segundos*. Como confirmación de esto, podemos abordar un párrafo de las *Disputaciones Metafísicas* en lo que Suárez trata este asunto de los medios de la demostración a propósito de las propiedades del ente. Como él afirma: [...] para que algo se constituya en objeto de una ciencia, es menester que tenga determinadas propiedades que puedan demostrarse acerca de él, y principios y causas por medio de los cuales pueda hacerse la demostración; [...] La mayor es clara, porque éste es el oficio de una ciencia, a saber: demostrar las propiedades de su objeto, las cuales debe demostrar por sus causas para que sea una ciencia perfecta, como consta en el libro I de los *Analíticos Segundos*. Cf. *DM*. I, s. 1, § 27, p. 230. Los motivos de las argumentaciones, en contra a la opinión de Escoto, son cuatro. Si el medio de la demostración no es conocido por el ángel, pues – como defendido por Escoto – tal medio no es recibido por Dios, luego es (primer motivo) imposible que se pueda demostrar. Por otro lado, el ángel, que no puede contemplar Dios como es en sí, no puede tampoco (segundo motivo) representarse Dios y alcanzar (tercer motivo) la comprensión racional de la Trinidad que puede realizarse por una visión intuitiva. La visión intuitiva, propio porque inmediata y directa, no exige (último motivo) un medio demostrativo como la especie atribuida por Escoto al conocimiento del ángel. Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, lib. I, c. 11, § 10, p. 568.

³⁰ Tres razones más explican la concordancia entre el misterio de la Trinidad y la razón natural. En primer lugar, la verdad no puede ser en contra a la verdad misma. En segundo lugar, la razón natural, si no erra, no puede demostrar una verdad en contra al misterio de la Trinidad, pues la razón natural conduce a la demostración de la verdad en virtud de su ser razón. En tercer lugar, Dios autor del lumen natural no puede inducir la razón natural al falso o a tesis en contra a Dios mismo. Sin embargo, estas razones no son suficientes para Suárez a demostrar la Trinidad y unicidad de Dios con la sola razón natural. «Item, licet ratio naturalis non ostendat, Deum esse trinum: tamen, nec ostendere potest, necessario esse debere unum in persona». Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, I, XI, § 18, p. 570. Sobre el primer asunto que recuerda el principio epistemológico del «omne verum vero consonant» o principio de la unidad del verdadero, véase los dos volúmenes de la revista «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 64 (2017, 1, 2).

de la misma razón a los dogmas de fe. En primer lugar, Suárez supone que «Dios puede revelar al hombre este misterio, que es cierto por fe [...]»³¹. Una revelación que puede comunicarse de manera oscura o evidente según la condición finita del hombre en esta vida (*in via*) o en el otra (*in patria*). *In patria*, el hombre tiene, en efecto, una visión clara y evidente de Dios y de Su esencia. En el ámbito de la condición actual, condicionado por los objetos y las cosas finitas, el hombre tiene, en cambio, una visión intuitiva de este misterio³². En el contexto de esta última revelación, Suárez añade dos maneras de comunicación de la revelación: por testimonio evidente o por testimonio oscuro. El testimonio evidente es análogo a la revelación que *en patria* causa un conocimiento directo e inmediato del contenido de la revelación. El testimonio oscuro tiene a la vez dos características: una, que depende de la oscuridad del sujeto de la revelación (*obscuritate revelantis*); otra, que depende de la oscuridad del objeto que es revelado (*quam rei revelate*). En la hipótesis de una revelación divina, las posibilidades son, por lo tanto, diferentes. Ahora bien, el intelecto natural no es capaz de conocer tal misterio, pues cumple sus discursos a partir de principios asumidos por las cosas finitas (*omnia principia naturalia sumuntur ex rebus finitis*). Suárez insiste en la concordancia entre la revelación y la razón natural basándose esta vez en la aprobación de la razón natural. La concordancia va a ser explicada por Suárez a partir de la razón natural, ya que el conocimiento de la Trinidad se cumple por el Espíritu Santo que

³¹ «Supponimus primo, posse Deum revelare homini hoc mysterium, quod est de fide certum». Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, lib. I, c. 11, § 18, p. 570.

³² En este contexto, Suárez recupera la demostración de la Trinidad por medio de las causas y de los efectos, excluida en precedencia, y añade a la imposibilidad de un conocimiento racional de los efectos sobrenaturales, una imposibilidad a partir de los efectos naturales. Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, lib. I, c. 11, § 18, p. 570.

favorece y facilita la aprobación de la razón misma. La doctrina y la revelación no son suficientes para generar un conocimiento de la Trinidad sin la aprobación de la razón natural, que representa el punto de unión entre el sobrenatural y el natural³³. Por lo tanto, en ambas posibilidades, el conocimiento de la Trinidad no parece un conocimiento de la razón natural y esto, sobre todo, por la incapacidad del género de demostración causas-efectos y de los principios asumidos por las cosas finitas³⁴.

Al comienzo de Libro II, Suárez cambia este asunto y empieza con un presupuesto contrario recurriendo no solo a la razón natural concebida en el primer modo, sino utilizando las nociones de *principio* y *causa* para demostrar lo que la fe enseña, es decir:

En primer lugar, cómo tres personas, y cada una singularmente sean un verdadero Dios. En segundo lugar, de qué manera, y en qué se distinguen. Finalmente, de sus y perfecta identidad en la esencia³⁵.

En este caso, demostrar significa definir tal misterio, o sea, explicar, a partir de las tres cuestiones expuestas, de qué manera tres personas y cada una singularmente sean un verdadero Dios (*quo modo tres personae, et earum singulae verus Deus sint*), en qué se distinguen (*quomodo, et in quibus distinguantur*) y tienen una

³³ Para explicar que la razón natural y no divina funda la condición para una aprobación natural de la voluntad, Suárez propone como ejemplo el paradigma del hereje que, aunque no cree, pone su aprobación al misterio de la Revelación, es decir que para negar la Trinidad, él tiene que poner su aprobación preventivamente para poder (en seguida) creerle. Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, lib. I, c. 12, § 7, p. 572.

³⁴ A meno de no entender la incapacidad de la razón naturales por medio demostrativo como la capacidad de poner voluntariamente la propia aprobación a los contenidos de la Trinidad que liberamente se revela al hombre.

³⁵ «Primum est, quo modo tres personae, et earum singulae verus Deus sint. Secundum, quomodo, et in quibus distinguantur. Tertium de earum unitate, et perfecta identitate in essentia». Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, lib. II, c. 1, § 4, p. 574.

perfecta identidad en la esencia (*earum unitate, et perfecta identitate in essentia*). Para nuestro trabajo, consideraremos únicamente el caso de Dios-Padre, principio de la deidad, en el interior de las relaciones de la Trinidad. Aquí, encontramos el primer y principal uso del termino *principio*. El contexto de la discusión pertenece a la respuesta de Suárez al abad Joaquín de Fiore. Según el abad, ninguna de las personas divinas concebida singularmente puede ser Dios, pues Dios es solamente el conjunto de las tres personas, del mismo modo que el pueblo es el conjunto de los hombres, y cada hombre singularmente no es un pueblo, o que el universo que es el conjunto de muchos cuerpos y cada cuerpo no puede ser un universo. Por lo tanto, cada persona en Dios es Dios en virtud de su ser, únicamente ligada a Dios por esencia, no pudiendo ser Dios si fuera dividido en personas distintas. Por el contrario, en Dios, habría Cuaternidad y no Trinidad, pues cada persona sería Dios singularmente (Trinidad) y en su conjunto (Cuaternidad), lo que es imposible según el abad calabrés³⁶. No retomamos detalladamente todas las argumentaciones que Suárez ofrece en respuesta a la opinión de Joaquín de Fiore, sino que subrayamos la transformación suareciana del concepto de unidad como simple unidad y no suma de cada parte³⁷. Lo que en cambio nos interesa aquí, es retomar la definición que Suárez ofrece de Dios-Padre como *principio* que comunica su mismo ser al Hijo y al Espíritu

³⁶ «Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem Abbas Ioachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum pro eo, quod in suis dixit Sententis: “Quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens.” Unde asserit, quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam[...].». Cf. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, in H. Denzinger & P. Hünermann (eds.), editio XXXVI, Herder, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, 1976, p. 26.

³⁷ Esta transformación está bien explicada en el título del párrafo dedicado a esta cuestión: «Unitas Dei non est collectiva, sed simplex». Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, lib. II, C. 1, § 4, p. 574.

Santo y que en su comunicación genera las personas divinas, Dios, verdaderamente³⁸. Pero a esta conclusión, siguen otras opiniones contrarias presentadas por Suárez.

El núcleo principal de estas opiniones puede ser resumido de la manera siguiente: Dios no puede ser verdaderamente Dios si el ser de Dios es *por sí* y, al mismo tiempo, *por otro*, pues las dos expresiones implican una contradicción³⁹. Dios como ser *por otro* supondría un ser producido, dependiente e imperfecto que no puede predicarse de Dios. Esto significaría, por lo tanto, que el Hijo que recibe el ser por el Padre es imperfecto y producido. Si se pusiera a Dios como ser que recibe el ser *por otro*, por ejemplo, el Hijo que en la Trinidad recibe el ser por el Padre, esto implicaría que Dios es producido de la nada. Un asunto, el primero, imposible para los objetores, porque significaría que Dios es un ser creado, de igual modo que el segundo, porque implicaría que Dios es un ser compuesto. Suárez contesta estas opiniones afirmando la centralidad de la doctrina católica⁴⁰ para usar, a continuación, aquellas nociones de *causa* y *principio* excluidas antes. A través del recurso a la noción de causa material, formal y eficiente, Suárez demuestra que existe 'in natura' un tipo de causalidad que no significa inmediatamente producción y que puede ser considerado como un género válido para la relación entre el Hijo y el Padre y propone considerar esta misma relación causal como

³⁸ «Ratio patet ex dictis, quia ostensum est, singulas personas subsistentes in Deitate esse Deum: si autem aliqua subsistit maxime Pater, qui est principium communicans Deitatem aliis, in quibus illa subsistit: ergo». Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, lib. II, c. 1, § 6, p. 575.

³⁹ «...ergo non potest esse verus Deus». Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, lib. II, c. 2, § 1, p. 576.

⁴⁰ «Nihilominus veritas Catholica est, personam, quae est verus Deus, posse esse productam vere ac realiter. Ita enim est expressum in Scriptura, praesertim 1, Joan. 5: *Ut simus in vero Filio ejus, hic est verus Deus, nam verus Filius non est, nisi vere productus, et ideo de se ipso dicebat Filius. Ego ex Deo processi, Joan. 8*». Cf. F. Suárez, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, lib. II, c. 2, § 2, p. 576.

una comunicación del ser del Padre al Hijo y al Espíritu Santo. Por eso, aunque las causas no contradigan el vínculo de dependencia entre el Padre y el Hijo, estas no son suficientes para explicarlo completamente, es decir, no son suficientes para liberar el campo de posibles ambigüedades propias del léxico causal como la dependencia y la imperfección. Solamente la transformación de la noción de *causa* en *principio* es la vía para salvaguardar la pureza del concepto natural de la Trinidad, pues la noción de principio es la única que se refiere al Padre de manera adecuada y, por consiguiente, al Hijo como ser no causado sino principiado⁴¹.

4. Conclusiones

Vamos a formular algunas conclusiones. En primer lugar, Suárez cambia de manera *barroca* su consideración sobre las posibilidades de conocer los misterios de fe, como la Trinidad por la razón humana y natural. En el capítulo once del *Libro I* considera, primero, como imposible la demostración por medio de las causas y los principios, aunque recupera, luego, la concordancia entre la razón y la fe, a través de algunos asuntos teóricos, como el principio que la verdad no puede estar en contraste con la misma verdad. En el capítulo doce añade, además, las reflexiones sobre la aprobación natural de la razón, condición esencial para el conocimiento de la Trinidad que permanece, en todo caso, como misterio revelado. En segundo lugar, en los

⁴¹ *Exponuntur Patres utentes nomine causae. – Nec movere quemquam debet, quod interdum Patres utuntur nomine causae in hoc mysterio, illud tributentes Patri respectu Filii [...] duobus modis solis solere Patres tribuere hanc vocem Deo. Primo in ordine ad attributa essentialia [...]. Alio modo tribuitur uni personae respectu alterius. Igitur nobis non est utendum nomine causae, sed principii, ut notavit optime Hilarius, lib. 9, de Trinitate, et D. Thomas, 1 part., quaest. 33, et consentiunt reliqui scholastici. Cf. F. Suárez, De Sanctissimo Trinitatis Mysterio, lib. II, c. 2, § 8, p. 577.*

primeros capítulos del *Libro II*, Suárez contesta las opiniones contrarias a la divinidad de las personas divinas por medio de demostraciones causales⁴² y no de fe (perspectiva excluida en los capítulos finales del *Libro I*). En este sentido, a partir de vínculos de dependencia que no implican ningún tipo de producción en la realidad natural, Suárez llega a la demostración de la existencia de vínculos causales sin producción en la realidad sobrenatural. En tercer lugar, para referirse a Dios, Suárez prefiere al nombre de *causa* lo de *principio* con el fin de anticipar, en sus comentarios a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, las conclusiones posteriores de sus *Disputaciones Metafísicas*⁴³. En esta última obra, Dios va a ser incluido bajo la *ratio principii* en un contexto en el que Tomás de Aquino había sugerido el término de causa extrínseca y no de principio ‘casi’ intrínseco de la metafísica⁴⁴. Por lo tanto,

⁴² Véase el párrafo n. 3.

⁴³ La anterioridad o posterioridad de la teología suareciana para el desarrollo de su metafísica ha sido considerada a partir de lo que Suárez dijo al principio de sus *Disputaciones Metafísicas*, cuando afirma: Como es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica, por lo mismo siempre creí importante, cristiano lector, ofrecerte previamente esta obra que – debidamente elaborada – pongo ahora en tus manos, antes de escribir los Comentarios Teológicos, de los que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo en terminar lo antes posible, con la gracia de Dios. Cf. F. Suárez, *Motivo y plan de toda la obra, Al lector*, p. 17. Aquí Suárez hace referencia a los Comentarios a la tercera parte de la *Suma Teológica* de Tomás, es decir a los dos volúmenes *De Incarnatione* del 1590 y 1592 y al *De Sacramentis* del 1595. Sin embargo, el tratado *De Deo*, aunque fue publicado en el 1606, se remonta a los años 1576-1580 cuando Suárez inaugura su profesorado teológico en España. Cf. E. Elorduy, *Cartas y Mss De Suarez. Introduccion.-Ciclos del pensamiento suareciano*, «Miscelánea Comillas», 38 (1962), pp. 276-307. Finalmente, las mismas *Disputaciones Metafísicas* se realizaron al menos en 1595, dos años antes de su publicación en Salamanca, el que confirma que nacieron por y para la teología. Cf. J. Iturriz, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I.*, Imprenta de Aldecoa, Madrid, 1949, p. 53. Sobre esta línea interpretativa, véanse: Victor M. Salas, *The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics*, «Pensamiento», 74 (2018, 1), pp. 7-30; J. Söchting, *Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez* Master's Thesis, Faculty of Theology, Catholic University of Chile, 2007.

⁴⁴ «Pues Dios es un objeto de algún modo naturalmente cognoscible [...]; luego, puede entrar en el ámbito de una ciencia natural, no sólo como principio extrínseco, sino también como objeto principal [...]». Cf. *DM*, I, s. 1, § 19, p. 224-225.

podemos considerar, primero, que Suárez aplica su conocimiento metafísico en el análisis teológico creando una continuidad en el interior de su pensamiento en contra de lo que algunas líneas interpretativas contemporáneas parecen sugerir al declarar a Suárez, desde sus propias lecturas, únicamente como filósofo y no como teólogo⁴⁵. Segundo, que Suárez no solo alcanza su objetivo para una teología o metafísica natural, ciertamente, a través de su concepto de ente, sino que por el caso de Dios, el Eximio da prioridad a la noción de *principio* y no de *causa*, a partir (casi sin duda) de su teología trinitaria. Parece evidente que la referencia a la Trinidad en metafísica no es un hecho exclusivo de Suárez en el interior de la Compañía de Jesús, como testimonian, a título de ejemplo, algunas alusiones de Pedro de Fonseca a la Trinidad en su Comentario a la *Metafísica* del 1577⁴⁶ y de Ignacio de Tolosa en su Comentario a la *Física* de Aristóteles en el 1563⁴⁷. Sin embargo, podría ser una característica específica de Suárez la de haber intentado una metafísica (o teología) natural a partir de la teología revelada y por medio de esta llegar a la constitución de una ontología trinitaria⁴⁸.

⁴⁵ Véase en particular: J. L. Fink, *Suárez on Aristotelian Causality*, Brill, Leiden, 2015, pp. 1-2. En cambio, sobre la fortuna del Suárez teólogo y de sus doctrinas mariológicas, véase: R. Fastiggi, *Francisco Suárez as Dogmatic Theologian*, in V. Salas & R. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, pp. 148-163.

⁴⁶ Cf. P. da Fonseca, *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros tomii quattuor*, Cologne, 1615-1629, 4 vols., reimpres., Hildesheim, Olms, 1964, 2 vols., lib. II, c. 1, q. 7, s. 1, pp. 51-56. Sobre el Comentario de Fonseca y su relación con las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, véase: M. S. de Carvalho, *Tra Fonseca e Suárez: uma metafísica incompiuta a Coimbra*, «Quaestio», 9 (2009), pp. 41-59.

⁴⁷ Ignacio de Tolosa, *Annotationes In Octos Libros Physicorum Aristotelis*, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 2318, ff. 61-62.

⁴⁸ Con esta locución *ontología trinitaria* queremos relanzar la análisis desarrollada por Piero Coda cuando afirma que «una *ontología trinitaria* puede constituir el horizonte interpretativo de referencia, libre y plural, de cada interpretación particular de la realidad puesta a punto de los diversos conocimiento». Ese horizonte interpretativo significa mirar, aún en palabras de Coda, «no sólo a la *Trinidad*, para que se refleje la luz en toda realidad, sino de la *Trinidad* [...]». Cf. P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia», 4 (2012, 2),

Bibliografía esencial

- Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon)*, vol. 2, trad. Candel Sanmartín, M. Gredos, Madrid, 1988.
- Id., *Metafísica de Aristóteles*. ed. trilingüe a cargo V. de García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.
- Carraud, V., *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.
- Carvalho, M. S., *Tra Fonseca e Suárez: uma metafísica incompiuta a Coimbra*, «Quaestio», 9 (2009), pp. 41-59.
- Coda, P., *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia», 4 (2012, 2), pp. 160-170.
- Colacicco, G., «*Omnis causa est principium*» Un breve confronto tra la dottrina delle cause e la dottrina dei principi nelle *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez, «Revista Filosófica de Coimbra», 46 (2014), pp. 263-292.
- Coujou, J.-P., *Bibliografía suareciana*, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona 2010.
- Courtine, J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- Elorduy, E., *Cartas y Mss De Suarez. Introduccion.- Ciclos del pensamiento suareciano*, «Miscelanea Comillas», 38 (1962), pp. 271-330.
- Esposito, C., *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, in C. Esposito, *Disputazioni metafisiche I-III*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2007².
- Esposito, C., Lamanna, M., *Esiste una filosofia barocca? / Is there such a thing as "Baroque Philosophy"? – Premessa*, «Quaestio», 17 (2017).
- Fastiggi, R., *Francisco Suárez as Dogmatic Theologian*, en V. Salas & R. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, 2015, pp. 148-163.
- Fiandra, D. *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*, Venetiis 1499 – reimpres., Minerva, Frankfurt, 1967.
- Fink, J. L., *Suárez on Aristotelian Causality*, Brill, Leiden, 2015.
- Fonseca, P. da, *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros tomi quattuor*, Cologne, 1615-1629 – reimpres., 2 vols., Hildesheim, Olms, 1964
- Hemmerle, K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Freiburg, 1976².
- Iturrioz, J., *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I.*, Imprenta de Aldecoa, Madrid, 1949.
- Lamanna, M., *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 557-570.

pp. 164-165, tr. es. nuestra. La problemática ontológico-trinitaria en el ámbito de los análisis filosóficos más que teológicos se debe principalmente a los estudios de: K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Freiburg, 1976².

- Pereira, J., *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007.
- Porro, P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma, 2012⁴.
- Salas, V. M., *The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics*, «Pensamiento», 74 (2018, 1), pp. 7-30.
- Söchting, J., *Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez*, Master's Thesis, Faculty of Theology, Catholic University of Chile, 2007.
- Suárez, F., *Disputationes Metaphysicae, Salamanticae 1597*, en *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 25-26 (1866), tr. es. por Romeo, Sáncnez y Zanón, 7 vols., Editorial Gredos, Madrid, 1960-1967.
- Id., *Commentaria ac Disputationes in Primam Partem D. Thomae De Deo Uno et Trino*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 1 (1856).
- Tolosa, Ignatio, *Annotationes In Octos Libros Physicorum Aristotelis*, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 2318, 1563.
- Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M. R. Cathala, O. P. Marietti, Torino, 1950 (1977³).

RETHINKING NATURAL AND SUPERNATURAL BELLARMINE, SUÁREZ AND CARAVAGGIO'S CALLING

Costantino Esposito¹

ORCID: 0000-0002-7866-0127

Abstract: The essay deals with the post-Tridentine debate on nature, Grace, the natural and the supernatural, focusing on the works of Bellarmine and Suárez as well as on Caravaggio's iconic synthesis in his masterpiece, *The Calling of Saint Matthew*. Bellarmine's view is that the supernatural is already present within the natural from the time of creation. Sin breaks, therefore, the relationship with God, but without denying to nature an essential capability to receive Him again. Supported by the controversial *De auxiliis* and contrasted with Báñez's idea of a true 'physical pre-determination', Suárez (*De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, 1599) writes of a necessary dependence of the free will upon God. He claims that God's causal determination in Grace coincides with self-determination on the part of the human free will. In order to perform supernatural acts, the help of Grace is needed, at the least, as God's «cooperation».

¹ costantino.esposito@uniba.it – Full Professor of History of Philosophy, University of Bari "Aldo Moro".

Suárez explains this with the concepts of 'sufficient aid' and 'effective aid'. With the latter, especially, he avoids falling into Báñez's idea of a 'physical pre-determination', considering, instead, 'effective aid' as an 'action or performance of man', which is, in fact, the very exercise of freedom. The mystery and the circularity of the relationship between freedom and the supernatural, thus, are perfectly portrayed by a structural ambiguity of Caravaggio's scene, which stages the Jesuit's choice of nature as capable of the supernatural and, at the same time, of thinking of the supernatural as virtually introjected in the natural.

Keywords: Natural/Supernatural, Roberto Bellarmino, Caravaggio, Grace, Divine Will, Human Freedom

One of the most important issues for shedding light on the assumptions and verifying the developments of 'Baroque' thought in Europe between the sixteenth and seventeenth centuries is the relationship between natural and supernatural speech as the relationship between human freedom and divine grace. Indeed, we might even go so far as to say that this concept is the true keystone supporting the very possibility to talk about philosophy or theology that is specifically *Baroque*, if we use this term not only to draw an analogy with the artistic and political context of that time period, but also to an original characteristic of European thought (along with 'American' or 'colonial') including the scholastic tradition, confessional dialectic, and modern philosophy².

² On this historical and interpretative issue, see: C. Esposito, M. Lamanna (eds.), *Esiste una filosofia barocca? / Is there such a Thing as "Baroque Philosophy"?*, «Quaestio», 7 (2017), with essays by P. R. Blum, D. Cellamare, S. Di Bella, S. R.

Above all, it is important to define the context in which this issue arose and developed. 1563 marked the conclusion of the Council of Trent, perhaps the most important event of the modern age concerning the Catholic Church. There the truth of the doctrine of faith and justification was re-defined and, in a certain way, also reclaimed after the fracturing operated by Lutherans between an irreversibly fallen human nature and a divine grace that was unfathomable and almost 'impossible' for human reason. In the front row at the Council, with the aim of shaping its outcomes, were the 'young lions' of the Society of Jesus, who sensed that the really urgent need of their time was to understand in new ways (or more original ways) the relationship between the natural and the supernatural. These had to be viewed as two realities, or two poles that were not disconnected from (or worse, opposed to) one another and in need of reconciliation, but rather as part of a constitutive whole, consistent with the creator-creature correlation between God and the human being³.

This posed a radical challenge – nearly an impossible one – because it was precisely the evidence of this relationship that had fallen into crisis. And the sign of this difficulty lies in the very terms used to define the relationship: the *concursum* and *cooperatio* (the passing of one along with the other) highlight the fact that it was now two specific 'words' or 'poles' in relation with each other. In other words, the task of post-Tridentine Catholic thought was to 'represent' the possible harmonization of natural

D'Onofrio, O. Gal, M. Lázaro Pulido. See, in particular, the editors' *Premise*, pp. 419-426.

³ On this context, see: R. García-Villoslada, S. I., *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Editorial Aldecoa, Madrid, 1941, Sección III, Generalatos de Aquaviva y Vitelleschi (1581-1645); P. Broggio, F. Cantù, P. A. Fabre & A. Romano (a cura di), *I gesuiti al tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia, 2007.

and supernatural, of freedom and grace, starting from the idea that they can be, or must necessarily be, both designed from the start as constituted in themselves, and only later addressing the order of the relationship.

More precisely, according to the theological canon (and the ontological one) the creature was dependent on and subordinate to the creator, and it was the very recognition of this order of dependence that had become problematic. Human nature had to be considered according to its inherent laws, and these laws were certainly given by God (nature still remained 'created' and 'wanted' by the creator!), but humans could *also* be theoretically conceived as an autonomous system capable of being understood independent of the relationship with the source of their being. From the perspective of causality, the second causes could be seen as permanently dependent on the first cause; however, the latter tended to be understood as an action present not *inside* the action of the secondary causes, but rather *concurrent* with them. The presence of the divine action, of course, continued to be an *influxus*, but only in terms of a *concursus*⁴.

It is as if, after this fracturing or disconnection, an account of the relationship between nature and grace needed to be described in terms of re-gaining or re-claiming. Among the many thinkers who appeared on the Baroque scene I will be focusing on only two of them, from the last two decades of the seventeenth century: Robert Bellarmine and Francisco Suárez.

⁴ Cf. J. Schmutz, *La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIII^e-XVII^e siècles)*, in S.-Th. Bonino (éd.), *Surnaturel. Une controverse au cœur du thomisme au XX^e siècle*, Actes du colloque organisé par l'Institut Sain-Thomas-d'Aquin les 26-27 mai 2000 à Toulouse, «Revue Thomiste», 101 (2001, 1-2), pp. 217-264.

1. Bellarmine: Supernatural within Natural

If we wanted to summarize in a single, concise expression the Baroque ‘genius’ of Cardinal Robert Bellarmine – the Prince of Catholic apologetics, committed to the highest levels in the ‘controversy’ with the Protestants⁵ – we would say that the ‘supernatural’ is already present within the natural, from the time of the creation and because of the creation alone. And when nature is corrupted by sin, even though it breaks the relationship with God, it still has in itself the essential capabilities to be able to receive Him once again. This capability is necessary, but not yet ‘enough’, because it needs the initiative of liberating divine grace.

This thesis emerges, for example, from one of the most interesting controversies of the Catholic faith against the heretics of that time (the late sixteenth century), dedicated to «The grace given to mankind in our ancestor»⁶. The issue was whether Adam was created with any sort of supernatural gift by God. In more detail, the question was whether righteousness (*rectitudo*), or a certain honesty of which men seem to be capable, could be a simple natural endowment or rather a kind of a supernatural gift.

Now, for the Pelagians, but also for Lutherans, it was a simple natural endowment. For both, the first man was constituted with an integrity that was perfectly natural. What changes then is the interpretation: for the Pelagians, in fact, men can reach

⁵ See G. Galeota, *Genesi, sviluppo e fortuna delle Controversiae di Roberto Bellarmino*, in R. De Maio, A. Borromeo, L. Giulia, G. Lutz, A. Mazzacane (a cura di), *Bellarmino e la Controriforma*. Atti del Simposio intern. di studi, Sora 15-18 ottobre 1986, Centro di Studi sorani «Vincenzo Patriarca», Sora, 1990, pp. 5-48. Cf. P. Broglio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Leo S. Olschki, Firenze, 2009.

⁶ R. Bellarmino S. J., *De gratia generi humano in primo parente collata. Unico libro explicata (Prima controversia generalis)* in: *Roberti Cardinalis Bellarmini Opera Omnia*, t. 4, *De controversis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, Apud Josephum Giuliano Editorem, Neapoli, 1858.

salvation by natural means, that is, thanks to their autonomous cognitive and moral capability, while for Lutherans the integrity and freedom that originally belonged to human nature were definitively lost after the sin.

Bellarmino chose another way: the supernatural gift was already present – constitutionally – in natural creation, and, for this reason, it remains (virtually, so to speak) even after the fall. Against the Pelagians, Bellarmine supported the idea that man is *capax Dei* by nature, that he is thus able to be in relationship with God, and that it is precisely in this capacity that the supernatural dimension of his human nature consists. But on the other hand, against the Lutherans, he said that this ‘being-capable’ of God is an indelible, creaturely mark that remains even after sin. Let us briefly focus on the question raised by Luther, who, in the Commentary on chapter 3 of the Book of Genesis, said that original justice is not a gift that comes from outside (*ab extra*), separate from human nature, but it is purely natural (*vere naturalem*). In other words, it is by nature that Adam loves God, believes in God, and knows God, in the same way that it is natural for the eyes to see light. From this, it follows that, «original justice belongs to human nature, but once it has been lost because of sin, what is natural does not remain intact, as absurdly says the Scholastic (*ut scholastici delirant*)»⁷.

Bringing original justice back to the supernatural gift of God, as Bellarmine does, means that sin decreases this gift, of course, but does not radically compromise the integrity of nature. In other words, sin does not get to delete the possibility that the creature

⁷ M. Luther, *In I. Cap. Genesis*, cap. 3, 7, in *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Bd. 42 (1911), Akademischen Druck – u. Verlagsanstalt, Graz, 1964, pp. 124-125. See J. A. Möhler, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832), J. Hegner, Köln, 1958, esp. I Buch, I Kap: «Differenzen in der Lehre von dem Urstande des Menschen und dem Ursprunge des Bösen».

is capable of a relationship with the creator. The creature has lost the gift, but it can get it back again, thanks to a new gift from God, obtained «through the merits of Christ» (*per Christi merita*)⁸. The supernatural gift being lost, it can be received again; but if (as the 'heretics' say) it is the nature that is lost in its original state, this will no longer be restored, but will be lost forever.

In this, Bellarmine relied on the excommunication of the following thesis, by two Popes (Pius V in 1567 and Gregory XIII in 1579): «The elevation and exaltation of human nature in union with the divine nature was due to the integrity of the first human condition, so it's called natural, not supernatural».

To explain how justice and righteousness were supernatural gifts to the first man, Bellarmine clarifies four distinct meanings of 'natural':

- 1) First, 'natural' means anything that is by birth or native (*quod habetur a nativitate*), and in this sense it is not opposed to the supernatural, since «natural things can be by birth as much as supernatural ones», as we said about Adam's original justice.
- 2) Second, 'natural' means what conforms to nature (*naturae consentaneum*), as when Paul says that the Gentiles do not have the law, but do by nature what the law says (*Rom 2*). In this case it is not opposed to the supernatural but to what is 'against nature'.
- 3) Third, a gift of grace can be called 'natural' if, even before elevating men to supernatural works, it allows them to complete and perfect their own nature as such.
- 4) Finally, what is part of nature, or flowing from the principles of nature, is called 'natural.' In this sense,

⁸ R. Bellarmino, *De gratia generi humano...*, p. 22 B.

the body and the soul are called natural, as well as the sensitive faculties and the intellectual ones, and the activities that follow. It is only in this sense that 'natural' in the proper sense is opposed to 'supernatural'⁹.

In light of this articulation of the meaning of 'natural', Bellarmine offers two interpretations of 'supernatural': *per se* and *per accidens*. Supernatural 'in itself' (*per se*) is «what could never be derived by the principles of nature, due to its very constitution» (such as the ascension into heaven of the prophet Elijah on a chariot of fire, or the prodigious strength of Samson). The supernatural 'by accident' (*per accidens*) is «what sometimes happens for a divine miracle, even though it usually derives from natural principles», as when God restores sight to the man born blind or gives wisdom to Salomon¹⁰.

Now, according to Bellarmine (who, in this, recalls Thomas Aquinas), natural uprightness (thanks to which what is 'lower' depends on and submits to what is 'superior', like the body to the soul, sensitivity to reason, and reason to God) is a supernatural gift, and not 'by accident' but 'per se', «because is not derived

⁹ «Quarto: Naturale vocatur, quod aut est pars naturae, aut fluit a principiis naturae. Qua significatione corpus et animus, facultates quoque sentiendi, tum intelligendi, et operationes, quae ab eisdem facultatibus exercentur, naturalia esse dicuntur. Atque haec significatio, de qua hoc loco proprie disputamus, et naturali, hoc modo considerato, valde proprie opponitur supernaturale», R. Bellarmino, *De gratia generi humano...*, p. 24 A-B.

¹⁰ «Potest autem duobus modis dici aliquid supernaturale, per se e per accidens. Per se, dicitur supernaturale, quod ex genere suo non est aptum fluere ex principiis naturae, qualis fuit ascensio Eliae igneo curru in coelum, robor Sampsonis, et alia id genus. Per accidens supernaturalem vocatur, quod interdum obtinetur divino miraculo licet alioqui ex naturae principiis fluere soleat. Talis fuit sensus videndi quem Deus caeco nato restituit, sapientia divinitus Salomoni tributa, et alia non pauca, in Scripturis leguntur», R. Bellarmino, *De gratia generi humano...*, p. 24 B.

from natural principles, nor could it ever arise from them»¹¹. «And if this gift were removed [as happened with sin], all that would remain would be nature as it would be if it were established in the purely natural sense [*in puris naturalibus*], and the lower parts would not be ordered to the superior ones»¹². And so,

the difference between the state of man after the sin of Adam and the state of pure nature is equal to the difference between a man who was undressed and a naked man [*Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo*]¹³.

Thus, we can say that, in Bellarmine, the pure nature is not identified with the whole or intact one, for intact nature has the supernatural gift already incorporated in itself. Here is the 'baroque' paradox of Bellarmine: in order to be itself, human nature needs a supernatural gift. Or inversely, *without grace, nature cannot continue to be nature*. Its being is not self-referential but relational. In short, pure nature is not assumed as a 'neutral' with respect to the supernatural order, but as a lack, as a non-integrity of nature itself. However, behind these considerations a hidden, epic problem lies: here, when we talk about a pure

¹¹ «Nos vero existimamus rectitudinem illam etiam partis inferioris, fuisse donum supernaturale, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probaturi sumus, eo remoto, natura humana sibi relicta, pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiore, quae naturalis futura erat, idest, ex conditione materiae secutura, nisi Deus justitia donum homini addidisset», R. Bellarmino, *De gratia generi humano...*, p. 24 B.

¹² «Omnes enim communi consensu docent, rectitudinem primi hominis effectum fuisse doni cujusdam supernaturalis, et eo dono remoto mansisse naturam, qualis esset, si in puris naturalibus condita fuisset, quod attinet ad motus inordinatos partis inferioris»: R. Bellarmino, *De gratia generi humano...*, p. 25 B.

¹³ R. Bellarmino, *De gratia generi humano...*, p. 24 B.

nature (*in puris naturalibus*), we are referring not to an absurd or impossible hypothesis, but to a condition that is possible (even if only theoretically possible), a sign that the experience of the relationship is always at risk. It is not an obvious 'given', but rather an open question¹⁴.

The Council of Trent affirmed with clarity that the first man was endowed with his own 'holiness' due to a supernatural principle (the *gratia gratum faciens*):

If any one does not confess that the first man, Adam, when he had transgressed the commandment of God in Paradise, immediately lost the holiness and justice wherein he had been constituted; [...] let him be anathema.

If any one asserts, that the prevarication of Adam injured himself alone, and not his posterity; and that the holiness and justice, received of God, which he lost, he lost for himself alone, and not for us also; or that he, being defiled by the sin of disobedience, has only transfused death, and pains of the body, into the whole human race, but not sin also, which is the death of the soul; let him be anathema¹⁵.

¹⁴ On this question: H. de Lubac S. J., *Surnaturel. Études historiques* (1946), Lethielleux, Paris, 2010, chapt. 5; Id., *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris, 1965, chapter VI, «Nature pure et désir naturel», pp. 183-223; J. Milbank, *The suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, 2nd edition, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2014.

¹⁵ Council of Trent, Session V (17 June 1546), First Decree concerning Original Sin, nn. 1-2: «Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse [...]: a.[nathema] s. [it]. [...] Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: anathema sit»: in *Conciliorum oecumenicorum generaliumque Decreta*, «Corpus Christianorum», III, curantibus K. Ganzer, G. Alberigo & A. Melloni, Brepols, Turnhout, 2010, p. 18.

And Bellarmine concludes:

In Paradise Adam was not only right, but holy too; but only the Holy Spirit, through grace, makes a man holy, by dwelling in his heart [...] Therefore Adam in Paradise had the Holy Spirit dwelling in himself¹⁶.

2. Suárez: Divine Will within Human Freedom¹⁷

In a pamphlet entitled *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, published in 1599, Suárez speaks about a necessary dependence of free will upon God as the first cause, but, at the same time, he says that this causal determination on the part of God coincides with self-determination on the part of the free will. On the one hand, «God causes the determination of the will, since such determination is something that could not happen without God [*Deus efficit determinationem voluntatis, nam illa determinatio aliquid est, quod non potest fieri sine Deo*]». But, on the other hand, the human will, as free will, «has in its power all that is necessary to its own determination». Another consequence is that «the influence or concurrence of God is in the power of the will [*ille influxus vel concursus Dei esse in potestate voluntatis...*]»: the will, in fact, may give its assent to divine co-operation, but it can also reject it [*...quia in manu ejus positum est vel facere, ut ille*

¹⁶ «Fuit igitur Adam in paradiso non solus justus, sed etiam sanctus: sanctus autem non facit, nisi Spiritus sanctus per gratiam inhabitans corda hominum [...]. Quare habuit Adam in paradiso Spiritum sanctum inhabitantem», R. Bellarmino, *De gratia generi humano...*, p. 21 A.

¹⁷ Among the recent books focusing on Suárez see: D. Schwartz (ed.), *Interpreting Suárez. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; B. Hill & H. Lagerlund (ed.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012 and V. M. Salas & R. L. Fastiggi (ed.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2015.

concursum in actu secundo ponatur, cooperando, vel ut non ponatur, suspendendo suam cooperationem»]¹⁸.

The issue of the particular dependency of the human will – as free will – upon divine providence was particularly urgent in view of the extreme hypothesis of the Dominican Domingo Báñez, according to which divine action as the primary cause was a ‘physical pre-determination’. Therefore, it was absolutely necessary, with respect to man’s voluntary decisions, designated as secondary causes. In this case, how would we effectively explain the evil actions of human beings? If God predetermines everything, he is also responsible for the evil done by us. Even God himself, the supremely good, could be considered ‘the author of sin’¹⁹.

Following this opinion (an absurd one for any Christian theologian), one might reach this paradoxical conclusion:

God may not only have wanted to allow Judas to sell Christ, but he may also have wanted him to do it and actually ordered it in advance, before even knowing that Judas would have wanted it in the future. So, then, Judas

¹⁸ F. Suárez, *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, in *Opuscula theologica sex, materia de auxiliis gratiae absolventia quaestionesque de scientia, libertate et iustitia Dei elucidantia*, in *OpO*, vol. 11 (Vivès, Paris, 1858), lib. I, c. 17, §§ 8 and 10, pp. 89-90.

¹⁹ F. Suárez, *De concursu...*, lib. II, c. 2, § 10, p. 96. On the famous controversy *De auxiliis* between the Dominican Domingo Báñez and the Jesuits Pedro da Fonseca and Luis de Molina (the latter author of the famous book *De concordia liberii arbitrii cum gratiae donis*, 1588) about the help of the divine grace to human freedom, see J.-H. Serry, *Historia Congregationum de Auxiliis Divinae Gratiae sub Summis Pontificibus Clemente VIII. Et Paulo V. in Quatuor Libris Distributa...* Venetiis 1740 (reprint: Nabu Press, Charleston, SC, 2012). See V. Aubin, “*Aussi libres que si la prescience n’existait pas*”: Molina et la science moyenne au secours de la liberté, in J.-Ch. Bardout & O. Boulnois (éd.), *Sur la science divine*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, pp. 382-411. An excellent summary of the dossier on grace-freedom remains the article “Molinisme” written by E. Vansteenbergh in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1929, vol. 10, coll. 2094-2187 (esp. coll. 2154-2166: «IV. Les congrégations ‘De auxiliis’»).

wanted to sell Christ because God willed that he should want it, and he also made him want to²⁰.

In Suárez's view, this reasoning was to be rejected not only because it concerned sinful acts. Even if it referred to good acts, it would fail to take into account the free nature of human acts.

And the problem is radicalized in the opposite case to sinful acts, namely in voluntary actions of a 'supernatural' order, done by man, such as «believe, hope, love, repent, as it is required to receive the grace of justification» (according to the formula used by the Council of Trent).²¹ These acts *necessarily* require the «effective help of God», and this is demanded not only from the outside (for instance, someone who preaches the good doctrine), but also from within the same voluntary act as a genuine «inner aid».

But the real problem is to explain how these supernatural acts can be considered in themselves to be free acts. Suárez rejects the two standard models of the discussion:

- a) On the one hand, he wants to avoid the position of the Lutherans (and 'Catholic para-Calvinists', as some Dominicans were accused to be), according to which divine intervention and the help of grace in supernatural acts would be, even more than in natural acts, a true

²⁰ F. Suárez, *De concursu...*, lib. II, c. 2, § 21, p. 101: «...Sequelam probo, quia Deus non solum voluit permittere ut Judas venderet Christum, sed etiam id definite voluit ; imo praevoluit et praeordinavit, priusquam praesciret Judam id volitum ; ideo enim id voluit Judas, quia Deus voluit ut id vellet, et fecim etiam ut vellet».

²¹ «If any one saith, that without the prevenient inspiration of the Holy Spirit, and without his help, man can believe, hope, love, or be penitent as he ought, so as that the grace of Justification may be bestowed upon him; let him be anathema [*Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare et diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur: a. s.*]»: Council of Trent, Canon III On Justification, in *Conciliorum oecumenicorum generaliumque Decreta*, «Corpus Christianorum», III, cit., p. 34.

physical pre-determination. If it is true that, as Jesus says in the Scripture, «without me you can do nothing» (Jn 15,5), then without this *concursum* we are simply «all bad» (Mt 7,11).

- b) But, on the other hand Suárez also wants to carefully avoid the reduction made by the Pelagians (or semi-Pelagians, as some radical fellow Jesuits were accused to be), according to which, «man, according to his natural will, and thanks to the natural light [of reason], is enough unto himself to believe and operate what is necessary for salvation»²².

Therefore, to perform supernatural acts the help of grace is definitely needed, and, more precisely, according to the mode of «cooperation» (*per modum concursum*). But much of the problem lies in the meaning to be given to this «*concursum*» of grace. The solution for Suárez consisted first in distinguishing two levels of divine help for free will, and then in connecting them closely with each other.

The first level is the «sufficient aid» (*auxilium sufficiens*), given by God as a condition of possibility for the exercise of freedom. This exercise is not necessarily made; in fact, it is as much open to the possibility of merit as it is open to negligence on the part of man. In short, the *gratia sufficiens* gives man the power to be free, but it still does not guarantee that he actually is free. The fulfillment of freedom depends on the fact that man, who is capable of having the power to do something, also wants to do it as a matter of fact. To this it is to be linked the second kind of divine help, namely «effective aid» (*auxilium efficax*). This was, according to Suárez, «the specific objective of and the fundamental

²² Cf. F. Suárez, *De concursu...*, lib. III, c. 2, § 2, p. 158.

reason for the current dispute among [Catholic] theologians, arisen from previous disputes between Catholics and heretics [Lutherans and Calvinists]»²³.

Of course, all Christian theologians «admit that we are given some effective help from God». But what does this ‘effectiveness’ mean? The Lutherans, for example, «not only admit the *auxilium efficax*, but even exaggerate it so much as to deny that, in addition to it, there may be some *auxilium sufficiens*»²⁴. In other words, according to the Lutheran theory, effective help is a divine action that moves the will in a necessary way, and that obliges the will to want whatever it wants. In short, for ‘heretics’ no act of man’s free will could be accomplished if God himself did not determine the ‘effectiveness’ that belonged to that act. Freedom would be ‘real’ only because the divine action was ‘effective’.

Suárez continues to use the concept of *auxilium efficax*, although not calling it a «physical pre-determination», but rather «the principle of grace that possesses a strength and particular effectiveness to induce the human will to give its consent [*illud gratiae principium, quod peculiarem vim et efficaciam habet ad inducendam humanam voluntatem, ut consentiat*]»²⁵. But what is the real effect of this divine help? Nothing other than the same «action or performance of man»²⁶, which is the exercise of his freedom.

²³ F. Suárez, *De concursu...*, lib. III, c. 6, § 8, p. 180.

²⁴ «...difficultas tota et dissensio consistit in esplicando in quo consistat hoc auxilium efficax, et efficacia ejus. Nam hujus temporis haeretici non solum fatentur auxilium efficax, verum etiam ita illud exaggerant, ut negent praeter illud esse posse aliquod sufficiens. Vocant enim auxilium efficax motionem quamdam divi- nam, quae necessitatem infert voluntati ut velit quidquid vult sine qua negant fieri posse ut voluta consentiat; et ideo etiam negant esse aliquod auxilium sufficiens, quod hanc efficacem motionem non includat», F. Suárez, *De concursu...*, lib. III, c. 6, § 8, p. 181.

²⁵ F. Suárez, *De concursu...*, lib. III, c. 6, § 8, p. 181.

²⁶ «... [gratia] potest appellari efficax, non solum quia effectiva est, neque solum quia actu efficit ; sed quia ita est effectiva, ut semper habeat infallibiliter conjunctam actualem effectionem. [...] nihilque aliud diceretur, quam gratiam,

Still a difficult issue remains open, one of Augustinian origin, concerning the action of divine grace that calls the human being to salvation. In a word, the problem of *vocation* (calling). In what sense is the action of God effective with respect to the free will of human beings? And can the latter resist this call, or is it 'irresistible'? In his infinite wisdom, God foresees what the human will choose to do at every opportunity, and, therefore, also knows what vocation that will gives its consent to, and when and if it will be given²⁷.

This divine effectiveness should not be understood, therefore, in the 'physical' sense, but in a 'moral' one (not because it refers to a duty, but because it refers to the intention of freedom). Its significance is that of an election as a «predestination to glory». This does not happen with regards to the actions that the human will actually accomplish in the future, and so not because a person deserved it because of his actions (*post praevisa merita*), but rather as an order of 'absolute' predestination, prior to any possible merit (*ante praevisa merita*). Grace is really undeserved; otherwise it would not be grace. And, at the same time, the place where grace reveals itself as effective is none other than our very freedom.

To better understand this issue, it is worth looking carefully at a painting by Caravaggio, painted in the same year (1599-1600) in which Suárez published his paper on the *concursum* of divine help to human free will. It is *The Calling of Saint Matthew*, located in Contarelli Chapel of San Luigi dei Francesi in Rome.

The most interesting thing about the Suarezian solution to the problem is the attempt to rescue freedom not in spite of divine

quae actu operatur, infallibiliter habere conjunctam actionem, seu operationem hominis»: F. Suárez, *De concursu...*, lib. III, c. 14, § 4. p. 222.

²⁷ Cf. F. Suárez, *De concursu...*, lib. III, c. 14, § 9, p. 225.

predestination, but through it. The supreme and absolute will of God to call a human being to salvation becomes 'effective' because it provides a person with the means and assistance to perform an act of free will, by which to accept, or also to reject this call.

Predestination is, therefore, an act of prior knowledge on the part of God, the appropriate means to ensure that the human will shall be able to perform a supernatural act. Nevertheless, «in this divine decree there is nothing contradictory to freedom», since indeed God with his Decree wants nothing more than «the same act of the creature as a free act», and, to this aim, «he orders the appropriate means to cause a free determination»²⁸. The paradox of the Baroque thought is: God 'determines' the freedom (which would seem to be a contradiction in terms), but he determines it *precisely as free*, so ultimately he constitutes it, he guarantees it and protects it as freedom.

To this we must certainly add that freedom is fully realized when it gives its assent to the divine call, while rejecting it would be a form of reduction or impoverishment of freedom. But this must not make us forget that, on the other side, the same vocation with which God elects the human being, although absolute and not dependent on our own merits, can only be fulfilled through a free act of our will.

²⁸ Cf. F. Suárez, *De concursu...*, lib. III, c. 17, § 4, p. 251: «Quod vero in hoc divino decreto nihil sit repugnans libertati, patet ; quia per tale decretum vult Deus actum illum in ordine ad causam et ad medium, per quae libere futurus est, et ex vi talis decreti nullam aliam causam adhibet ad talem actum ; ergo non est unde possit libertatem laedere vel impedire ; nam potius eam maxime tuetur per talem decretum, quia et directe vult ipsum actum creaturae ut liberum, et ex vi ejus ordinat medium aptum ad liberam determinationem causandam. Nel per illud decretum aliter influit in voluntatem creatam».



There is one detail in the painting of *The Calling of St. Matthew*, which highlights this issue. Who is or where is Matthew, precisely? Traditionally, he has been identified as the bearded man, the one who, before the call (wonderfully expressed by Jesus' outstretched arm and hand pointing to the one who is called), seems to be asking: «Is it I?». And, in fact, that figure seems to bring his index finger to his chest, just as if to indicate himself. But that same finger may also indicate the other character, the younger one sitting at the head of the table, trying to count the money. Who is the real Matthew? Without entering into the debate on the identities of the two characters²⁹, let me observe that the latter

²⁹ Cf. N. De Marco, *Caravaggio's Calling of Saint Matthew*, «Iris», 1 (1982), pp. 5-7; A. Prater, *Wo ist Matthäus? Beobachtungen zu Caravaggios Anfängen als*

hypothesis (Matthew as the young man with his head down) would make sense of all the tension and drama of the relationship between freedom and grace. Jesus is calling him, and the painting depicts the moment when everything happens: it is only a few seconds before Matthew raises his head; it is that very moment when he can say yes or no. And the fact that we know that he will say 'yes' at the end, does not cancel out the whole drama of freedom, since it is as if grace is waiting for the free response to spring from within.

And if instead we argue, as scholars regularly do, that the real Matthew can only be the bearded man, since his appearance corresponds to the one that returns in two other Caravaggio's paintings dedicated to him (*Saint Matthew and the Angel* and *The Martyrdom of Saint Matthew*, both also in the same Chapel of San Luigi dei Francesi in Rome), we may assume that perhaps in *The Calling* both Matthews are represented, the mature one pointing towards the young one, indicating the precise moment when the *concursum* between predestination and free choice is happening.

The mystery of vocation – so stunningly depicted by Caravaggio – lies in this intimate implication between the «necessity of grace» and «the real use of freedom»³⁰. Of course, it is God who initiates our salvation: he «works in us without us, that is, without our merits and without our free cooperation or aptitude, but for his own freedom, and grace».

Monumentalmahler in der Contarelli Kapelle, «Pantheon», 43 (1985), pp. 70-74; Id., *Matthäus und kein Ende? Eine Entgegnung*, «Pantheon», 53 (1995), pp. 53-61. See also: M. Cecchetti (a cura di), *Caravaggio. Dov'è Matteo? Un caso critico nella Vocazione di San Luigi dei Francesi*, Edizioni Medusa, Milano, 2012 (with contributions of A. Prater, H. Kretschmer, A. Hass, H. Röttgen, I. Lavin).

³⁰ «Itaque gratiae necessitatem cum vero usu libertatis conjungimus, usumque libertatis, ut alicujus valoris et momenti sit apud Deum, a gratiae operatione et cooperatione nullo modo separandum esse docemus», F. Suárez, *Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, in *OpO*, vol. 11 (Vivès, Paris, 1858), § 37, p. 384.

Nevertheless, it is not to be taken for granted that the divine call has the same effect on all those to whom it is addressed («... not all those who were invited to the banquet wanted to come...»: *Mt 22, 3*). Yet, even in those who do not accept the invitation, the divine vocation is «sufficient to give them the power» to come freely, if they want to.

God gives sufficient grace in order for humans to receive the «power of wanting to believe» (*potestas volendi credere*). But in this sufficient grace it is already *included* the effective grace which, from the inside, animates and sustains the fundamental vocation of the will. Using other technical terms from the theology of grace, Suárez holds the point that the «exciting grace», by which God calls us to operate well in a supernatural sense, is closely linked to the «operating grace» that moves the will from within. In actuality, they are «one and the same thing»³¹.

If the «heretics of our times» deny the existence of an *auxilium sufficiens* without *auxilium efficax*, Suárez instead absorbs the second type of help within the first. From this perspective, the effective help (*auxilium efficax*) appears to be an explication that comes from within the sufficient help, and is almost inherent or immanent to it. The order of sufficient grace, although it is something other and exterior in relation to nature (it is, in fact, supernatural) pervades and imbues of itself, so to speak, the order of nature, and it is thanks to it that the human free will can accomplish a supernatural act, like that of faith.

Divine help moves from sufficient to effective when the free will of man will assents to divine grace. This occurs as the unfolding of a virtual order already instilled in nature.

³¹ «Haec ergo vocatio per excitantem gratiam fit; et haec eadem est gratia operans, per quam Deus solus operatur in nobis, ut velimus»: F. Suárez, *Brevis resolutio quaestionis...*, § 38, pp. 384-385. Cf. *ivi*, § 39, p. 385 and § 46, p. 387.

Therefore, when the natural will, as a free cause, produces an effect of a supernatural kind (in the conversion due to faith and in the assent to God's initiative), it is not, strictly speaking, only a matter of divine action, but also and especially about human freedom that fulfills itself. But freedom can be self-determined, since precisely in this self-determination lies the influence of the first, divine cause on the second cause, that of the human will. The necessary cause acts on the free cause. Suarez writes:

it is said that God not only gives the power to operate, but also the will; Indeed, from this point of view it is said that He only works in us, in order for us to want, as Augustine clearly says in many places, because without doubts about this kind of moral cause [...] it is only God who teaches within, and it is only He who attracts man. However, the right of freedom remains intact within the man who gives his consent, and for this reason, although it is only God who works in order for us to want, nevertheless, it is not only He who operates this will, but He operates it with us. He is the main cause, but not the total cause of the will. And yet, because of this major influence, we say that God operates both the 'want' and the 'accomplish'³².

³² «...Deus dicitur dare non solum potestatem operandi, sed etiam voluntatem; imo sub illa ratione dicitur ipse solus operari in nobis ut velimus, ut Augustinus diserte explicat multis in locis, quia nimirum in eo genere causae moralis praevenientis, suadentis et inducentis, solus Deus est qui docet interius, et trahit homine; quanquam in praestando consensu semper homini relinquatur integrum jus libertatis suae, ratione cujus, licet Deus solus operetur ut velimus, non tamen Deus solus operatur ipsum velle, sed nobiscum illud operatur, et est principalis, non tamen totalis causa ejus; ratione tamen illius principalioris influxus dicitur operari velle et perficere»: F. Suárez, *Brevis resolutio quaestionis...*, § 56, p. 389.

God operates the 'want' precisely *because* the want must be performed by a human being. His concurrence to human will, and the same help of grace, do not constitute an addition, but rather the root of our freedom.

To gather all the internal tension of this theological-philosophical Baroque movement, it is interesting to compare the two positions of Philip Melanchthon (the one who more than anyone else tried to transform the Lutheran rupture into a new doctrinal canon) and Ignatius of Loyola.

In *Loci communes rerum Theologicarum* (1521) Melanchthon writes:

gradually philosophy has crept into Christianity and the impious dogma of free will was granted. [...] The term 'free will' is wrongly used, it is totally foreign to the sacred text, to the meaning and the spiritual judgment [...]. And the term 'reason', equally dangerous, was introduced by Plato's philosophy³³.

And later:

To the question whether the will is free, and to what extent it is free, I answer this: since all the things that happen, happen necessarily according to Divine predestination, there is no freedom in our will³⁴.

³³ P. Melanchthon, *Loci communes rerum Theologicarum*, ed. Aug. 1821, p. 10: «... sensim irrepsit philosophia in Christianismus et receptum est impium de libero arbitrio dogma [...]. Usurpata est vox liberi arbitrii, a divinis literis, a sensu et iudicio spiritus alienissima [...]. Additum est e Platonis philosophia vocabulum rationis, aequè perniciosum».

³⁴ P. Melanchthon, *Loci communes rerum Theologicarum*, p. 12: «Itaque in quaestionem vocatur sitne libera voluntas et quatenus libera sit? Resp-

On the other hand, in the *Spiritual Exercises*, among the «Rules to be observed to have the true sentiment in the militant Church» (particularly rule 17) Ignatius writes:

we should not to speak so much insisting on grace so that we might produce poison which will be able to expropriate freedom. Of course one can speak as much as it is possible about faith and grace, thanks the Divine help, for the greater praise of His Divine Majesty, but not in such way, nor in such manners that – especially in our so dangerous times – works and free will may receive any harm, or considered as nothing³⁵.

The Baroque Jesuits chose the ‘risk’ of a relationship, a tension that is never resolved nor pacified³⁶. They chose the drama of grace, which seeks freedom to occur, and nature that finds in itself the trace of the supernatural. Incurable balancing; polarity that never completely stabilizes; the insertion of the time-factor into the truth of doctrine. The result is a synthesis in which there is a permanent possibility that the unity will be broken, that the relationship will not be balanced, that a deep rift can re-emerge.

It is often said that the Jesuit style attempts to represent the *gloria Dei* as an empowering dynamic as well as an enhancement

Quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostra libertas».

³⁵ I. Loyola, *Ejercicios espirituales*, n. 369: «Assimismo no debemos hablar tan largo instando tanto en la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad. De manera que de la fe y gracia se puede hablar quanto sea possible mediante el auxilio divino, para maior alabanza de la su divina majestad, mas no por tal suerte ni por tales modos, mayormente en nuestros tiempos tan periculosos, que las obras y líbero arbitrio resciban detrimento alguno o por nihilo se tengan».

³⁶ See C. Esposito, *Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought*, in V. M. Salas & R. L. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, pp. 124-147.

of the natural through the supernatural (for the greater glory of God). But it is always a representation accompanied by a tacit acknowledgment, by a mournful *caveat*, namely that human existence and all of reality, including the very reality of the Church, can never be taken for granted, but must be re-gained.

Grace is needed to save freedom. The supernatural is needed to save nature. But the Jesuit choice was: freedom is capable of grace, and grace comes not only from the outside, but emerges from within nature itself. So nature, too, is *capax Dei*, capable of the supernatural, and, at the same time, the supernatural is introjected as a virtuality in the natural.

Essential Bibliography

- Aubin, V., "Aussi libres que si la prescience n'existait pas": Molina et la science moyenne au secours de la liberté, in J.-Ch. Bardout, O. Boulnois (éd.), *Sur la science divine*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p. 382-411.
- Bellarmino, R., *De gratia generi humano in primo parente collata. Unico libro explicata (Prima controversia generalis)* in: *Roberti Cardinalis Bellarmini Opera Omnia*, t. 4, *De controversis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, Neapoli, Apud Josephum Giuliano Editorem, 1858.
- Broggio, P., Cantù, F., Fabre, P. A., Romano A. (a cura di), *I gesuiti al tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia, 2007.
- Broggio, P., *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Leo S. Olschki, Firenze, 2009.
- Cecchetti, M. (a cura di), *Caravaggio. Dov'è Matteo? Un caso critico nella Vocazione di San Luigi dei Francesi*, Edizioni Medusa, Milano, 2012.
- De Marco, N., *Caravaggio's Calling of Saint Matthew*, «Iris», 1 (1982), pp. 5-7;
- Esposito, C., *Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought*, in V. M. Salas, R. L. Fastigi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2014, p. 124-147.
- Id., Lamanna M. (eds.), *Esiste una filosofia barocca? / Is there such a Thing as "Baroque Philosophy"?*, «Quaestio», 7 (2017)
- García-Villoslada, R., *Manual de Historia de la Compañía de Jesus*, Editorial Aldecoa, Madrid 1941, Sección III, Generalatos de Acquaviva y Vitelleschi (1581-1645)
- Galeota G., *Genesis, sviluppo e fortuna delle Controversiae di Roberto Bellarmino*, in R. De Maio, A. Borromeo, L. Giulia, G. Lutz, A. Mazzacane (a cura di),

- Bellarmino e la Controriforma*. Atti del Simposio intern. di studi, Sora 15-18 ottobre 1986, Centro di Studi sorani «Vincenzo Patriarca», Sora, 1990, pp. 5-48.
- Hill, B., Lagerlund, H. (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Luther, M., *In I. Cap. Genesis*, cap. 3, 7, in *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe). Bd. 42 (1911), Akademischen Druck – u. Verlagsanstalt, Graz, 1964.
- Lubac, H. de, *Surnaturel. Études historiques* (1946), Lethielleux, Paris, 2010.
- Id., *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris, 1965.
- Melanchton, P., *Loci communes rerum Theologicarum*, ed. Aug. 1821.
- Milbank, J., *The suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, 2nd edition, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2014.
- Möhler, J. A., *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832), J. Hegner, Köln, 1958.
- Prater, A., *Wo ist Matthäus? Beobachtungen zu Caravaggios Anfängen als Monumentalmahler in der Contarelli Kapelle*, «Pantheon», 43 (1985), pp. 70-74.
- Id., *Matthäus und kein Ende? Eine Entgegnung*, «Pantheon», 53 (1995), pp. 53-61.
- Salas, V. M., Fastiggi, R. L. (ed.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2015.
- Schmutz J., *La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIII^e-XVII^e siècles)*, in S.-Th. Bonino (éd.), *Surnaturel. Une controverse au coeur du thomisme au XX^e siècle. Actes du colloque organisé par l'Institut Sain-Thomas-d'Aquin les 26-27 mai 2000 à Toulouse*, «Revue Thomiste», 101 (2001, 1-2), pp. 217-264.
- Schwartz, D. (ed.), *Interpreting Suárez. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011
- Suárez, F., *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, in *Opuscula theologica sex, materia de auxiliis gratiae absolventia quaestionesque de scientia, libertate et justitia Dei elucidantia*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 11 (1858).
- Serry, J.-H., *Historia Congregationum de Auxiliis Divinae Gratiae sub Summis Pontificibus Clemente VIII. Et Paulo V. in Quatuor Libris Distributa... Venetiis 1740* (reprint: Nabu Press, Charleston, SC, 2012).
- Vansteenberghe, E., *Molinisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 10 (Paris, 1929), coll. 2094-2187.

(Página deixada propositadamente em branco)

LA CONOSCENZA DIVINA DEI FUTURI
CONTINGENTI IN FRANCISCO SUÁREZ
GOD'S FOREKNOWLEDGE OF THE FUTURE
CONTINGENTS ACCORDING TO FRANCISCO
SUÁREZ

Ilaria Acquaviva¹

ORCID: 0000-0001-7250-4652

Abstract: In this paper I dealt with Suárez's solution concerning future contingent propositions and the basis of God's foreknowledge of *futura absoluta* and *futura conditionata*. I shall argue Suárez's validity of Law of Middle and Principle of Bivalence for counterfactual conditionals. The truth of such conditionals does not require the existence of the abstract objects described, outside the divine mind, which serve as a truth-bearers, but only that the state of affairs in the consequent would obtain if the antecedent state of affairs were to obtain. In the last part of this proposed lecture, considerations pertinent to divine providence and predestination require that God possess His knowledge of true counterfactuals logically prior to His decree to actualize some world. Nevertheless this not means the acceptance of determinism, since God was able to

¹ ilariaacquaviva@libero.it – Ph.D. Joint in Philosophy, *Scuola Internazionale Alti Studi, Fondazione Collegio San Carlo* of Modena/*Philosophische Seminar, Universität Luzern*.

know something because He would will it and on the way
God would in fact freely act.

Keywords: Future Contingents, *Futura Absoluta*, *Futura Conditionata*,
God's Foreknowledge, Truth Bearers, Determinism

1. Introduzione

La pubblicazione nel 1588 della *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* di Luis de Molina, in risposta alle tesi esposte negli *Scholastica commentaria in primam partem* (1584) del domenicano Domingo Báñez e il dibattito che ne seguì tra gesuiti e domenicani, costituisce un episodio significativo della questione del rapporto tra prescienza e provvidenza divine e libertà della volontà creata e, più in generale, del problema relativo al darsi dei futuri contingenti come oggetto della prescienza divina. Tra gli anni Ottanta del Cinquecento e la prima decade del Seicento la questione assume in ambito cattolico la forma di uno scontro tra ordini religiosi, visto che i domenicani accusano i gesuiti di pelagianesimo, mentre i secondi accusano i primi di calvinismo, di fronte all'arbitraggio politicamente affannato della Curia romana.

L'istituzione della nota Congregazione *de auxiliis* (relativa agli 'aiuti' costituiti dalla grazia sufficiente e da quella efficace) nel 1597 da parte del Papa Clemente VIII, e del successore Paolo V, conduce Suárez a dare alle stampe nel 1599 alcuni *Opuscola theologica*, in cui avvallare la tesi secondo la quale la predestinazione divina non impedisce l'atto della libertà e la sua conoscenza degli effetti della volontà umana non costituisce solo una scienza delle realtà effettive, presenti, passate (*scienza di visione*), o dei meri possibili (*scienza di semplice intelligenza*) ma,

nei termini di «scienza media» è volta, anche, alla conoscenza dei futuri liberi condizionati, ossia di ciò che avverrebbe se tali e tal'altre condizioni fossero poste. In questa sede non mi occuperò direttamente del primo trattato suáreziano sul concorso divino come aiuto al libero arbitrio umano, ma delle dottrine relative alla compatibilità, come accennato, tra futuri contingenti liberi e prescienza divina. Tale scienza, come detto, attiene ai futuribili, estendendosi a tutto ciò che tutte le possibili volontà libere sceglierebbero, una volta poste in tutte le possibili configurazioni di circostanze. Tale scienza precede il decreto divino, e permette a Dio, una volta che egli abbia decretato e disposto le circostanze, di conoscere infallibilmente le scelte operate dalle volontà create. Pertanto, essa costituisce il fondamento della prescienza divina dei futuri contingenti, come si evince dal secondo degli *Opuscola* suáreziani dedicati al tema *de auxiliis: De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*.

Prima di considerare l'argomentazione suáreziana, sarà utile richiamare brevemente la posizione di Molina a tal riguardo e considerarne i punti critici. La compatibilità tra prescienza divina e libertà umana è garantita a due livelli. In primo luogo, Dio non causa gli atti liberi delle volontà create. In secondo luogo, egli è ugualmente capace di prevederli in modo certo e immutabile. Tuttavia, tale condizione è garantita non in forza dell'oggetto, intrinsecamente incerto, bensì in forza dell'eminenza del soggetto che possiede tale scienza. Secondo Molina, Dio ha prescienza dei futuri condizionati *ante decretum* e l'uomo è libero, nel senso di indeterminato nelle azioni, anche se considerato *post decretum*².

² L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, ed. Johannes Rabeneck S. J., Oña, Collegium Maximum S. I. e Madrid, Soc. Edit. Sapientia, 1853 (translated by A. Freddoso, *On Divine Foreknowledge*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1988); d. 4, q. 52, a. 14: «Quidam contententes in futuris contingentibus semper alteram partem, antequam eveniat, esse ex aeternitate veram determinate et alteram determinate

Suárez, di contro alla scelta moliniana, considererà la questione del valore di verità dei futuri contingenti in se stessi, in quanto oggetto possibile e intrinsecamente conoscibile. Nell'ambito della *scientia media*, la peculiarità della posizione suáreziana, proprio per ovviare alla difficoltà sopramenzionata, consiste, in primo luogo, nel garantire il possesso di una 'verità oggettiva' dei futuri contingenti condizionati e di quelli assoluti che effettivamente si daranno nel futuro. La validità, a tal fine, della legge del terzo escluso e del principio di bivalenza non richiede l'esistenza effettiva dell'oggetto descritto come stato dei fatti condizionale, né che i futuribili si debbano necessariamente dare in atto in un tempo futuro, ma solo la conformità della verità conseguente dell'oggetto condizionato una volta che le condizioni della sua esistenza nell'antecedente si siano realizzate in atto. La verità dei futuri contingenti è immediatamente intuita dall'intelletto divino che considera le essenze dei possibili esistenti, senza che sia necessaria postulare la preesistenza di oggetti astratti al di fuori della sua mente che fungano da *truth beares* per la verità dell'enunciato. Tuttavia, il futuribile non si impone necessariamente da sé né alla volontà divina né a quella creata, visto che i contenuti della scienza media, stando alla soluzione

falsam eaque ratione ex natura rei unam esse cognoscibilem futuram determinate et alteram non futuram determinate ex eo capite, quod quidquid est ex rei natura cognoscibile Deus ante omnem actum liberum suae voluntatis naturaliter cognoscat, arbitrantur Deum ante omnem actum suae voluntatis scire non solum, qui per abitrium creatum si ex quacumque hypothesi futurum, sed etiam, quid ipsmet Deus posterius natura ...sit libere voluiturus, eo quod id similiter, antequam a deo statuatur, sit determinate verum». Circa le discussioni interne alla dottrina moliniana e quella suáreziana sulla 'scienza media' e sul fatto che per entrambi la controrisposta dell'avversario «conduca al fatalismo», si veda: R. Garrigou-Lagrange, *Dieu: Son existence et sa nature*, 2 vols., 11^a ed., Beauchense, Paris, 1950, p. 805. Cfr. *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, pt. 2, v. *Science II. Science de Dieu*, A. Michel, col. 1618; *Ibidem*, v. *Molinisme*, Vansteenberghes, 10, 2, col. 2112; R. Brouillard, Suárez (François), in *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, ed. E. Mangenot et al., 15 vols. (Paris, 1909-1951; 1941), 14, 2: 2638-2728.

suáreziana, non sono da intendersi come complessi di condizioni e condizionati che si impongono al volere divino, ma come un elenco di possibili stati dei fatti tra i quali Dio può scegliere quali porre in essere e quali lasciare non realizzati.

Si rende necessario, dunque, avvallare tale ipotesi, seguendo analiticamente l'argomentazione suáreziana a tal riguardo, per poi applicare tali risultati al piano della predestinazione divina.

1. Determinatezza del valore di verità delle proposizioni sui futuri contingenti e necessitarismo

Di contro alla dicotomia, argomentata da Aristotele e Cicerone, volta o a negare la scienza dei futuri contingenti, per salvaguardare la contingenza degli enti creaturali, o ammetterla, con la conseguenza inevitabile del necessitarismo e del fatalismo divino al prezzo della libertà delle azioni delle volontà create, Suárez afferma la compatibilità tra scienza divina e contingenza degli eventi futuri³. In secondo luogo, poiché tutto ciò è vero è anche conoscibile, è legittimo affermare l'accordo tra scienza degli eventi futuri (o prescienza divina) e contingenza di questi ultimi. Basterà dimostrare, dunque, a tal fine, che per le proposizioni sui futuri contingenti vale il principio di bivalenza. Esse, in altri termini, posseggano un valore di verità determinato, o il Vero o il

³ Cfr. F. Suárez, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*, in *Opuscula theologica sex, materia de auxiliis gratiae absolventia quaestionesque de scientia, libertate et iustitia Dei elucidantia*, in *OpO*, vol. 11 (Vivés, Paris, 1866), lib. I, c. 9, § 3, p. 332: «Dicendum est tamen divinam scientiam non repugnare cum contingentia futurorum, neque illam auferre vel immutare, quod est de fide certum [...]; quia de fide est Deum scire haec futura, et etiam est de fide, non obstante hac divina scientia, manere in nobis libertatem arbitrii et usum ejus, in quo consistit contingentia horum futurorum; ergo est de fide haec duo non repugnare inter se».

Falso. Le proposizioni che non risultano vere in senso determinato sono a rigore indifferenti alla verità e alla falsità⁴.

Con questa prima *assertio* Suárez pare voler prendere posizione, in senso critico, rispetto alla tesi aristotelica. Come noto, Aristotele aveva sostenuto che, nei confronti degli enunciati concernenti il presente, vale a dire ciò che c'è, e il passato, vale a dire ciò che è stato, vale il principio di bivalenza: dato un qualsiasi enunciato, dotato di significato, ad esso può essere attribuito soltanto uno dei due valori di verità, il vero o il falso⁵. Dato un enunciato, più precisamente, e la sua negazione, è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera o falsa, sebbene tale principio non valga per le cose particolari e future, o almeno non vale nello stesso modo in cui vale per il presente e il passato. Per tutti gli enunciati antifasici, siano essi universali o singolari, affermativi o negativi, concernenti il passato e il presente, vale il principio di bivalenza, dal momento che gli eventi descritti da tali enunciati si sono (o non si sono) verificati, per cui il loro valore di verità è determinato. Se la verità di una asserzione consiste nel suo descrivere come stanno le cose, allora, nel caso degli asserti al presente o al passato, il loro valore di verità è determinato proprio grazie al sussistere o

⁴ Cfr. F. Suárez, *De scientia Dei futurorum contingentium*, in *OpO*, vol. 11 (Vivès, Paris, 1866), lib. I, c. 8; lib. II, c. 7; in part. lib. I, cap. 2, § 2, p. 296: «[...] propositio quae non est determinate vera, non est vera, quia adhuc est quasi suspensa, est indifferens ad veritatem et falsitatem».

⁵ Cfr. Aristotele, *Met. Γ, 3*, 1005 b 19: «Di enunciati contraddittori circa un universale preso universalmente, è necessario che l'uno o l'altro sia vero o falso. Tra due enunciati contraddittori non può esservi un medio, bensì è necessario affermare o negare un qualsiasi singolo predicato di un singolo soggetto. È impossibile che la medesima cosa appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo il medesimo rispetto». Le tre enunciazioni indicano rispettivamente il principio di bivalenza (dato un qualsiasi enunciato, dotato di significato, α , ad α può essere attribuito solo uno dei due valori di verità: vero o falso); il principio del terzo escluso (per α dotato di significato, vale: ' α o non α ', ossia: l'enunciato ' α o non α ' è sempre vero, qualunque enunciato si sostituisca ad ' α '); il principio di non contraddizione (per ogni α enunciato dotato di significato, vale 'non: α e non α '; ossia: l'enunciato 'non: α e non α ' è sempre vero, per qualsiasi enunciato si sostituisca al posto di ' α ').

al non sussistere delle cose stesse⁶. Al tempo stesso, dal fatto che gli eventi presenti e passati sono determinati, Aristotele ricava la conclusione che sono necessari, in quanto non possono essere diversi da come sono. Il punto della controversia, si circoscrive al fatto che se gli enunciati, come appena detto, al presente e al passato, universali e particolari, sottostanno al principio di bivalenza, ad esso, tuttavia, si sottraggono gli enunciati singolari al futuro. Infatti, gli eventi che corrispondono a tali enunciati, non si sono ancora verificati, e, dunque, il loro valore di verità è indeciso, indifferente alla verità o falsità⁷.

In caso contrario, infatti, se la verità o la falsità di enunciati che parlano di eventi futuri contingenti non restasse indeterminata e per essi valesse il principio di bivalenza, un enunciato come «domani ci sarà una battaglia navale» sarebbe determinatamente vero o determinatamente falso; ma, nell'uno e nell'altro caso, se è vero non può non essere falso. Un enunciato di quel tipo conseguentemente sarebbe necessariamente vero⁸. Vista la

⁶ «Il medesimo discorso, infatti, sembra essere vero o falso. Se, per esempio, è vero il discorso che afferma che qualcuno è seduto, nel momento in cui costui sarà in piedi, quello stesso discorso sarà falso»: Aristotele, *Cat.*, 5, 4 a 23-30. Rimandiamo anche a: *Cat.*, 4 a 34-38: «Il discorso e l'opinione, invece, rimangono completamente immutabili in ogni modo. Dal momento, però, che muta lo stato di cose al quale si riferiscono, si verifica il contrario riguardo ad essi. Il discorso, infatti, rimane sempre il medesimo: afferma che qualcuno è seduto; poiché, tuttavia, questo stato si è modificato, è detto ora vero, ora falso».

⁷ «Nei riguardi di ciò che è e di ciò che è stato, è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera o falsa; e nel caso degli universali presi universalmente, che una delle due sia sempre vera e l'altra falsa, come nel caso dei particolari [...], mentre nel caso degli universali non detti universalmente non è necessario [...]. Nel caso delle cose particolari e future, invece, la situazione è diversa»: Aristotele, *De int.*, 9, 18 a 28-34.

⁸ «Nel caso che ogni affermazione sia vero o falsa, se uno dei due dirà che qualcosa sarà e un altro negherà la medesima cosa, è chiaramente necessario che uno dei due dica il vero (entrambi gli stati di cose, infatti, in casi come questo non sussisteranno insieme). Poiché, se è vero dire che è bianco o non è bianco, è necessario che sia bianco o non sia bianco; e se è bianco o non è bianco era vero affermarlo o negarlo; e se non sussiste dice il falso, e se dice il falso non sussiste. Dunque, è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera. Dunque, niente

necessità, dunque, di rigettare ogni forma di determinismo relativa agli eventi futuri contingenti, non resta che rigettare la validità, nella posizione aristotelica, del principio di bivalenza per gli enunciati singolari al futuro⁹.

Tenendo ben presente la posizione aristotelica, Suárez, diversamente da questa, per garantire il valore di verità delle proposizioni sui futuri contingenti in una disgiunzione, sostiene che sia necessario che uno dei due disgiunti sia vero e l'altro, per conseguenza, necessariamente falso. Da ciò segue l'impossibilità

è o accade per caso o come capita, o sarà o non sarà, bensì tutte le cose sono per necessità e non casualmente (poiché chi afferma o chi nega dice il vero)»: Aristotele, *De int.*, 9, 18 a 35 – 18 b 7.

⁹ Circa il *De Interpretatione* 9, gli studiosi non sono concordi nell'attribuire una lettura univoca ed unanime alla soluzione adottata da Aristotele per aggirare la posizione determinista. Alcuni avvallano l'interpretazione 'standard' e, dunque, affermano la valenza restrittiva del principio di bivalenza ad esclusione degli enunciati sui futuri contingenti. A tal riguardo si vedano: D. Frede, *The Sea-Battle Reconsidered: A Defense of the Traditional Interpretation*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 3, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp. 31-87; R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1980; W. L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingent from Aristotle to Suárez*, Brill, Leiden, 1988; R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument*, De Gruyter, Berlin, 1995. Altri, invece, sostengono che Aristotele non neghi la verità di tali enunciati, ma neghi che gli enunciati sui futuri contingenti posseggano determinatamente un valore di verità al pari degli altri enunciati, la cui verità risulta necessaria. Quest'ultima interpretazione 'temporale', fa leva sul fatto che la necessità di un evento, che si realizza in un dato istante temporale, non implica da sempre la sua necessità in quell'istante. Aristotele, infatti, ammetterebbe delle possibilità singolari future che potrebbero essere realizzate, in un determinato tempo, o potrebbero rimanere inattuizzate (cfr. *De int.*, 19 a 13-17, *Eth. Nic.* III, 5, 1114 a 17-19, *Met.* VI, 3). Allo stesso modo, dunque, gli stessi enunciati sui futuri contingenti potrebbero iniziare ad essere necessariamente veri o necessariamente falsi. In quest'ultimo caso, Aristotele non negherebbe la validità del principio di bivalenza, ma si limiterebbe a negare che assunta la validità di tale principio, la necessità si applichi a ciascun membro della disgiunzione. Per questa seconda interpretazione rimandiamo a: G. E. M. Anscombe, *Aristotle on the Sea Battle*. *De Interpretatione* 9, «Mind», 65 (1956), pp. 1-15; N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1963; J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford, 1973; G. Fine, *Truth and Necessity in De interpretatione* 9, «History of Philosophy Quarterly», 1 (1983), pp. 23-47; L. Judson, *La bataille navale d'aujourd'hui*: *De interpretatione* 9, «Revue de Philosophie Ancienne», 6 (1988), pp. 5-37.

di affermare che le proposizioni sui futuri contingenti siano o entrambe vere o entrambe false, o indeterminate nel loro valore di verità, poiché, in tal caso, non sarebbero intrinsecamente conoscibili neppure da Dio. In questo modo esse sono intrinsecamente dotate di una verità oggettiva che le rende atte ad essere conosciute per necessità da Dio, garantendo il carattere della infallibilità e certezza alla prescienza divina sui futuribili, non più da intendersi, come nella visione moliniana¹⁰, alla stregua di una conoscenza contingente e, dunque, dipendente dalle libere scelte che Dio osserva nella sua essenza delle creature. Necessariamente ogni proposizione sui futuri contingenti deve possedere un valore di verità determinato¹¹.

Per avvallare l'ipotesi della determinatezza del valore di verità degli enunciati sui futuri contingenti, Suárez utilizza, inoltre, un argomento 'cronologico', per così dire, atto a garantire la deducibilità della verità futura dell'enunciato sui futuribili, a partire dal valore di verità definito nel tempo presente dello stesso:

Quando nunc sit effectus contingens, verbi gratia:
Petrus peccat, ostenditur propositionem antea prola-
tam de tali futuro fuisse verum; ergo antea etiam fuit

¹⁰ L. Molina, *Concordia...*, d. 4, q. 52, a. 14: «Quidam contententes in futuris contingentibus semper alteram partem, antequam eveniat, esse ex aeternitate veram determinate et alteram determinate falsam eaque ratione ex natura rei unam esse cognoscibilem futuram determinate et alteram non futura determinate ex eo capite, quod quicquid est ex rei natura cognoscibile Deus ante omnem actum liberum suae voluntatis naturaliter cognoscat, arbitrantur Deum ante omnem actum liberum suae voluntatis scire non solum, quid per arbitrum creatum sit ex quacumque hypothesis futurum, sed etiam, quid ipsemet Deus posterius natura [...], sit libere voliturus, eo quod id similiter, antequam a Deo statuatur, sit determinate verum».

¹¹ Cfr. F. Suárez, *De scientia Dei...*, lib. I, c. 2, § 6, p. 297: «Dico secundo, haec futura contingentia, quae a nobis per propositiones de futuro significantur, antequam in tempore fiant atque ab aeterno habent determinatam veritatem, secundum quam cognoscibilia sunt, et a Deo praesciuntur» .

determinate vera, et ab aeterno fuit talis; nam eadem est ratio de toto tempore praecedente¹².

La proposizione «Pietro pecca» enunciato nell'istante t_1 possiede già un valore di verità determinato in un tempo ad esso precedente, t_0 . Ne consegue che il passaggio del futuribile all'atto della sua realizzazione, al presente della sua effettuazione, non conduce ad un nuovo valore di verità della proposizione sui contingenti futuri, ma rivela soltanto il valore di verità determinato che da sempre possiede. Essere vero in senso determinato non vuol dire altro che essere vero attualmente *in re*. L'intento del teologo granadino è, così, quello di mostrare l'accordo tra la determinatezza del valore di verità delle proposizioni sui futuri contingenti e l'indifferenza della causa in relazione alla determinazione del suo effetto, senza che sia essa sia per necessità atta a produrlo:

Hanc determinationem veritatis contingentis non esse contra indifferentiam necessariam uf effectus futurus sit contingens, quia non excludit indifferentiam causae et virituris ejus, sed tantum actionis; causa autem non dicitur contingeret operari vel esse operaturam, quia nihil

¹² F. Suárez, *De scientia Dei...*, lib. I, c. 2, § 9, p. 298: «Hac igitur significatione supposita, patet conclusio, primo a posteriori, ex principio fidei. Nam Deus cognoscit haec futura, et ea revelat, et dicit: *Petrus peccabit*, et tamen non cognoscit, aut revelat, aut dicit, nisi verum; ergo hoc est simpliciter et actualiter verum; ergo hoc est esse determinate verum. Nam, si Propheta, enunciens talem propositionem, determinate verum dicit, dicitur etiam ipsum secundum se, et prius quam dicatur, determinate verum est; haec enim correlativa sunt. Confirmatur, nam, si non esset hoc modo verum, non esset cognoscibile determinate potius hoc quam illud futurum, quia unumquodque cognoscibile est, sicut est, si debet vere cognosci; ergo si ipsum in se non est determinate verum, neque est determinate futurum; ergo non poterit hoc modo cognosci etiam a Deo; quia, quod in se non est cognoscibile, nec verum, implicat cognosci; sicut, quod non est factibile in se, non potest fieri etiam a Deo».

determinate operatura sit, sed quia ita est operatura ut possit non operari¹³.

Il fatto che la causa operi in natura determinatamente legittima l'ammissione della determinatezza e della bivalenza del valore di verità dei futuribili: data tale e tal'altra operazione della causa, avrà luogo un determinato effetto. Contestualmente, tuttavia, la causa è in grado di agire diversamente, o di non agire affatto, preservando il carattere contingente della sua stessa azione e non dell'effetto, che è, invece come detto, determinato nel suo essere un tale evento futuro.

Suárez prosegue spiegando in quali termini una proposizione vera sui futuri contingenti corrisponda ad uno stato dei fatti reale che avrà luogo attualmente in un qualche tempo. Al fine di garantire la determinatezza bivalente del valore di verità degli enunciati sui contingenti futuri che descrivono stati dei fatti non ancora esistenti, non vi è bisogno di alcuna referenza alle condizioni dell'esistenza attuale. Anche ammettendo, infatti, che uno dei due estremi di tali enunciati sui futuribili, opposti reciprocamente, non abbiano al momento della enunciazione

¹³ F. Suárez, *De scientia Dei...*, lib. I, c. 2, § 12, pp. 299-300: «Ad rationes ergo Aristotelis, respondetur negando tolli contingentiam. Ad primam vero probationem, respondetur hanc determinationem veritatis contingentis non esse contra indifferentiam necessarium ut effectus futurus sit contingens, quia non excludit indifferentiam causae et virtutis ejus, sed tantum actionis; causa autem non dicitur contingenter operari vel esse operaturam, quia nihil determinate operatura sit, sed quia ita est operatura ut possit non operari. Unde ad secundam respondetur, solum sequi, si hae propositiones semel supponuntur verae, necessario aliquando futurum esse quod per eas significatur, necessitate consequentiae, et ex suppositione, non simpliciter, quia absolute non fuit necessarium eas esse veras; tamen, supposito quod verae sint, fieri non potest quin eo tempore verificentur, pro quo verae esse supponuntur [...]. Ad tertiam respondetur, veritatem harum propositionum non esse sumendam ex causis secundum se, sed ex determinatione earum, quia in aliquo instanti habunt, quia per has propositiones non significatur causas posse hoc facere: hoc enim non sufficit ad propositionem de futuro, sed de possibili tantum; neque significatur causas hoc effecturas necessario; hoc enim nimium est, et solum significatur per propositionem modalem, non vero de inesse».

nessuna corrispondenza con l'esistenza attuale, necessariamente uno dei due enunciati possiede una disposizione a diventare un evento futuro, vale a dire ad essere conforme non all'essere dell'esistenza reale di una *res* presente, bensì a quello di una *res* futura¹⁴.

Da quanto detto, Suárez può affermare: «haec futura contingentia, quae a nobis propositiones de futuro significantur, antequam in tempore fiant atque ab aeterno habent determinatam veritatem, secundum quam cognoscibilia sunt, et a Deo praesciuntur»¹⁵. Da ciò segue che i futuribili sono causalmente contingenti, dal momento che sono prodotti da cause libere e che potrebbero anche non aver luogo, ma rimangono, pur tuttavia, eventi futuri in senso determinato. In questo modo, «l'essere futuro e il poter non essere possono facilmente concordare» in termini suáreziani, e con ciò, è ugualmente dimostrato che la prescienza divina si riferisce alle cose future in maniera "estrinseca", prendendole solo in considerazione, senza che esse vengano mutate nelle loro cause o nel loro modo di causare¹⁶.

¹⁴ Cfr. Suárez, *De scientia Dei...*, lib. I, c. 2, § 9, p. 298: «...etiamsi nulla modo sit nunc praesens secundum existentiam realem, satis est quod necessario altera pars determinata postea habebit illam praesentiam realem, quia propositio non enunciat rem praesentem, sed futuram, et ideo cum illa ut sic debet habere conformitatem».

¹⁵ F. Suárez, *De scientia Dei...*, lib. I, c. 2, § 6, p. 297.

¹⁶ Cfr. F. Suárez, *De scientia quam Deus habet...*, lib. I, cap. 9, § 3, p. 332: «Jam vero probatur antecedens, quia esse futurum contingenter duo tantum dicit, scilicet, futurum esse, et posse non esse; sed haec duo non involvunt inter se repugnantiam, nam multa esse possunt quae non fient; ergo multa etiam fient quae possunt non fieri; ergo futurum esse et posse non esse facile possunt in concordiam redigi; ergo et scientia futurorum cum eorum contingentia»; si veda anche *Ibidem*, lib. I, cap. 9, § 4, p. 332: «...nulla esset praescientia quae contingentiam auferret sed quod nunc addatur praesentia, nihil facit ad contingentiam auferendam: quia illa quasi omnino extrinsece se habet ad res futuras, et non immutat causas earum, nec modum causandi, sed intuetur solum; ergo etiam addita praescientia non tollitur contingentia».

1.1. Conoscenza divina dei futuribili

Dimostrata la compatibilità tra prescienza divina e contingenza degli eventi futuri, resta in piedi la questione epistemologica in senso stretto: come è possibile che Dio conosca le proposizioni vere sui futuri contingenti? Rivolgendosi ai *nominales*¹⁷, alle tesi sviluppate da Pietro Abelardo¹⁸ e riprese da Scoto¹⁹, sulla negazione della necessità del presente, la validità del principio di bivalenza e il modello modale basato sulla simultaneità in uno stesso tempo di reali alternative controfattuali, Suárez sostiene una concezione ‘innatista’ della verità dei futuri contingenti, intuiti immediatamente e senza nessun medio dall’intelletto divino:

Nihilominus dicendum est Deum cognoscere haec
futura, solum per simplicem intuitum veritatis vel rei

¹⁷ Cfr. Y. Iwakuma, S. Ebbesen, *Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century: A List of Sources*, «Vivarium» 30 (1992), pp. 173-215.

¹⁸ Cfr. P. Abaelardus, *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, *Wijsgerige teksten en studies I*, Assen, Van Gorcum, 1956; *Peter Abelards philosophische Schriften I. Die Logica 'Ingredientibus'*, ed. B. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXI, 1-3*, Aschendorff, Münster, 1919-1927. Circa l'adozione di una teoria modale basata sulla simultaneità di alternative controfattuali in Abelardo rimandiamo a: C. Martin, *An Amputee is Biped. The Role of the Categories in the Development of Abaelard's Theory of Possibility*, in J. Biard & I. Catach-Rosier (éd.), *La tradition médiévale des Catégories (XIII-Xve siècles)*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, pp. 225-242; S. Knuttila, *Medieval Modal Theories and Modal Logic*, in D. M. Gabbay & J. Wood (eds.), *Handbook of the History of Logic 2: Medieval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam, 2008, pp. 505-578, in particolare si vedano le pp. 537-538.

¹⁹ Cfr. *OpW*, Vivès, Paris 1891-1895; *Lectura*, I, 39, 1-5; 62-63; *Or.*, I, 35, 32, 49-51; *Or.*, I, 36, 60-1; *Or.*, I, 43, 5-7, 14. Si rimanda a: S. Dumont, *Did Scotus Change His Mind on the Will?* in J. A. Aertsen, K. Emery & A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277, Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin-New York, 2001, pp. 719-794; C. Normore, *Scotus's Modal Theory* in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 129-160; D. Langston, *God's Willing Knowledge, Redux*, «Reserches de Théologie et Philosophie médiévales», 78 (2010) pp. 235-282.

quae futura est, in sua temporis differentia, et prout in illa futura est, et secundum omnes conditiones existentiae quas in illa est habitura. Ita docent iidemmet auctores; nam, licet dicant non posse a nobis declarari quomodo fiat haec intuitio, quod verum est, quia res divinas, prout in se sunt, concipere non possumus, non tamen negant posse a nobis intelligi hunc modum intuitionis esse possibilem, et assignari aliquo modo posse sufficientia principia ejus²⁰.

Se si parte dall' assunto secondo cui tutto ciò che è intrinsecamente conoscibile *ex parte objecti*, è conosciuto in base alla capacità di eminenza dell' intelletto conoscente (*ex parte cognoscentis*), si comprende il passo argomentativo successivo suáreziano volto a mostrare quali siano le condizioni necessarie e sufficienti affinché qualcosa si renda conoscibile nella sua verità oggettiva. Dalla parte del soggetto, ciò che è richiesto, nel caso della massima eminenza dalla facoltà cognitiva, è l' essenza infinita divina, in cui la verità formale delle proposizioni sui contingenti futuri è identica immediatamente alla verità da esse posseduta nell' intelletto divino, senza che vi sia bisogno di postulare l' esistenza di oggetti astratti che fungano da *truth bearers* per la verità dell' enunciato e a cui l' intelletto divino debba conformarsi. Dalla parte dell' oggetto conosciuto, analogamente ai *possibilia*, anche i futuribili non devono possedere nessuna esistenza eterna per essere termine dell' intellesione divina, ma devono solo occorrere in atto in un dato tempo futuro e con ciò possedere una esistenza effettiva nel tempo in cui si daranno di fatto. Il loro essere intenzionale, infatti, non è un

²⁰ F. Suárez, *De Scientia Dei...*, lib. I, c. 8, § 2., pp. 327-328.

essere reale intrinsecamente presente nell'oggetto, trattandosi, piuttosto, di una denominazione estrinseca che deriva loro dall'essere conosciuti, in modo determinato, nel loro stesso valore di verità:

Ex parte autem rerum, ut absolute sciri ab aeterno possint, necesse est ut aeternitati aliquando coexistant, quamvis illa coexistentia aeterna non sit. Tamen, ut ex parte objecti terminare possint scientiam aeternam, necesse est ut aliquando saltem sit²¹.

Avendo definito il fondamento della verità sui futuri contingenti, Suárez, successivamente, rifiuta ogni forma di necessitarismo derivante della prescienza divina: «Tutto ciò che è conosciuto da Dio necessariamente è» è una proposizione falsa in senso diviso (*de necessitate rei*), ma vera in senso composito (*de necessitate dicti*). Ciò vuol dire, in primo luogo, che è valida la proposizione: «necessariamente: tutto ciò che sia conosciuto da Dio è», dal momento che la prescienza divina, come detto, del contingente implica la sua occorrenza effettiva in un tempo futuro, o, in altri termini, la necessaria realizzazione dello stato dei fatti espresso nel conseguente condizionato una volta soddisfatte le condizioni dell' antecedente. Tuttavia, non è dato leggere la necessità del conseguente come necessità *de re*, non essendo valido l'enunciato seguente: «tutto ciò che è conosciuto da Dio è necessariamente». In senso diviso, dunque, l'evento stesso non è necessario e potrebbe anche non realizzarsi mai in un tempo futuro, e, dunque, non occorrere.

La necessità è una necessità che si applica all'ordine della conseguenza, del rapporto modale/causale tra i membri

²¹ F. Suárez, *De Scientia Dei...*, lib. I, c. 8, § 10, p. 330.

dell'enunciato condizionale. In questo modo, le proposizioni sui futuri condizionati risulteranno necessariamente vere, poiché l'antecedente stesso suppone la verità dell'evento futuro. Tale *necessitas consequentiae*, tuttavia, lascia spazio alla contingenza e al libero volere umano, dal momento che sebbene Dio ha prescienza, di un dato evento futuro, lo stato dei fatti oggetto della prescienza divina è in sé contingente, visto che le cause seconde potrebbero impedire la realizzazione dell'evento conseguente che rimane, dunque, contingente *in re*.

Suárez, dunque, concede l'ammissione di una necessità del conseguente implicita negli enunciati sui contingenti futuri, a patto di intendere tale necessità non nei termini di una necessità *absolutam* o *simpliciter*, bensì una necessità *ex suppositione*. Di contro alla necessità assoluta, dunque, che esprime una realtà che è tale e non può non essere altrimenti, la necessità *ex suppositione*, valida nel dominio delle proposizioni sui futuri contingenti, è espressa da una proposizione condizionale necessaria, sebbene sia l'antecedente che il conseguente siano contingenti, in quanto è la connessione ad avere il carattere di necessità, e non i suoi costitutivi. Ad esempio, la proposizione «Se Pietro è predestinato sarà salvato» esprime una connessione necessaria sebbene sia il conseguente sia contingente esattamente al pari dell'antecedente.

Come noto, il problema del rapporto tra la potenza assoluta di Dio e la necessità di alcune affermazioni è posto in relazione al problema dei futuri contingenti, dal momento che le proposizioni con il verbo al passato o al presente che riguardano eventi futuri possono essere necessarie secondo due sensi diversi, o secondo una necessità *absoluta* o secondo una necessità *simpliciter*. I primi enunciati, se sono veri lo sono necessariamente, mentre gli ultimi possono essere veri, ma in modo contingente. Ciò significa che una proposizione vera rispetto al passato o al presente riguardo al

futuro, sarà vera contingentemente se equivale o dipende da una proposizione che è incontrovertibilmente vera rispetto al futuro ed è contingente. Ogni proposizione al passato o al presente che è implicata da una proposizione contenente un futuro contingente deve riguardare in senso composito il passato o il presente. Se la proposizione venisse, invece, considerata *secundum rem*, seguirebbe che ad ogni proposizione al presente vera corrisponde una proposizione al passato necessaria; se invece la si considera vera non secondo una necessità *de inesse*, tale proposizione al presente equivale ad un enunciato con il verbo al futuro, perché le sue condizioni di verità dipendono dalla realtà delle proposizioni corrispondenti con il verbo al futuro.

In quest'ultimo caso non è legittimo, dunque, affermare che esse si traducano in una proposizione al passato necessaria. Ad esempio, la proposizione «Pietro è predestinato» ha come condizione di verità il fatto che Pietro in un futuro sarà salvato dalla grazia divina e non esige la verità necessaria dell'affermazione della proposizione al tempo passato. Come è facile comprendere l'intento è salvaguardare le proposizioni riguardanti la predestinazione (e la dannazione), siano esse con il verbo al passato o al presente, dal vincolo della *potentia Dei*, che si consuma nel rapporto tra l'aderenza della libertà umana all'azione della grazia. Quest'ultimo genere di necessità non esclude la contingenza o la libera occorrenza dell'effetto, poiché la necessità in senso composito non proviene dalla presupposizione della *scientia divina*, bensì, contrariamente, la conoscenza divina presuppone la verità attuale del futuribile. Nell'ipotesi che Dio abbia preconnoscenza dell'evento contingente futuro in qualità di futuribile, ossia di stato dei fatti che avrà luogo in atto in un qualche tempo futuro, ne deriva la necessità in senso composito dell'evento stesso, senza alcuna limitazione o esclusione, come detto, della contingenza:

Concedo igitur ex illo antecedente sequi aliquam necessitatem in consequenti, non tamen necessitatem simpliciter seu absolutam, sed tantum secundum quid, quae non repugnat contingentiae. Quae optime dicitur esse necessitas illius compositionis, quae non repugnat contingentiae seu libertati actus seu effectus, quia revera haec non dicitur necessitas compositionis propter solam suppositionem scientiae divinae, sed potius quia ipsa scientia divina supponit futuritionem, seu veritate veritatem rei futurae [...] Unde, quando communiter dicitur, suppositio quod Deus novit rem esse futuram, non posse non esse futura in sensu compositionis, ideo ed verum est sine repugnantia libertatis seu contingentiae, quia, in illa suppositione scientiae, virtute seu mediate includitur suppositio objecti ejus, scilicet, veritatis futuris. Non est ergo illa suppositio mere extrinseca, neque est omnino independens a libera potestate causae proximae, sed potius illius futuram determinationem supponit, ita ut, si futura non esset, a Deo non fuisse scita²².

Risulta necessario sottolineare, dunque, come uno dei due corni opposti dell'alternativa sui futuribili sia conosciuto per necessità da Dio che presuppone la verità futura dell'evento in virtù della congiunzione necessaria tra condizione e condizionato, in modo che la necessità condizionale inerente al *dictum* sui futuribili possa essere oggetto di una conoscenza certa e infallibile. È lo stato di cose presupposto, nell'ordine noetico divino, come possibilmente atto ad esistere in un tempo futuro, una volta soddisfatte le condizioni dell'antecedente, ad offrirsi alla prescienza divina

²² F. Suárez, *De scientia Dei...*, lib. I, c. 9, § 16, p. 338.

dei futuribili, senza che essa determini, per necessità, nell'ordine dell'essere, l'evento stesso.

Tutto ciò che si richiede dalla parte dell'oggetto per affermare, in conclusione, l'infallibilità e la certezza della prescienza divina è la determinatezza del valore di verità sui futuribili e la necessità del vero riferito al *dictum* che li riguarda. Una proposizione che è presupposta essere vera in un qualche tempo, allorquando lo stato dei fatti da essa descritta sia reale, risulta essere necessariamente vera in senso composito, dal momento che non può essere simultaneamente vera e falsa:

Dicendum vero est, ad certitudinem scientiae, ex parte objecti materialis, seu rei cognoscendae, solum requiri veritatem determinatam, et necessitatem compositionis, quae illam necessario comitatur; nam propositio, quae semel est vera, pro eo tempore, quo vera esse supponitur, necessario vera est, necessitate scilicet compositionis; quia non potest simul vera et falsa esse. Neque hanc veritatem aliud desiderari potest ex parte iustis objecti; quia, si talis veritas, prout in se est, attingatur evidenti est claro lumine, fieri non potest ut iudicium sit falsum, quod est esse infallibile et certum. Ex parte igitur cognoscentis requiritur ad certitudinem et infallibilitatem tale lumen, tantaque vis cognoscendi, ut semper veritatem attingat, nec possit ab hoc scopo discrepare ex intrinseca proprietate sua; huiusmodi autem lumen est in Deo, et inde oritur in ejus scientia, ut scientia cujuscumque rei est, necessitas illa quoad specificationem quam in solutione primi argomenti declaravimus²³.

²³ F. Suárez, *De scientia Dei...*, lib. I, c. 9, § 22, p. 341.

Una tale concezione della *necessitas consequentiae* elude ogni forma di determinismo, in quanto le parti che vanno a costituire lo stato di cose, enunciato in un qualche tempo futuro, e rientranti nel composto di tale proposizioni, rimangono contingenti. Infatti, sebbene si affermi la verità necessaria di una proposizione assertoria con il predicato al passato, in ragione del fatto che essa si è verificata in un qualche istante del passato da cui consegue l'evento contingente futuro, tuttavia, tale necessità non è una necessità d'essere assoluta, visto che è contingente e la sua necessità dipende solo dalla sua realizzazione: se non si fosse realizzata sarebbe stata falsa. In altri termini, se ciò che è necessario in senso assoluto è infallibilmente vero in ogni momento, passato, presente e futuro, il necessario *ex suppositione*, non può essere falso ora e in futuro, ma avrebbe potuto esserlo in un momento del passato, prima della sua realizzazione. Tale genere di necessità, dunque, non è da intendersi nei termini di una *necessitas consequentis*, tale da imporsi sull'occorrenza attuale o meno dell'evento futuro, il quale, più che essere una conseguenza sembra essere la condizione della precognizione divina di ciò che si darà in atto in un qualche tempo²⁴.

²⁴ Cfr. F. Suárez, *De scientia Dei...*, lib. I, c. 9, § 20, pp. 339-340: «Ultimo intelligitur ex dictis, quomodo loquendum sit in quibusdam locutionibus de possibili, quae in hac materia circumferentur, ut: *Homo potes non peccare, quamvis Deus sciat iosum peccaturum*, vel: *Potest facere ut Deus sciat ipsum non peccaturum*, et similes, de quibus [...]. Breviter tamen postest tota res expediri, nam quod ad rem spectat, haec sunt verae in sensu diviso; falsae tamen, si includant compositionem; quod est dicere, simpliciter et absolute et in re hominem habere potentiam ad non peccandum, et nondum reductam ad actum peccati, donec actu peccet; per eam tamen non posse fieri ut haec duo simul conjungatur, scilicet, quod ipse de facto et in re non peccet, et quod Deus praescierit ipsum peccatorum. Unde frequentius hic sensus compositus fit, quando verbum potest, de praesenti ponitur, et in ordien ad praeteritum; ut cum dicitur, posse Deum nescire quod scivit, aut posse non subsequi quod semel est scitum; de praeterito autem positum verbum *potuit*, facilius reddit sensum divisum, ut si dicamus: *Potuit Deus nescire quod scivit*. Optimus etiam loquendi modus est ille Augustini, posse, scilicet, hominem non peccare, etiamsi Deus praescierit illum peccatorum; non tamen id esse facturum; nam si esset id facturum, Deus praescivisset illud, et non aliud».

In questo modo la prescienza divina sui futuri contingenti permette di salvaguardare la libertà della volontà creata, come si evince in maniera più acuta mediante il passaggio dalla considerazione dei futuri contingenti in assoluto ai futuri contingenti condizionati, vale a dire riferiti alle condizioni spaziotemporali in cui essi di fatto si producono.

2. Conoscenza divina dei *futura conditionata*

La questione, analizzata in precedenza, è collegata a ciò che seguirà dalla volontà libera di un qualsiasi agente considerate le condizioni in cui all'agente è dato di operare ed in quanto condizionata, essa può anche riferirsi alle situazioni congetturali o a eventi meramente possibili che non si daranno mai nel futuro, od anche, come detto, alle azioni che una volontà libera sceglie di compiere condizionata dalla circostanza relativa in cui le è dato di operare, o di come agirebbe l'agente posto in situazioni controfattuali. Rispetto alle occasioni e alle azioni che un giorno accadranno di fatto come agirebbe una volontà libera creata? In quali termini è possibile ammettere che Dio abbia conoscenza di quelle determinate condizioni che si realizzeranno veramente rispetto ad altre? E tale genere di apprensione, inoltre, può essere intesa anticipatamente nella scienza di semplice intelligenza divina, prima ancora che alcunché sia definito o permesso rispetto a tale effetto?

Per risolvere tale questione, Suárez tratta per la seconda volta della determinatezza del valore di verità dei futuri contingenti, del genere della conoscenza divina e della sua compatibilità con la contingenza. A tal fine, egli sostiene che tali proposizioni condizionali possiedono un determinato valore di verità, sebbene il nostro intelletto non sia in grado di discernere quale alternativa dei due corni dell'opposizione sia vera. Tali condizionali sono

veri non perché il conseguente segue dall'antecedente, ma perché gli stati dei fatti descritti in esse sono concepiti congiuntamente sotto certe condizioni *per modum simplicis affirmationis unius de alio sub tali conditione concepto*. La compossibilità, vale a dire la congiunzione dell'effetto e della causa, implica che un dato effetto potrebbe essere unito alla sua causa adeguata, nella condizione in cui tale causa esista:

Adverto imprimis illas propositiones affirmari posse et dabere, non in vi illationis ex virtute antecedentis, sed per modum simplicis affirmationis unius de alio sub tali conditione concepto²⁵.

La verità delle proposizioni sui futuri contingenti non dipende, dunque, dalla necessità dell'inferenza tra i membri dell'enunciato, ma, più semplicemente, dall'affermazione della congiunzione possibile tra i due eventi, in modo che una volta che il primo evento occorra, l'effetto sia realmente realizzabile. I condizionali controfattuali sono determinati in sé stessi: saranno veri, infatti, se e solo se lo stato di cose ipotetico da essi descritto si realizzi nel caso in cui le circostanze atte a produrlo esistano; in caso contrario, avranno un valore di verità determinato ugualmente, ossia il falso.

Applicando quanto detto al genere di apprensione divino, antecedente alla determinazione delle circostanze atte a rendere possibile la produzione di un effetto da parte della libera volontà creata, è possibile dire che se Dio ha prescienza di ciò che una volontà libera farà in una data circostanza, in accordo con le condizioni della sua esistenza, allora la proposizione condizionale corrispondente sarà conosciuta necessariamente con verità da Dio.

²⁵ F. Suárez, *De scientia Dei...*, lib. II, c. 5, § 8, p. 357.

Ma, persino prima della creazione divina della volontà libera in questione, la proposizione condizionale sui futuri contingenti condizionati è vera in senso determinato. Prima, infatti, che l'antecedente sia posto e sia prodotto dall'atto della volontà del Creatore, il conseguente è determinatamente vero (o falso) sotto le condizioni così ipotizzate. Prima della decisione della volontà divina, che determina le condizioni atte a garantire l'occorrenza dell'effetto, il condizionale controfattuale è determinato alla verità o alla falsità. Una volta che la condizione ipotetica nell'antecedente del condizionale controfattuale è concepita oggettivamente dall'intelletto divino, Dio è in grado di determinarne anche il conseguente. In tal modo i *futura conditionata* sono sussumibili nel caso dei *futura assoluta*, visto che il futuro contingente condizionato è considerato dalla immediata intuizione divina nel suo essere vero *in re* in un tempo futuro, in accordo alle condizioni spaziotemporali in cui di fatto esso si realizzerà:

Respondeo actualem existentiam, aliquando futuram, esse fundamentum veritates absolutae assertionis de futuro, eodemque modo servata proportione essentiam actualem, quae ex hypotesi esset futura, esse fundamentum veritatis conditionatae assertionis, et ideo utraque veritatem posse cognosci ad modum praesentis, quia Deus non accipit scientiam a rebus, ut ab actuali existentia objecti pendeat²⁶.

Dio ha prescienza degli stati dei fatti che avranno luogo e che sono atti a realizzarsi, nel caso in cui decida di porre in atto alcune preliminari circostanze e non altre, ed è in grado di considerare,

²⁶ F. Suárez, *Tractus de gratia Dei*, in *OpO*, vol. 7 (Vivès, Paris, 1857), *Prol.* II, c. 7, § 21.

per mezzo di una scienza condizionata, le essenze dei possibili futuri realmente esistenti.

In questo caso Suárez pare ricondurre la scienza divina sui futuri contingenti condizionati al caso della prescienza divina sui futuri assoluti e, in secondo luogo, sussume la scienza condizionata divina dei futuribili assoluti o condizionati alla scienza di semplice intelligenza.

Il passo successivo, nell'argomentazione suáreziana, è rivolto alla considerazione del modo con cui Dio conosce i futuri condizionati, considerando che non possono essere conosciuti per necessità in virtù della intrinseca connessione necessaria tra i termini, in qualità di verità contingenti. Suárez sostiene che Dio, grazie alla sua infinita capacità di intelligenza, è in grado di penetrare immediatamente la verità che si trova in essi o che di essi può essere concepita, senza che vi sia "nessun medio", in modo da non limitare la perfetta eminenza della scienza divina.²⁷ Dio, mediante una stessa identica modalità di apprensione, è in grado di attingere non solo i futuri assoluti, che si daranno in una qualche differenza di tempo realmente futuro, ma anche i futuri contingenti condizionati, ossia ciò che sarebbe futuro in una qualsiasi differenza possibile di tempo, se mai Dio volesse crearla. Dio, infatti, è in grado di rendere termine immediato della sua apprensione i futuri condizionati come se fossero dotati di una reale esistenza, prefigurando cosa sarebbe necessariamente congiunto ad essi, nel caso in cui si realizzassero di fatto, in accordo con le condizioni della loro esistenza reale nel tempo:

Unde obiter constat (quod multum hanc sententiam confirmat) fere non esse majorem difficultatem in hac scientia conditionatorum, quam absolutorum

²⁷ Cfr. F. Suárez, *De scientia quam Deus habet...*, lib. II, c. 8, § 5, p. 372.

contingentium, quia in utrisque cognoscitur veritas rei, licet in causis suis videatur esse indeterminata, et a parte rei nondum existat; cognosciut autem per conformitatem et comparisonem ad rem, prout in tali tempore et modo existet, vel absolute, vel sub conditione; ergo scientia divina ad omnes has veritates extenditur ex vi suae infinitae comprehensionis. Nec refert quod res absolute futura aliquando habitura sit realem existentiam, non vero res sub conditione tantum proposita, quia illa realis existentia vere non est, antequam in propria duratione et mensura res producat, sed solum per ordinem ad illam propositio de futuro habet veritatem, et divinus intuitus aeternus ratione suae immensitatis ad illam terminatur, ac si jam vere existeret. Sic ergo in praesenti, licet res actu non existat nec absolute exitura sit, propositio conditionata habet veritatem per habitudinem et conformitatem ab illa sub existentia apprehensam cum praedicta conditione; et divinus intuitus, ratione suae infinitatis, extendi poterit ad videndum quid tali rei conjungeretur, aut quid ad illa prodiret, si tali modo constitueretur. Est ergo in his futuris omnibus idem cognitionis modus²⁸.

Conclusioni: prescienza divina e libertà del volere

La prescienza divina dei futuri condizionati, in ultimo, non impedisce l'uso della libertà nella volontà divina. Non vi è, infatti, nessuna ragione per rigettare, come corollario, il fatto che Dio conosca, in un momento logicamente antecedente alla

²⁸ F. Suárez, *De scientia quam Deus habet...*, lib. II, c. 7, § 16, p. 370.

realizzazione libera dei suoi decreti, non solo cosa ogni volontà creata sceglierebbe liberamente posta in una serie determinata di circostanze, ma anche cosa la sua stessa volontà sceglierebbe e cosa da tale decreto seguirebbe *sub conditione*. Dio, conosce, dunque, in senso assoluto che Egli avrebbe potuto creare il mondo e condizionatamente, ad esempio, che avrebbe dovuto ricorrere alla figura di Cristo per redimere l'uomo. Il fatto che tali proposizioni sono logicamente antecedenti ai decreti della volontà divina non inficia, in alcun modo, la libertà di Dio. Infatti, la verità di ciò che Dio conosce precedentemente come futuro contingente dipende dall'uso della sua volontà: Dio non deciderà di porre in atto determinati decreti in virtù della conoscenza che ha di essi, ma Egli è in grado di conoscerlo proprio perché lo vorrà²⁹. La prescienza divina presuppone che la verità di ciò che Dio conosce precedentemente come futuro contingente dipenda dal libero uso della sua stessa volontà, senza alcuna antecedenza della necessità rispetto ad essa. Similmente alla *scientia visionis*, la scienza divina dei futuri contingenti condizionati e assoluti, presuppone il suo oggetto senza crearlo in alcun modo e con ciò non è neppure in grado di limitare la libertà divina e i suoi decreti.

Trasponendo quanto detto al rapporto, più nello specifico, della volontà predestinante di Dio e della libertà della volontà creata, è possibile dire che Dio, in virtù della sua prescienza, abbia una infallibile cognizione del modo con cui la volontà creata opererà in ogni situazione, per cui destina alla salvezza, nel modo e nel tempo congruo alla libera adesione di coloro che acconsentiranno all'aiuto efficace divino³⁰. Dio, dunque, nella sua

²⁹ F. Suárez, *De scientia quam Deus habet...*, lib. II, c. 7, § 11, p. 375.

³⁰ Cfr. F. Suárez, *De concursu et auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, in *Opuscula theologica sex, materia de auxiliis gratiae absolventia quaestionesque de scientia, libertate et iusticia Dei alucidantia*, in *OpO*, vol 11 (Vivès, Paris, 1858), lib. III, c. 14, § 9: «Efficaciam hujus vocationis in hoc consistere quod Deus, infinita

infinita sapienza, prevedendo ciò che sarà operato da ciascuna causa o volontà in ogni evento e in ogni situazione, nell'ipotesi in cui tale causa o volontà possa essere costituita, conosce anche quando qualsiasi volontà darà il suo assenso. Suárez enfatizza maggiormente il carattere gratuito, per così dire, della elezione divina, rispetto alla posizione moliniana³¹.

Il problema, dunque, si lega, evidentemente, alla questione della predestinazione della gloria *ante praevisa merita*, a prescindere dalle azioni meritorie, o meno, compiute dalle libere volontà create. L'intento di Suárez, come appena visto, è duplice: per un verso, salvare la libertà³², e per l'altro, ammettere una certa causalità da parte della volontà predestinante di Dio³³. Quest'ultima è in grado, in senso assoluto, di avere un'esatta pre-cognizione del mezzo adatto affinché la volontà umana inclini a compiere un determinato atto meritorio, ma, ciò che è essenziale sottolineare, è la congruenza tra tale decreto divino e la libertà umana, poiché con esso «Dio vuole quell'atto in ordine alla causa e al mezzo per cui accadrà liberamente in un futuro».

sua sapientia, praevidens quid unaquaeque causa seu voluntas in moni eventu et occasione operatura sit, si in ea constituatur, etiam cognoscit quando et cui vocationi sit unaquaeque voluntas assensum praebitura si ei detur. Unde, quod vult hominem convertere vult etiam illum vocare illo tempore, et modo quo novit illum consensurum, et talis vocatio appellatur efficax, quia, licet ex se non habeat infallibilem effectum, tamen, ut subest tali scientiae divinae infallibiliter est illam habitura».

³¹ Cfr. F. Suárez, *Appendix prior: Tractatus de vera intelligentia auxilii efficacis, ejusque concordia cum liberate voluntarii consensus*, in *OpO*, vol. 10 (Vivès, Paris, 1858), lib. I, c. 12, §§ 12, 14; F. Suárez, *De concursu et auxilio Dei*, lib. III, c. 6, §§ 14, 17 e 20. Rimandiamo anche a: *Dictionnaire de théologie catholique*, A. Vacant, E. Mangenot & E. Amann (éd.), Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1923, vol. 3.1, coll. 1120-1138.

³² Cfr. Suárez, *De concursu...*, lib. I, c. 18, § 2, p. 184: «Duobus modis responderi solet: prior est, auxilium, quod est tantum sufficiens, non dici sufficiens ad velle, sed tantum ad posse velle; praedeterminationem autem physicam non esse necessariam ad posse, sed tantum ad velle, et ideo illa duo non repugnare, scilicet, quod detur auxilium sufficiens sine efficaci; et nihilominus quod auxilium efficax sit ita necessarium, ut sine illo nunquam homo per solum auxilium sufficiens velit aut consentiat».

³³ Cfr. Suárez, *De concursu...*, lib. I, c. 17, § 8, p. 186.

In sintesi: Dio vuole lo stesso atto della creatura in quanto libero e solo a tal fine dispone i suoi decreti in modo da applicare i mezzi e fornire gli aiuti efficaci perché in un futuro esso possa essere effettivamente compiuto³⁴.

La natura e il grado della libertà umana restano, in conclusione, i medesimi, sia che essi siano considerati a prescindere dal decreto divino, sia che siano considerati congiuntamente ad esso. Gli atti meritori delle volontà create non sono la precondizione della predestinazione e della grazia divina alla salvezza, che rimane un atto di assoluta gratuità, *ante praevisa merita*, conformemente alla prescienza divina delle circostanze adeguate alla libertà umana, capace, quest'ultima, di aderire all'efficacia della grazia e di essere veramente libera, ossia consenziente alla salvezza.

In ultimo, sarebbe interessante mostrare come la riformulazione della *scientia media*, e, dunque, della compatibilità tra la prescienza divina dei futuri contingenti e la libertà delle azioni umane, sia in ambito analitico tutt'ora oggetto di disputa, a partire dalla centralità che il tema ha assunto con la contemporanea ontologia a mondi possibili. Quest'ultima, infatti, nella tradizione della filosofia della religione di indirizzo analitico, è stata utilizzata come un apparato concettuale per avvallarne l'efficacia ed ha aperto a nuovi indirizzi di ricerca sul tema³⁵. Tuttavia, non è questa la sede per una simile indagine.

³⁴ Circa il rapporto tra la causa necessaria della grazia e la causa libera della volontà rimandiamo a: C. Esposito, *Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà*, «Anuario filosofico» (Universidad de Navarra), 47 (2014), pp. 119-148.

³⁵ Cfr. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1974, pp. 174-80; Id., *God and Other Minds*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1967, pp. 140-148; Id., *Which Worlds Could God have been Created?*, «Journal of Philosophy», 70 (1973), pp. 539-552; R. M. Adams, *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, «Journal of Philosophy» 70 (1973), pp. 552-554; rist. in R. M. Adams, *The virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York- Oxford, 1987, cit. p. 78: «This paper is about two questions. The first is whether middle knowledge is possible even for God. [...] I will examine (in section II) the attempts of Molina and Suárez to explain how God can have

Bibliografia

Letteratura primaria

- Abaelardus, P., *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, *Wijsgerige teksten en studies I*, Assen, Van Gorcum, 1956.
- Aristotele, *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, 5 vols. (vols. 1-2: *Aristoteles Graece*, ed. I. Bekker), Reimer, Berlin, 1831-1870.
- Id., *De interpretatione*, trad.it., con testo greco a fronte, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992.
- Duns Scotus, I., *Ioannis Duns Scoti, Opera omnia*, ed. L. Wadding, 12 vols., Lugduni 1639; rist. an. Olms, Hildesheim 1968; *Editio nova juxta editionem Waddingi XII tomas continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita*, Vivès, Paris 1891-1895, 26 vols.
- Molina, L., *Concordia. Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, ed. Johannes Rabeneck S.J. , Oña: Collegium Maximum S.I. e Madrid, Soc. Edit. "Sapientia", 1853; trans. Alfred Freddoso, *On Divine Foreknowledge*, Cornell University Press, Ithaca NY 1988.
- Suárez, F., *De scientia Dei futurorum contingentium*, in *Opuscula theologica sex, materia de auxiliis gratiae absolventia quaestionesque de scientia, liberte et justitia Dei elucidantia*, in *Opera omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 11 (1866).
- Id., *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* in *Opuscula theologica sex, materia de auxiliis gratiae absolventia quaestionesque de scientia, liberte et justitia Dei elucidantia*, in *Opera omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 11 (1866).
- Id., *De concursu et auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario* in *Opuscula theologica sex, materia de auxiliis gratiae absolventia quaestionesque de scientia, libertate et justitia Dei elucidantia*, in *Opera omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 11 (1866).

Letteratura secondaria

- Adams, R. M., *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, «Journal of Philosophy» 70 (1973), pp. 552-4. Rist. in R. M. Adams, *The virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1987.
- Anscombe, G. E. M., *Aristotle on the Sea Battle*. *De Interpretatione* 9, «Mind» 65 (1956), pp. 1-15.
- Craig, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingent from Aristotle to Suárez*, Brill, Leiden, 1988.
- Dumont, S., *Did Scotus Change His Mind on the Will?* in J. A. Aertsen, K. Emery e A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277, Philosophie und Theologie an*

middle knowledge; and then (in section III) the account recently offered by Alvin Plantinga, who has reinvented the theory of middle knowledge».

- der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts, De Gruyter, Berlin-New York, 2001, pp. 719-794.
- Esposito, C., *Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà*, in «Anuario filosofico» (Universidad de Navarra), 47 (2014, 1), pp. 119-148.
- Fine, G., *Truth and Necessity in De interpretatione* 9, «History of Philosophy Quarterly», 1 (1983), pp. 23-47.
- Frede, D., *The Sea-Battle Reconsidered: A Defense of the Traditional Interpretation*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 3, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- Garrigou-Lagrange, R., *Dieu: Son existence et sa nature*, 2 vols., 11^a ed., Beauchense, Paris, 1950.
- Gaskin, R., *The Sea Battle and the Master Argument*, De Gruyter, Berlin, 1995.
- Hintikka, J., *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- Iwakuma Y., S. Ebbesen, *Logico- Theological Schools from the Second Half of the 12th Century: A List of Sources*, «Vivarium», 30 (1992), pp. 173-215.
- Judson, L., *La bataille navale d'aujourd'hui: De interpretatione* 9, «Revue de Philosophie Ancienne» 6 (1988), pp. 5-37.
- Knuttiila, S., *Medieval Modal Theories and Modal Logic*, in D. M. Gabbay, J. Wood (eds), *Handbook of the History of Logic 2: Medieval and Renaissance Logic*, Elsevier, Amsterdam, 2008, pp. 505-578.
- Langston, D., *God's Willing Knowledge, Redux*, «Reserches de Théologie et Philosophie médiévales», 78 (2010) pp. 235-282.
- Martin, C., *An Amputee is Biped. The Role of the Categories in the Development of Abaelard's Theory of Possibility*, in J. Biard e I. Catach-Rosier (éds.), *La Tradition médiévale des Catégories (XIIE-Xve siècles)*, Peeters, Louvain-Paris, 2003, pp. 225-242.
- Normore, C., *Scotus's Modal Theory* in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 129-160.
- Plantinga, A., *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1974, pp. 174-180.
- Id., *God and Other Minds*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1967, pp. 140-148.
- Id., *Which Worlds Could God have been Created?*, «Journal of Philosophy» 70 (1973), pp. 539-52.
- Rescher, N., *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburg, 1963.
- Sorabji, R., *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1980.

**FRANCISCO SUÁREZ ANTE LA POLÉMICA DE AUXILIIS.
EL PROBLEMA DEL LIBRE ARBITRIO**
FRANCISCO SUÁREZ AND THE CONTROVERSY *DE AUXILIIS*.
THE PROBLEM OF FREE WILL

Laura A. Soto Rangel¹

ORCID: 0000-0003-1532-473X

Abstract: Francisco Suárez writes in 1594 a letter in defense of the Company near free will, where explicit reference is made to the *de auxiliis* controversy headed by the Jesuit Luis de Molina against the Dominican Domingo Báñez. The problem of divine assistance based one of the paradigms that differentiates the medieval horizon of modernity. This article will review the controversy between Molina and Báñez about *the scientia media* and then will analyze the arguments in favor of the concausality that Suarez provides both in the letter of 1594 and in *DM*, XVIII.

Keywords: Free Will, Grace, *De Auxiliis*, Divine Providence, Luís de Molina, Domingo Báñez

¹ sotoregistro@gmail.com – Lecturer at the Universidad Nacional Autónoma of Mexico.

1. Antecedentes sobre la polémica de la *scientia media*

Ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la Gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Él². *DH* 1525, can. 5.

De los primeros que enuncian una teología de la Gracia basada en los presupuestos del Concilio de Trento y en la ciencia media se encuentran el jesuita Pedro de Fonseca (1565), maestro en Coímbra, quien dedicó un especial interés en el tema de la ciencia de Dios en su *Commentariorum in metaphysicorum* de Aristóteles en donde formula el término ciencia media³. En 1537, Juan Diedo publica en Lovaina *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae* y *De gratia et libero arbitrio*, siguiendo las conclusiones del Concilio tridentino y en contra de Pelagio, media entre la Gracia divina y el libre arbitrio del hombre. Por su parte, en 1581 el jesuita Luis de Molina en Portugal escribía acerca del mismo tema en su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*. El libro concebido

² «Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia (can. 3) sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere (can. 4 et 5) assentiendo et cooperando, disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit (can. 3). Unde in sacris Litteris cum dicitur: “Convertimini ad me, et ego convertar ad vos” (Zach 1.3), libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: “Converte nos, Domine, ad te, et convertemur” (Lam 5.21), Dei nos gratiam praeveniri confitemur», H. Denzinger & D. Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. D. Bernabé, Herder, Barcelona, 2002, 1525, 5.

³ E. Manganot, et. al., *Dictionnaire Théologie catholique*, t. 10, Libraire Letouzey, París, 1929, p. 2096.

bajo la forma de comentarios a las cuestiones 14, 19 y 23 de la *Summa Teológica* de Santo Tomás es la conclusión de una serie de comentarios que dictó en Évora desde noviembre de 1570 hasta julio de 1573⁴. Por su parte, el dominico Domingo de Báñez se dedicó a escribir la primera parte de la *Summa* y cuarenta y seis cuestiones entre 1584 y 1588 en Salamanca⁵.

Pues bien, en 1582, aunado al problema de la interpretación del Aquinate en el que incidían conflictos institucionales y académicos entre jesuitas y dominicos; Domingo Báñez pidió al Consejo de la Inquisición la revisión de las doctrinas de Molina con el temor de que tesis probables atestaran las aulas. La publicación de la obra de Molina se extendió como un no menor inconveniente entre dominicos y jesuitas en las Universidades de Salamanca y de Alcalá. En 1582 el jesuita Prudencio de Montemayor defiende en la Universidad salmantina las tesis molinistas enfrentándose al dominico Domingo de Báñez quien redacta al Consejo de la Inquisición sus motivos para censurar las tesis de la obra de Molina. Entre los argumentos se enuncian: «digo ser error contra nuestra fe católica porque saca de la eficacia de la providencia divina los actos buenos morales del libre albedrío y hace al hombre primer deliberante de su acto»⁶. El problema que tuvo Luis de Molina para publicar su obra fue conducido a través de innumerables contiendas para resolver y aclarar por medio de conceptos aristotélico-tomistas la relación entre gracia suficiente, gracia eficaz y libre arbitrio. Pues bien, pese a los apremios, la

⁴ J. Hevia Echevarría, *Introducción* in L. Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la Gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, tr. J. Hevia, Biblioteca Filosofía en español, Oviedo, 2007.

⁵ B. Parera, *La escuela tomista española* in *Historia de la teología española*, t. 2, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1989, pp. 18.

⁶ D. Báñez, *Carta al Consejo de la Inquisición, 1582* in B. Heredia, *Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 24, Salamanca, 1968, pp. 101.

obra de Molina salió a la luz en 1588, año en el que los dominicos demandan la falta de seguimiento hacia la *Summa* por parte de la obra de Molina. En respuesta, los jesuitas, que gozaban de un apoyo por parte de la Silla Apostólica por encima del resto de las Órdenes, apelan la resolución del problema. En 1594, Clemente VIII trató la cuestión a la que se tildó con el nombre de *disputa de auxiliis* en donde el principal problema era la relación entre la causalidad eficiente, la Gracia de Dios y el libre arbitrio.

Por su parte, Francisco Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* no sólo se percata del conflicto que encierra en su época el *libre arbitrio*, sino que participa activamente en la disputa. En 1594, Suárez escribe en lengua vernácula un memorial *En defensa de la Compañía cerca del libre arbitrio*, donde expone los errores a los que se enfrentaba Domingo de Báñez en la polémica. Tanto en este memorial como en la disp. XVIII de sus *Disputaciones Metafísicas*, el jesuita analiza que deba entenderse por la naturaleza de las cosas libres. Para comprender cómo es que el granadino tiene una incidencia tajante en la polémica molinista, es necesario recurrir a las propias tesis de Molina, con la finalidad de analizar cuáles son las premisas que problematiza el jesuita con respecto a la defensa de la Compañía de Jesús.

1.1. El problema del libre arbitrio y la Gracia de Dios en la ciencia media de Luis de Molina

Luis de Molina inaugura su *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*⁷ con un comentario a la q. 14 de la *Suma*

⁷ El libro concebido bajo la forma de comentarios a las cuestiones 14, 19 y 23 de la *ST* de Santo Tomás es la conclusión de una serie de comentarios que

Teológica, que versa sobre la ciencia de Dios como causa de las cosas. Dos son las grandes premisas de las que parte el jesuita en su *Concordia*: 1) La ciencia de Dios es causa de las cosas⁸. 2) Nada procede de ella, y en consecuencia no es causa en acto, salvo determinada (erigida) por la voluntad divina⁹. Antes de adentrarnos completamente en las premisas 1) y 2) debemos partir del propio Tomás de Aquino quien, desde el primer artículo de la q. 14, aclara qué deba entenderse por ciencia y cómo es que la ciencia de Dios es causa de las cosas. Pues bien, en Dios la ciencia no es cualidad o hábito sino *sustancia* y *acto puro*¹⁰. Esto es, ciencia por la que Dios se comprende a sí mismo como grado sumo de la sabiduría, *scientia* que en tanto que es sustancia es conocimiento único y simple¹¹. La ciencia de Dios es conocimiento de su propia esencia pues éste no se conoce a sí mismo como algo

dictó en Évora desde noviembre de 1570 hasta julio de 1573. Sin embargo, ante la controversia que tuvo lugar en 1582 entre el jesuita Luis de Molina y Domingo de Báñez, la obra se publicó en su primera edición en Lyon en 1593. El P. Rabeneck compuso una edición crítica publicada en Amberes en 1595, tomando en cuenta los *Commentaria in primam D. Thomae partem* de 1592. V. J. A. Hevia Echevarría, *Introducción en L. Molina, Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, tr. J. A. Hevia, Biblioteca Filosofía en español, Oviedo, 2007. Para la versión en español me basé en la edición de Hevia Echeverría mientras que para la versión en latín: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Olyssipone, 1588; Antverpiae, 1595.

⁸ L. Molina, *Concordia...*, d. 1, a. 1.

⁹ «Nihil ab ea emanat, ac proinde non es causa actu, nisi determinata per voluntatem divinam, qua statuit Deus ac vult(?) ut aliquid fit», L. Molina, *Concordia...*, d. 1, a. 1.

¹⁰ «Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus», *ST*, I, q. 14, a. 1, co.

¹¹ «Quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite. Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones, nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit», *ST*, I, q. 14, a. 1, ad 2.

diferente de suyo. Él mismo es sustancia y como tal, se conoce y se abarca a sí mismo de manera infinita¹². Se *comprende* puesto que no desconoce nada de lo que es Él y puesto que Él mismo es su sabiduría, lo mismo es su *sapientia* que su sustancia¹³. El problema fundamental de la proposición aristotélica del Aquinate no surge de los atributos únicos y simples de Dios, concebidos éstos desde su *actualidad*. Para Aquino como para Molina, el problema se centrará en el acto bondadoso de Dios de pensar lo distinto a Él; más aún, de crear y auxiliar algo distinto a Él mismo. La dificultad cardinal de la doctrina tomista consiste en explicar no sólo el principio de causalidad, como principio constitutivo del orden del mundo o del movimiento, sino fundamentar bajo este principio el modo en que el auxilio de Dios confluye con el libre arbitrio del hombre.

En q. 14, a. 5 y 6, el Doctor Angélico resuelve el problema de la Gracia y del conocimiento de Dios sobre lo distinto a Él por medio de la premisa de que todo conocimiento para ser perfecto debe conocer sus capacidades, es decir, los efectos de su acto puro¹⁴. Por lo pronto tomemos en cuenta que, para Molina, el que Dios conozca sus efectos será el tema crucial que desencadenará la famosa *polémica de auxiliis*. Que la primera causa *efectúe*, esto

¹² «Omne quod intelligit se, comprehendit se», San Agustín, *Epist.* 147 c. 9: *ML* 33,606.

¹³ «Deo hoc est esse, quod sapientem esse. Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut supra ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia», *ST*, I, q. 14, a. 4, s. c.

¹⁴ «Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat», *ST*, I, q. 14, a. 5, co.

es, que sea principio de operación no es, sino por la voluntad de Dios que tiende a efectuar un movimiento concausal, dirigido éste tanto a crear como a auxiliar. La premisa de Luis de Molina en la *Concordia* se planteará como: «puesto que Dios no mandó a ningún otro que lo ejecutara (el mundo) su hablar y su orden no significan otra cosa que la *determinación* y el decreto con conocimiento previo (*preciencia*) de lo que todo surgió de manera inmediata»¹⁵. Por medio de la voluntad divina, que no es sino un querer necesario¹⁶, todo lo que preexiste en Dios es sabido por éste y efectuado de manera necesaria. Sobre el conocimiento de Dios como causa de lo que existe se extienden dos principios que el mismo Doctor Angélico postula y que Molina reestructura:

- 1) Por ciencia de visión o ciencia natural, Dios conoce no sólo lo que está en acto sino también aquello que fue o será. Todo lo que conoce el primer principio no estando en acto, lo conoce desde su eternidad, entendida la eternidad como simultaneidad presente ante Él. En palabras de Molina quien reestructura las premias del Aquinate:

Por medio de esta ciencia Dios conoce todas las cosas que la potencia divina, – ya sea con intermediación, ya por las causas segundas –, puede hacer tanto en relación con las naturalezas necesarias individuales como en relación

¹⁵ «Et cum non alicui alteri mandaverit, qui id exequeretur, plane dictum atque imperium illud non aliud significant, quam decretum et determinationem divinae voluntatis praevia cognitione, unde continuo prodierunt», L. Molina, *Concordia...*, d. 1, a. 2.

¹⁶ «In Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur», *ST*, I, q. 19, a. 1, co. «Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum», *ST*, I, q. 19, a. 3, co.

a las naturalezas contingentes, pero no porque vayan a producirse o no de manera determinada sino porque podrían darse o no indiferentemente¹⁷.

- 2) Por ciencia libre o de simple inteligencia se concibe la ciencia de lo que está en acto, omitiendo todo tipo de cosas que no fueron ni serán. Es pues ciencia de las existencias¹⁸. En palabras de Molina, la ciencia libre es:

Según la cual, sin hipótesis ni condición alguna, Dios conoce de manera absoluta y determinada a partir de todas las uniones contingentes y con posterioridad al acto libre de su voluntad, qué cosas van a acontecer realmente y cuales no¹⁹.

En Dios está doble ciencia se da de manera simultánea, pero el problema de la exposición se manifiesta una vez que se admite que todo acto efectivo está previamente determinado por Dios. Toda causalidad no sería sino un acto que anteriormente fue pre-conocido y pre-existente en Dios. Por su omnisciencia y presciencia, Dios conoce no sólo lo que puede acontecer, sino que de hecho conoce lo que está aconteciendo, pues su acto

¹⁷ «Unam mere naturalem, quae proinde nlla rationem potuit esse aliter in Deo, per quam omnia ea cognovit ad quae divina potential sive immediate sive interventu causarum secundarum sese extendit, tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias tum etiam quoad contingentes, non quidem quod futurae essent, vel non essent determinate, sed quod indifferenter esse», L. Molina, *Concordia...*, d. 52, q. 14, a. 13.

¹⁸ «Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem», *ST*, I, q. 14, a. 9 co.

¹⁹ «Aliam mere liberam, quae Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesis et conditione aliqua cognovits absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus, quae nam re ipsa essent futurae, quae non item», L. Molina, *Concordia...*, d. 52, q. 14, a. 13.

de voluntad así lo determina. Al respecto, Queralt, sobre la interpretación de la concausalidad o segundas causas de la causa eficiente que es Dios, expone la necesidad de analizar la *Concordia* de Molina tomando en cuenta una diferencia entre la causalidad del mundo físico y la causalidad del plano metafísico. «Estos dos géneros de concurso divino difieren en gran medida entre sí y no afectan a nuestro arbitrio de la misma manera»²⁰. Bajo el plano metafísico es que debe ser puesto en tela de juicio el *concurso universal o general (maxime universalis)* «con el que Dios concurre con todas las causas segundas»²¹. Lo que hay que distinguir según el propio Molina es que una es la pregunta por la creación como acto eficaz de la existencia y otra la pregunta por la causalidad entendida como *concurso general*. Sobre esta última es donde se gesta la problemática del auxilio divino.

El jesuita Molina inaugura su *Disputa XXV* de la *Concordia* distinguiendo el primer género de concurso, como concurso general de Dios respecto a las causas segundas y, por otra parte, el concurso general en las acciones y efectos naturales del libre arbitrio. En su exposición comienza por argumentar en contra de Gabriel Biel, que, como comentarista y discípulo de Guillermo de Ockham, negaría a las causas segundas como causas de suyo eficientes, citando a Biel: «las causas segundas no obran en absoluto sino sólo cuando Dios produce en ellas su eficacia y todos sus efectos, del mismo modo que el fuego no calienta ni el sol ilumina sin que Dios produzca en ellos su eficacia»²². Las causas segundas serían comprendidas sólo como causas *sin las*

²⁰ A. Queralt, *Libertad humana en Luis de Molina*, Facultad de Teología de Granada, Granada, 1977, pp. 223.

²¹ *Ibidem*.

²² «Causas secundas nihil omnino operari sed Deus in illis, atque ad earum praesentiam se solo producere omnes effectus, ut ignem non calefacere et solem non illuminare, sed Deum in illis atque ad illorum praesentiam effectus illos producere», L. Molina, *Concordia...*, d. 25, q. 14, a. 13.

cuales no, «en la medida en que Dios habría decidido producir sus efectos en presencia de ellas»²³.

Por una parte, Molina apela en contra de Biel, quien insiste en que sólo la fe puede conocer este principio de causalidad. Para Molina, dicho principio puede ser expuesto por la propia luz de la razón natural y llama insensato a Biel por no admitir la evidencia de la experiencia sobre la eficacia de las causas segundas. Por otra parte, y según Molina, si la propuesta de Biel se traspasara al ámbito del libre arbitrio en relación con la voluntad divina, no habría sino pura necesidad efectuada por la primera causa. El ser humano, como causa segunda de la primera causa eficaz que es Dios, sería no más que mero receptor de la pura necesidad. Sea pues que si la primera causa sólo ejerce en absoluto efectos *determinados* sin que operen segundas causas que ejerzan a su vez efectos propios; la premisa omite la eficiencia de las segundas causas. Toda causa no vendría sino actualizarse por la necesidad que la primera causa ejerció. Las causas segundas no tendrían efecto alguno sino porque la primera causa, en tanto principio o fundamento de la eficiencia, efectúo ya ese acto. Esta concepción rechazaría la participación de la creatura en toda acción y especialmente pondría en tela juicio la eficacia propia del libre arbitrio del hombre. Contrario a ello, por argumentos *a posteriori*, apela Molina «cualquiera de nosotros experimenta en sí mismo que en su potestad está querer y no querer»²⁴.

Molina, en contra de la pura necesidad pre-conocida y pre-efectuada apela a *Mat 4, 28*: la tierra da el fruto por sí misma. Más allá de la interpretación molinista sobre las Santas Escrituras, el jesuita reinterpreta a Aristóteles en Libro II de *De Caelo* en donde se aclara que cada cosa existe en función de su propia operación.

²³ *Ibidem*, p. 224.

²⁴ *Ibidem*, p. 224.

Esto es, «cada una de las cosas que realiza una operación, existe en función de dicha operación»²⁵. Molina retoma el argumento aristotélico sobre el movimiento natural de los cuerpos y lo relaciona con el de la causalidad eficiente de la voluntad divina y el libre arbitrio del hombre. Llama la atención que por medio de una analogía de las causas físicas, Molina inserta su propuesta del concurso general de Dios, como causa eficaz que coparticipa de la cooperación humana. Para entender el planteamiento de Molina es adecuado partir de dos supuestos: 1) Dios es causa libre. 2) La determinación eterna de la voluntad divina debe acomodarse a la producción de las distintas cosas. El concurso emanará si el resto de las causas influyen, conformándose a cada una de las cosas libres.

Esta determinación de la voluntad divina o la propia voluntad divina determinada libremente de este modo, será causa y principio de las cosas del que procederá de manera inmediata el influjo o la acción divina. [...]. Siendo este influjo múltiple y variado, aunque siempre finito y en un momento mayor y en otro menor, conforme lo exija la naturaleza de cada una de las cosas que se van a producir, porque la existencia del Ángel requiere una cosa, la del cielo, el sol y los distintos astros, otra²⁶.

Según el jesuita, todo lo que tiende a la primera causa no es porque de suyo no tenga a su vez principio de causación. Todo lo *ens ab alio* es a su vez *ens a se* de su propia causa. El argumento parte del supuesto de que en Dios no sólo hay ciencia libre y ciencia de visión sino una tercera ciencia que supone de inicio

²⁵ Aristóteles, *De Caelo*, 286 a 5.

²⁶ L. Molina, *Concordia...*, d. 26, aa. 14-15.

la libertad y contingencia del hombre. Para Molina, esta ciencia no sería sino «ciencia a través de la cual Dios ve en su esencia, [...] qué haría [el libre arbitrio del hombre] en cualquiera de los infinitos ordenes de cosas, a pesar de que en realidad también podría, si así lo quisiera hacer lo opuesto»²⁷. La *scientia media* se ocupa de un mundo que constantemente está realizándose, una ciencia que se ubica entre lo que sucede, sucederá y sucedería bajo múltiples posibilidades. Dios conoce infaliblemente por su ciencia media lo que cada una de las creaturas efectuaría libremente, aún en la diversidad de circunstancias contingentes en las que podría efectuar cada una de sus acciones la facultad libre del arbitrio del hombre. Molina admite como premisa principal que el libre arbitrio y el acto de su libertad (*libet*)²⁸ de hecho es connatural al hombre. La forma de salvaguardarlo es anteponiendo una ciencia media entre la ciencia de visión y la ciencia libre por la cual Dios preconoce no sólo los futuros sino incluso los futuros condicionados que actúan bajo la premisa de una libertad (*libet*) que está efectuándose. Por esta ciencia Dios no fuerza al hombre a actuar, no hay infalibilidad en tanto se entienda ésta como acto necesariamente absoluto sino como acto necesario pero *indiferente*. Al plantear la ciencia media en el acto de Dios como acto necesario pero *indiferente* en su influjo, Molina busca demostrar el influjo de la causa eficaz de Dios hacia el hombre como causa parcial de un libre arbitrio igualmente parcial.

²⁷ «Tertiam denique mediam scientiam quae ex altissima et inescrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quod sua innata libertate, si in hoc, vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset cum tamen posset si vellet facere re ipsa oppositum», L. Molina, *Concordia...*, d. 52, q. 14, a. 13.

²⁸ «Ante omnia constituendum est, quid nomineliberi arbitrii intelligatur. Libertas duobus modis sumi potest. Uno, ut dicitur a verbo, libero opponitusque servituti. [...] De libertate ita sumpta non est nobis hoc loco sermo. Altero modo sumitur, ut dicitur a verbo liber», L. Molina, *Concordia...*, d. 11, q. 14, a. 13.

Es a partir de este supuesto que su detractor, Domingo de Báñez, señala que admitir una tercera ciencia es admitir la contingencia en medio de la necesidad divina y la parcialidad en medio de la totalidad plena e infinita de la primera causa. La *polémica de auxiliis*, que durará cerca de treinta años entre el dominico y el jesuita, consiste en averiguar si la concausalidad divina es simultánea o no a la causa segunda, previa o no a la acción del hombre. Para Báñez, el concurso general no es sino previo, necesario y determinante de la segunda causa. El error de Molina consistiría en admitir la parcialidad de la primera causa respecto a sus efectos, como efectos igualmente parciales: «el concurso general de Dios, al concurrir con las causas segundas, no influye sobre ellas premoviéndolas, sino que solamente influye inmediatamente sobre las propias operaciones y efectos de las causas segundas»²⁹. Para Báñez, el error fundamental de Molina está en no entender, por artículo de fe, la coexistencia entre la eternidad y la contingencia de la temporalidad. «La presciencia divina que es, en la visión de las cosas futuras contingentes, no podría ser infalible y segura. Así pues, si solamente se conocieran en sus causas próximas, Dios no las vería con su saber intuitivo y su conocimiento no sería seguro»³⁰. El error de esta aseveración consiste en anteponer la libertad innata a la causa eficaz de la voluntad divina, afirmando que los auxilios de la gracia no son eficaces de por sí, sino sólo a partir de la dependencia de éstos con el libre arbitrio³¹.

Grosso modo, la crítica de Báñez hacia Molina se desarrolla en contra de la parcialidad de la causa eficiente y en contra de la potencia activa de las causas segundas – entendidas éstas como

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ L. Molina, *Concordia...*, d. 2, q. 4, a. 2.

³¹ L. Molina, *Concordia...*, d. 2, q. 11, a. 2.

libertad innata en el ser humano. El hombre está determinado, bajo la óptica del tomismo de Báñez, a actuar necesariamente. Dios predestina la acción del hombre con su decreto absoluto y su designio de voluntad. Lejos de un luteranismo que omita el libre arbitrio y coloque a las segundas causas como causas necesarias e incluso mecánicas del obrar de la primera causa, Báñez recurre a la distinción entre necesidad de consecuente y necesidad de consecuencia. Por su parte, Echevarría insiste sobre el argumento del dominico: «Si Dios mueve la voluntad del hombre hacia algo, es imposible que la voluntad no se mueva hacia ello». Habrá pues necesidad de consecuencia pero no de consecuente pues el hombre por su libre arbitrio elige no obrar necesariamente. Dios es la causa del libre arbitrio del hombre, pero puesto que Dios es causa primera, las causas segundas no son sino causas imperfectas de la primera causa que deben tender a la bondad del concurso general.

Para Molina, anteponer un determinismo pleno al ser humano es tema que erradica en su *Concordia*. El jesuita quiere que el hombre actúe incluso como causa de efectos y no sólo como efecto o causa pasiva. De ahí que la discusión gire en torno a la eficacia libre del libre arbitrio, opuesta a la necesidad, como aquello que «puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no hacerlo o, o bien puede obrar de una manera lo mismo que la contraria»³². Por su parte, para Báñez es imposible que la afirmación del libre arbitrio se desarrolle bajo el amparo de la frase *puestos todos los requisitos para obrar* pues «si se refiere a todos los requisitos en el momento mismo en que se produce la elección es completamente falso, que una vez puestos todos los

³² «Alio vero modo accipi potest ut opponitur necessitati: quo pacto illud agens liberum dicitur, quod positus omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit», D. Báñez, *Apología de los Hermanos dominicos*, d. 2, a. 3.

requisitos sea composable que el hombre no elija el bien que Dios preceptúa o determina»³³.

2. Francisco Suárez ante la defensa de la Compañía de Jesús

Francisco Suárez publica en 1597 su obra titulada *Metaphysicorum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et questiones omnes ad doudecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*. En la *DM*, XVIII, s. 4, § 10 es donde el granadino afirma la dificultad del problema del libre arbitrio con base en el tema de las ciencias de Dios como causa de las cosas. El tema «encierra una gravísima dificultad porque si la causa primera les determina el concurso de igual modo que a los demás agentes, entonces en el ejercicio de sus acciones particulares [...] ya no serán más indiferentes que los restantes agentes, con lo cual nunca tendrán uso y ejercicio de la libertad»³⁴. El problema de las ciencias de Dios como causas de las cosas es analizado por Suárez desde el problema particular de la causalidad eficiente. A lo largo de las *DM*, XVIII a XXII, el jesuita analiza las diversas sentencias escolásticas sobre la causalidad eficiente con la finalidad de comprender si las cosas creadas efectúan algo verdaderamente, *utrum res create aliquid vere efficiant*³⁵.

Postulará Suárez tres argumentos principales para afirmar la relación entre la causalidad eficiente de Dios y la causalidad eficiente de las cosas creadas. A partir de la *DM*, XVIII prueba

³³ D. Báñez, *Apología...*, lib. II, q. 4, a. 2.

³⁴ «Habent autem quae diximus summam difficultatem in aagentibus liberis, quia si prima causa eodem modo determinat illis concursum quo caeteris agentibus, non magis erunt indifferentia in usu suarum actionum, quae includit Omnia praerequisita ad operandum, quam caetera agentia, et ita nuncquam habebunt usum et exercitium libertatis», *DM*, XXII, s. 4, § 10.

³⁵ *DM*, XVIII, s. 1, § 1.

sus razones por experiencia, por pruebas *a priori* y por principios sobrenaturales. A favor de un experimento *probatur evidentia*, se señala que la experiencia de los sentidos es certera ante el hecho de que las cosas naturales realmente efectúan, así, por ejemplo, el fuego realmente calienta. No hay nada más evidente que el sol ilumina y el fuego produce calor³⁶, pues si la causa del calor no fuera explícitamente el fuego mismo, la experiencia de nuestros sentidos sería no más que un absurdo. Para Suárez, *experimentur probatur assertio*, nada hay más evidente que el mundo natural produce realmente. La acción productiva y eficiente del mundo se prueba por la experiencia de los sentidos. Por su parte, por pruebas *a priori*, Suárez postula la virtud operativa de las cosas creadas como evidencia de la perfección activa del orden del mundo pues «el poseer virtud operativa no repugna a las cosas creadas, sino que más bien conviene en grado sumo a su perfección»³⁷. Para Suárez, la voluntad productiva de las cosas naturales no es un acto sobreañadido sino una virtud operativa que evidencia la perfección de la creación. Más aún, por verdades de fe, la certeza de la acción de la naturaleza se desprende de *Gen 1, 11: germinet terra herbam virentem, et producat terra animam viventem*.

Además hay otras verdades de fe que no pueden mantenerse sin este principio. La primera y principal es la verdad del libre albedrío, que no puede consistir en otra cosa que en la facultad y modo de obrar, de aquí que el Concilio Tridentino, ses. VI, can. 4, condene a

³⁶ «Et probatur primo experientia; quid enim sensu notius quam quod sol illuminet, ignis calefaciat?», *DM*, XVIII, s. 1, § 6.

³⁷ «Non repugnant rebus creatis, sed potius est maxime consentaneum perfectioni earum; ergo cum Deus condiderit unamquamque rem in natura sua perfectam, negandum non est tales creasse res quae habeant connaturalem virtutem agendi», *DM*, XVIII, s. 1, § 8.

quienes afirman que el libre albedrío no produce nada en absoluto³⁸.

Que Suárez recurra no sólo a la interpretación bíblica del *Génesis*, sino especialmente al Concilio Tridentino para defender la acción eficaz del libre arbitrio, revela la importancia de la polémica *de auxiliis* entre jesuitas y dominicos. Pues bien, años antes de las publicaciones de las *DM*, Suárez mismo tiene incidencia en la polémica *de auxiliis*, tema que se verá reflejado en sus disputaciones, especialmente ante el problema de la causalidad eficiente. De hecho, en la carta de 1594 que Francisco Suárez escribe al cardenal jesuita Francisco Toledo, explica en qué consiste la polémica y pone en evidencia cómo el problema entre escuelas conllevaba a reclamos por parte de los dominicos ante la supuesta distancia que enfrentaban los Iñigos hacia la tradición tomista:

En dicha carta menciona Suárez:

Con esta ocasión, no dejaré de representar a V. S. Ilma. Cuánto por acá hemos sentido que nos hayan infamado con su Santidad de que nos apartamos de la doctrina de Santo Tomás y introducimos doctrinas nuevas, [...] las principales diferencias y contradicciones que en esta parte ha habido en España entre los Dominicos y los nuestros, no ha (sic) sido por opiniones y doctrinas de Santo Tomás, sino porque quieren ellos que las opiniones que sus maestros y cartapacios han seguido [...]

³⁸ «Praeterea sunt aliae veritates fidei quae sine hoc principio subsistere non possunt. Prima ac praecipua est veritas liberi arbitrii, quod non nisi in vi et modo agendi consistere potest. Unde Concilium Tridentinum, ses. IV, can. 4, damnat dicentes liberum arbitrium creatum nihil omnino agere mereque passive se habere», *DM*, XVIII, s. 1, § 12.

las sigamos como regla cierta [...] en lo cual, ninguna cosa se ha enseñado en la Compañía que sea contra Sto. Tomás y, antes, todo muy conforme a su doctrina³⁹.

La sospecha de la que se tildaba a los jesuitas fue un conflicto recio entre escuelas posterior a los dogmas del Concilio de Trento y a los estatutos del Colegio Romano de seguir a Tomás de Aquino como sana doctrina, pues las acusaciones de los dominicos resultaron en profundas revisiones de las obras de los jesuitas. Así, por ejemplo, en una carta de Francisco Suárez al Preósito General, sobre las sospechas del visitador Diego de Avellaneda de que Suárez no seguía fielmente la doctrina tomista, el granadino defiende el modo en que se lee al Aquinate como sana doctrina⁴⁰ en contra de las denuncias de los dominicos.

³⁹ R. Scorraille, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, E. Subirana, Editor y Librero Pontificio, Barcelona, 1917, pp. 365, *Carta de Francisco Suárez al Cardenal Toledo*, Granada.

⁴⁰ La carta en su versión completa se encuentra en R. Scorraille, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, pp. 155-157. Uno de los puntos fundamentales, para analizar cómo un problema de carácter filosófico conllevó un acercamiento con la teología, consiste en comprender la importancia del Colegio Romano en las interpretaciones tomistas y aristotélicas que debían seguir los jesuitas. De tal modo que el Colegio Romano, que encabeza el jesuita Bellarmino, influyera en el apego hacia el tomismo a favor de una «buena y sana doctrina» para contrarrestar e impugnar las tesis heréticas del protestantismo. Es importante evidenciar las pretensiones del Colegio Romano de unificar los contenidos filosóficos a favor de una doctrina buena y sana, como anota Courtine. Las polémicas en torno al Colegio y a las Universidades en donde impartían clases los jesuitas, resultaron en una discusión bastante escabrosa. Mientras que el Colegio Romano estaba a favor de seguir una doctrina que antepusiera la teología a la filosofía, Benito Pereira en 1562 aboga por una doctrina averroísta de la metafísica y no por una lectura de la autoridad religiosa. De hecho, la *ratio studiorum* de Acquaviva evidenciaba la necesidad de una doctrina sana en contra de las tesis heréticas. El problema se transformará sobre qué papel debía jugar la física y la metafísica aristotélica. Es decir, qué nivel de autonomía debía encabezar la metafísica frente a la teología. «Nel 1562, l'uscita del trattato di Pereyra apre un periodo di aspre discussioni in seno al Collegio Romano. [...] Queste discussioni, nelle quali ebbero un ruolo decisivo i contributi di Jeronimo Nadal, Diego Di Ledesma e Francisco Borgia, si cristallizzarono nella definizione – tanto vaga quanto coercitiva – di buona e sana dottrina», J. F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica*

Aunado a la defensa sobre seguir las tesis tomistas e interesado en la defensa del libre arbitrio, Suárez saca a la luz un memorial en 1594 en lengua vulgar a favor de su Compañía y en contra de las denuncias de los dominicos. En este memorial el granadino manifiesta que, entre las dos herejías – una que omite la Gracia y otra que erradica el libre arbitrio –, la doctrina católica admitía la necesidad de la Gracia sin dejar de lado el libre arbitrio. En el memorial, Suárez entra definitivamente en la escena del conflicto, justo dos años antes de publicar sus *Disputaciones Metafísicas*. El memorial en la Universidad de Salamanca no es asunto menor pues se escribe en lengua vulgar, con el afán de evidenciar el problema fuera del ámbito de la academia. Los veintiún panfletos que escribe Suárez con ayuda de Fray Diego Lili de Artiaga en el Colegio de San Esteban, llegan a manos de Domingo Báñez, quien al ver el peligro que representaba en la academia poner en duda la interpretación de los dominicos, redacta una réplica en la que manifiesta la ignorancia por parte de Suárez y de la Compañía hacia el tema de la Gracia y el libre arbitrio.

Suárez no sólo se percata del conflicto que encierra en su época el tema tan crucial, sino que participa en la disputa activamente. Dos son los principales argumentos que presenta Suárez en voz de los dominicos. El primero de los argumentos de Báñez defiende el modo determinante en el que Dios obra en la voluntad humana, tanto en lo que acepta como en lo que rechaza el hombre.

Los padres dominicos dicen que para todos los actos de nuestra voluntad antecede en nosotros un género de moción divina, que puesta en nosotros nos determina totalmente a hacer aquello a que somos movidos. De

e svolta di Suarez. trad. C. Esposito et P. Porro, Vita e Pensiero, Milano, 1999, p. 388.

manera que, supuesta esta moción es imposible que resistamos, y sin ella, es también imposible que obremos⁴¹

El segundo argumento menciona que los dominicos niegan la providencia de Dios en cada uno de los actos libre del hombre de modo particular pues Dios como primera causa prevé los actos maliciosos antes incluso de que ocurran y no particularmente, léase temporalmente, sino en su eternidad.

Niegan tener Dios providencia en particular de todos los actos del libre albedrío, no proveyendo y determinando de cada uno en particular que se haga o no. Y para evitarle dicen los padres dichos que Dios determina nuestra voluntad a todos los actos, aunque sean malos, predefiniéndolos, como ellos dice, proveyendo y queriendo absoluta y eficazmente que nuestra voluntad los haga antes que Dios conozca que ella de suyo los ha de hacer⁴².

El primero de los contrargumentos que expone Suárez es el de la autoridad del Concilio Tridentino pues en éste se exponía la necesidad de evitar la herejía protestante del determinismo frente a la libertad humana. Más aún, Suárez enuncia dos principales contrargumentos de la doctrina de Báñez como error sustancial que recae en una contradicción de las principales verdades de fe de la Iglesia católica. El primer error es el de negar la libertad humana frente a la pura determinación de la moción divina, de tal modo que no corresponde al ser humano consentir o rechazar pues nunca queda ocasión para el ejercicio del libre arbitrio. La

⁴¹ D. Báñez, *Apología...*, p. 420.

⁴² *Ibidem*.

tesis de Báñez resulta para Suárez en una contradicción pues al plantear el dominico la relación necesaria entre la omnipotencia de Dios y la moción determinante del obrar humano, rechaza la verdadera esencia y ser de toda cosa libre.

Nunca queda en nosotros ocasión de obrar libremente. [...] A esto dicen que Dios, por ser infinitamente omnipotente y sabio se acomoda con el libre albedrío, y le dispone de tal manera, que por una parte le hace obrar con eficacia y fortaleza, y por otra con suavidad. [...] quitarle esta indiferencia y decir que queda libre, no es juntar eficacia y fortaleza con libertad y suavidad, sino decir que es libre, no teniendo la esencia y ser que pide la cosa libre⁴³.

Por otra parte, si se siguiera la postura de los dominicos, la consecuencia de ese argumento es atribuir a Dios la autoría del pecado puesto que como primera causa Dios determinaría todos y cada uno de los actos de la voluntad humana, incluyendo el mal⁴⁴. De las premisas de Suárez sobre la polémica *de auxiliis*, llama especial atención la búsqueda de desentrañar desde su raíz la esencia y naturaleza de la libertad. Retornando a la *DM*, XVIII, Suárez retoma el fuerte conflicto en sus *DM* y, en contra de las dos opiniones antes expuestas señala «debe decirse que los agentes creados producen verdadera y propiamente»⁴⁵. El problema de la efectividad de las cosas creadas repercute, en última instancia, bajo dos horizontes: la evidencia de los sentidos de que el mundo

⁴³ *Ibidem*. V. T. P. Flint, *Middle Knowledge and the Doctrine of Infallibility*, «Philosophical Perspectives», 5 (1991), *Philosophy of Religion*, pp. 373-393.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ «Dicendum tamen est primo agentia creata vere ac proprie efficere affectus sibi connaturales et proportionatos», *DM*, XVIII, s. 1, § 5.

de la naturaleza engendra y efectúa y la doctrina católica que defiende, como principio de fe, que los primeros hombres pecaron puesto que tenían la voluntad libre de hacerlo. De ahí que Suárez afirme que «esta verdad no sólo es evidentísima por los sentidos y por la razón, sino también cierta según la doctrina católica»⁴⁶.

La afirmación de Suárez consiste en admitir que las cosas creadas realmente son causas de suyo eficaces. Se ampara en Filón de Alejandría, San Agustín y Santo Tomás de Aquino para explicar su sentencia. No hay nada más evidente que el sol ilumina y el fuego produce calor⁴⁷. Recuperando la discusión entre Biel, Ockham y Molina, si la causa del calor no fuera explícitamente el fuego mismo, la experiencia de nuestros sentidos sería no más que un absurdo. Para el granadino, Dios obra voluntariamente, pero como causa intelectual *indiferente* que concurre con sus creaturas a modo de concausalidad, de tal modo que «Dios presta voluntariamente este concurso a las causas segundas, porque obra como causa intelectual»⁴⁸. Suárez expresa la diferencia entre la causalidad eficaz, intrínseca o inmanente a la cosa, y la causalidad extrínseca, entendida ésta como *producción*. La distinción sirve para especificar las acciones necesarias que la primera causa ha decretado en la naturaleza, y las acciones libres que traen consigo cada una de las cosas de la naturaleza. Así pues, por ejemplo, la disputa planteada por Gabriel Biel y Ockham sobre si la acción de calentar es intrínseca o extrínseca

⁴⁶ «Quam veritatem non tantum sensu et ratione existimo esse evidentissimam, sed etiam iuxta doctrinam Catholicam certissimam. Unde, sicut ob priorem causam oppositam sententiam D. Thomas stultam appellavit, ob posteriorem vocare possumus temerariam et erroneam». *DM*, XVIII, s. 1, § 5.

⁴⁷ «Et probatur primo experientia; quid enim sensu notius quam quod sol illuminet, ignis calefaciat», *DM*, XVIII, s. 1, § 6.

⁴⁸ «Deum voluntate sua praeberere hunc concursum causis secundis, nam agit ut intellectualis causa [...] secundum quid dici concurrere ad modum natrae», *DM*, XXII, s. 4, § 3.

al fuego se resuelve al afirmar que Dios ha decretado bajo producción que necesariamente el fuego caliente, pero la acción de calentar eficazmente no proviene de Dios como causa de suyo eficaz sino del fuego mismo. El argumento que presenta Suárez, *ex principiis supernaturalibus* muestra cómo la interpretación del Génesis y el Concilio de Trento marcarán un eje importante en la transformación de la efectividad.

Conclusión

Que Suárez recurra no sólo a la interpretación bíblica del Génesis sino al Concilio Tridentino sobre la acción eficaz del libre arbitrio, lleva al tránsito final del problema de la causalidad en el siglo XVI, por el que la historia de la filosofía se ha basado posteriormente. Más allá de que la polémica *de auxiliis* se inserte como conflicto teológico posterior a Trento, la discusión sobre la causalidad eficiente que se desprende de los presupuestos de la ciencia media de Dios resulta fundamental para los conflictos filosóficos, basta con recordar la importancia de las *DM* de Suárez como una obra que media entre la escolástica y la modernidad al ser una de las primeras obras de sistematización de la *Metafísica* de Aristóteles. Las recias discusiones entre dominicos y jesuitas resultan sustanciales de tal modo que, en las propias disputaciones, el jesuita Suárez busca resaltar la acción eficiente y efectiva de las cosas libres desde la concausalidad de la necesidad eficiente de Dios en tanto causa primera.

Por su parte, Luis de Molina rescata no sólo el libre arbitrio como facultad de la voluntad, postula a su vez una libertad opuesta ésta a la necesidad absoluta de la causalidad eficiente. Empero Molina y Suárez postulan la acción de las causas segundas respecto a la primera, pero es tema fundamental el de la libertad

como libertad de contingencia en medio de la necesidad que el primer principio infunde en las causas segundas. Tómese en cuenta que la libertad de la que parte Molina y reestructura Suárez en sus *DM* no niega la presciencia ni omnipotencia de Dios. La libertad frente al problema de la concausalidad es tal que se erige desde una teología que conlleva profundos conflictos ontológicos. Los argumentos resultan en una conciliación que no se ciñe a la del libre arbitrio y la Gracia de Dios, sino que representan la conciliación entre una teología postridentina y una ontología que salvaguarda tanto la temporalidad condicionada como la actividad de las causas segundas.

Bibliografía

Bibliografía primaria

- Báñez, D., *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, trad. Hevia Echevarría, Biblioteca Filosofía en español, Oviedo, 2007.
- Id., *En defensa de la Compañía cerca del libre arbitrio memorial entregado en Salamanca a don Juan de Zúñiga*, en V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 24, Salamanca, 1968.
- Suárez, F., *Metaphysicarum Disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinatetraditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accuratedisputantur, Tomus prior e Tomus posterior*, apud Joannem et Andream Renaut fratres, Salmanticae, 1597 en *Opera Omnia*, apud Sebastianum Coleti, Venetiis, 1740-1751, vols. 22 y 23.
- Molina, L., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Olyssipone, 1588; Antverpiae, 1595.
- Id., *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, trad. J. A. Hevia, Biblioteca Filosofía en español, Oviedo, 2007.

Bibliografía complementaria

- Aristóteles, *Metafísica*, ed. Trilingüe, trad. Calvo Martínez Tomás, Gredos, Madrid, 1982.
- Bazó, A., *The Knowledge of God of the contingens futures as thought by Tomas de Aquino. State of controversy*, «Rev. Logoi», 8, UCAB, Caracas, 2005, pp. 11-47.
- Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2000.
- Beltrán de Heredia, V., *Domingo Báñez y las controversias sobre la Gracia. Textos y documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de Teólogos españoles, Salamanca, 1968.
- Camacho, K., *La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, BUAP, México, 2000.
- Courtine, J.-F., *Le projet suarézien de la métaphysique*, «Archives de Philosophie», 42 (1979), pp. 235-274.
- Id., *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005.
- Denzinger, H., Hünermann, P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. D. Bernabé, Herder, 2^{ed}, Barcelona, 2002.
- Doyle, J. P., *Collected studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, Leuven University Press, Louvain, 2010.
- Esposito, C., *Ritorno a Suárez, Le Disputationes Metaphysicae, critica contemporanea* in A. Lamacchia (a cura di), *La filosofía del siglo de oro, studi sui, tardo rinascimento spagnolo*, Levante editores, Milán, 1995.
- Id., *Francisco Suárez e l'Aristotelismo. Intervista a Costantino Esposito*, «Lo Sguardo», 5 (2011), pp. 27-32
- Flint, T. P., *Middle Knowledge and the Doctrine of Infallibility*, «Philosophical Perspectives», 5 (1991) pp. 373-393.
- Queralt, A., *Libertad humana en Luis de Molina*, Facultad de Teología de Granada, Granada, 1977.
- Poncela González, Á., *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Λ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, Celarayn, Madrid, 2010.
- Pereira, J., *Suarez Francisco, Between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Wisconsin, 2006.
- Prieto López, L., *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, BAC, Madrid, 2013.
- Id., *Suárez crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità*, «Alpha Omega», 9 (2006), pp. 3-38.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, ed. Bilingüe, trad. Martorell Capó, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.
- Id., www.corpusthomisticum.org, *Opera Omnia recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarraensis aedes a MM A.D.*

(Página deixada propositadamente em branco)

QUELQUES DIFFÉRENCES SUR L'INDIFFÉRENCE.
RÉFLEXIONS SUARÉZIENNES SUR
LES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES
DE LA LIBERTÉ
SOME DIFFERENCES ON INDIFFERENCE.
SUAREZIAN THOUGHTS
ON THE ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS
OF FREEDOM

Olivier Ribordy¹

Abstract: This article focuses on the *Tractatus de voluntario et involuntario*, a text from the lectures that Suárez gave in Rome around 1581-1582, and particularly on the notion of indifference. Widely defended by the Jesuits, the freedom of indifference is defined as the power to act and not to act, to do one thing or its contrary. Human will has indeed the capacity for contraries: it can, in virtue of its reflexivity, fulfil or impede its own acts at the same instant, as Scot and Olivi had already stated in their thesis of *synchronic contingency*. By distinguishing the *free* from the *voluntary*, Suárez describes freedom as perfection. He also specifies that the free and

¹ olivier.ribordy@unifr.ch – Lecturer and Visiting Scholar, University of Fribourg / University Ca' Foscari of Venice.

the *indifference* (to contraries) reside in the first act, whereas the second act entails the voluntary which is a concrete determination of the chosen option. In his correspondence with different Jesuits – amongst them Mesland – Descartes will work out the negative (indetermination) and positive (capacity to determine) sense of the freedom of indifference, echoing herewith the discussion of the Jesuits.

Keywords: Will, Indifference, Freedom, Contingency, First and Second Acts, Voluntary Acts

Dans sa célèbre *Lettre au Père Mesland*, datée de 1645, René Descartes expose certaines remarques fondamentales, mais aussi critiques, à propos de la liberté d'indifférence. Au cours de cet échange épistolaire avec son ami Mesland – qui avait pris soin d'adapter les *Méditations métaphysiques* cartésiennes sous la forme d'un abrégé destiné à l'enseignement² – le philosophe souligne que l'indifférence correspond, du moins selon une première acception, au «plus bas degré de liberté»³.

Et pour expliquer encore plus nettement mon opinion, je désire premièrement que l'on remarque que

² Cf. *Descartes à Grandamy*, Leyde, 2 mai 1644, (*AT*, IV, p. 122, 7-25) et R. Ariew, *Denis Mesland (1615-1672)*, in L. Nolan, (ed.) *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge University Press 2015, pp. 496-498.

³ *Descartes à Mesland*, Egmond, 9 février 1645 (?), (*AT*, IV, pp. 173-175, en latin) – lettre, dont une traduction française, réalisée par Clerselier, se trouve en *AT*, III, pp. 378-382 (citée ici d'après la nouvelle édition qu'en donne Armogathe, *Correspondance 1*, Gallimard, Paris, 2013, pp. 628-630). Sur cette lettre ayant suscité de nombreux débats, voir la récente étude de R. Glauser, *Intellect et volonté chez Descartes: la lettre à Mesland du 9 février 1645. Mise à jour d'une lecture classique*, in O. Ribordy & I. Wienand, (éd.), *Descartes en dialogue*, Schwabe, Bâle, 2019, pp. 221-241.

l'Indifférence me semble signifier proprement cet état dans lequel la volonté se trouve, lorsqu'elle n'est point portée, par la connaissance de ce qui est vrai ou de ce qui est bon, à suivre un parti plutôt que l'autre; et c'est en ce sens que je l'ai prise, quand j'ai dit [*dans la quatrième Méditation*]⁴ que le plus bas degré de la liberté consistait à se pouvoir déterminer aux choses auxquelles nous sommes tout à fait indifférents. Mais peut-être que, par ce mot d'*Indifférence*, il y en a d'autres qui entendent cette faculté positive que nous avons de nous déterminer à l'un ou à l'autre de deux contraires, c'est-à-dire à poursuivre ou à fuir, à affirmer ou à nier une même chose⁵.

Descartes explique avoir usé, dans le passage évoqué des *Méditations* (1641), d'une acception d'indifférence caractérisant un état de la volonté, laquelle se voit confrontée à un choix entre deux variantes, mais ne peut trancher à la faveur d'une connaissance. Le philosophe mentionne aussi une seconde acception de l'indifférence, comprise comme une faculté *positive permettant de se déterminer* face à deux contraires. Dans une autre lettre à Mesland (1644), Descartes avait d'ailleurs concédé au jésuite de définir la liberté comme une «puissance réelle et *positive de se déterminer*»⁶. Formé au collège jésuite de la Flèche, Descartes est

⁴ Dans la *Quatrième Méditation (Du vrai et du faux)*, voir en particulier le passage original latin (1644), *AT*, VII, p. 58, 5-13, signalé par J.-R. Armogathe, *Correspondance 1, (Œuvres complètes VIII)*, éd. sous la dir. de J.-M. Beysade & D. Kambouchner, Gallimard, Paris, 2013, p. 1015, n. 3. Cf. *AT*, IX-I, p. 46 pour la traduction française de ce passage des *Méditations* par le duc de Luynes (1647). Voir aussi M. Beysade, *Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation*, in J. Cottingham (ed.), *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 191-206.

⁵ *AT*, IV, p. 173, 2-13.

⁶ *Descartes à Mesland*, Leyde, 2 mai 1644, (*AT*, IV, p. 116, 17), faisant remarquer au père jésuite une distinction: «je nomme généralement libre, tout ce qui est

très au fait des intenses débats autour de la liberté⁷ et du libre-arbitre – une thématique brûlante au sein de l’ordre jésuite, qui avait conduit, suite aux réactions suscitées par la *Concordia* de Molina (1588), à un examen par diverses commissions à la Curie romaine et aux querelles *De auxiliis* (1596-1607)⁸. Les enjeux sur le libre arbitre avaient déjà marqué les débats antérieurs, où les thèses confessionnelles s’affrontaient: la compatibilité, pour les jésuites, entre concours divin et exercice d’une volonté humaine ayant une liberté d’indifférence ; la négation du libre arbitre, pour Calvin et Luther, estimant que l’homme est déterminé par la grâce divine⁹. Parmi les penseurs du milieu du XVII^e siècle s’étant exprimé sur le libre arbitre¹⁰, et dont Descartes avait eu écho

volontaire, et vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer, qui est accompagné de l’indifférence» (*AT*, IV, p. 116, 25-28).

⁷ Voir J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009², en particulier les éléments-clés proposés sur l’indifférence, pp. 417-426. Cette minutieuse analyse repère les divers accents portés par Descartes entre 1641 et 1645, lequel franchit un premier palier, lorsqu’il suggère (en mai 1644) que la volonté peut tirer bénéfice de la faiblesse de l’attention: si l’entendement n’est déterminé par l’évidence que lorsqu’il est attentif à celle-ci, la volonté peut tirer parti du manque d’attention, se servir de l’indifférence comme d’un pouvoir positif, et ainsi s’affranchir de l’évidence; selon un second palier (franchi en février 1645), la volonté peut recourir à l’indifférence positive comme à l’exercice même de la liberté. Détaché d’un contenu concret, l’usage du libre arbitre est alors éprouvé, pour lui-même, comme un bien premier et abstrait, garantissant le pouvoir des contraires. Les nuances apportées par Descartes sur la liberté ont d’ailleurs conduit à un vaste débat interprétatif sur la question de savoir dans quelle mesure sa doctrine avait évolué. Cf. *infra*, n. 81 sqq.

⁸ Cf. J.-M. Aubert, *La querelle De auxiliis*, in G. Bedouelle & O. Fatio (éd.), *Liberté chrétienne et libre-arbitre*, Presses Universitaires, Fribourg, 1994, pp. 203-210.

⁹ Les débats se cristalliseront notamment autour du Concile de Trente (1545-1563). Cf. G. Alberigo, *Les conciles œcuméniques*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, t. 2, pp. 1344-1623. Par ailleurs, la position de Calvin, selon laquelle l’homme ne pourrait agir librement et serait soumis à la volonté divine, se voit sévèrement critiquée par Suárez dans le *De voluntario et involuntario*, Lyon 1628, in *OpO*, vol. 4 (Vivès, Paris, 1856), d. 1, s. 2, § 3: «sic Calvinus et alii haeretici, qui dicunt voluntatem nostram non posse libere operari, quia indiget divina motione determinante illam ad operandum, vel certe, quia subjecta est dispositioni divinae voluntatis, per quam ita sunt ordinata omnia antequam fiant ut non possint aliter fieri, aut evenire».

¹⁰ Pour d’intéressants recoupements doctrinaux entre Gibieuf, auteur du *De libertate Dei et creaturae* (1630), et Descartes, cf. O. Boulnois, *Le foulement de la*

par l'intermédiaire de son correspondant jésuite Denis Mesland, figure son contemporain, le jésuite Denis Petau. Ce dernier est l'auteur d'un *De libero arbitrio*, diffusé en 1643 comme une pièce de choix, issue de son volumineux ouvrage *Dogmata theologica*¹¹. Quelques années plus tôt, un autre jésuite de renom, Francisco Suárez, avait eu l'occasion de soutenir la liberté d'indifférence, au détour de plusieurs textes consacrés à la volonté. À défaut de pouvoir approfondir ici les réflexions cartésiennes, déjà amplement étudiées, le propos de cette contribution se recentrera principalement sur la question de savoir quelle doctrine est adoptée par Francisco Suárez. Comment envisage-t-il la liberté d'indifférence? Dans quelle mesure cette notion est-elle partie intégrante de la théorie suarézienne sur la volonté et l'action? Et plus généralement, quelles distinctions opérer, selon le *doctor eximius*, entre le libre et le volontaire?

Les textes qui auraient pu être convoqués s'avèrent nombreux, dont la *Dispute Métaphysique XIX* sur les actions libres et nécessaires, où Suárez indique que «la volonté conserve ces deux pouvoirs d'agir ou de ne pas agir dans le même instant»¹²;

liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne, «Les études philosophiques», 61 (2002, 2), pp. 199-237: 208-215. Cf. *infra*, n. 73.

¹¹ Cf. D. Petavii *De libero arbitrio*, Sébastien Cramoisy, Paris, 1643 (cf. *infra* n. 85) et *Descartes à Mesland*, Leyde, 2 mai 1644, (AT, IV, p. 115, 12-21): «Pour le libre arbitre, je n'ai point vu ce que le R. P. Petau en a écrit; mais de la façon que vous expliquez votre opinion sur ce sujet, il ne me semble pas que la mienne en soit fort éloignée. Car, premièrement, je vous supplie de remarquer, que je n'ai point dit que l'homme ne fût indifférent que là où il manque de connaissance; mais bien, qu'il est d'autant plus indifférent, qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre; ce qui ne peut, ce me semble, être nié de personne». Cf. Th. M. Lennon, *Descartes's Supposed Libertarianism: Letter to Mesland or Memorandum concerning Petau?* «Journal of the History of Philosophy», 51, (2013, 2), pp. 223-248.

¹² Cf. DM, XIX, s. 9, § 4: «ergo retinet voluntas utramque potestatem in illo instanti, et ex illa elicit vel non elicit actum pro ipsomet instanti», un passage signalé par J. Schmutz, (*infra*, n. 25), pp. 185-186. Sur DM, XIX, cf. P. Dumont, S. J., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, Beauchesne, Paris 1936, surtout pp. 48-59, ainsi que pp. 272-288, 335-343.

ou encore la *Dispute Métaphysique* XXIII, où en vue de décrire les biens que peut viser la volonté, Suárez reprend la tripartition traditionnelle des biens (*delectabile, utile, honestum*)¹³; sans oublier, bien sûr, les traités sur la grâce (*Prolegomena ad gratiam, De vera intelligentia auxilii efficacis, De auxiliis gratiae*), inaugurés par une étude sur la liberté¹⁴. Il y considère la définition de la liberté comme «puissance d’agir et de ne pas agir» et estime qu’elle constitue la meilleure description («descriptionem illam optimam esse»)¹⁵. Suárez y critique notamment les conceptions de Báñez, lequel avait concédé une trop grande hégémonie à l’intellect, mais n’avait accordé qu’une capacité limitée et une indifférence trop *passive* à la volonté¹⁶. De plus, dans la perspective du dominicain, la volonté comme cause seconde, est ultimement ordonnée à Dieu, cause première orientant les choix de la volonté. En revanche, selon Suárez, la volonté ne sera libre que si elle maîtrise pleinement ses propres décisions, sans devoir s’en remettre à une intervention externe, ou au primat de l’intellect, voire à la «prédétermination» par l’action divine¹⁷. En pointant l’erreur d’autres adversaires –

¹³ Cf. *DM*, XXIII, s. 5, §§ 16-18 et, sur cette tripartition des biens, les remarques de S. Schweighöfer (*infra*, n. 20), ici p. 26. Sur *DM*, XX-XXII, cf. A. J. Freddoso, *Francisco Suárez, On Creation, Conservation, and Concurrence*, St. Augustine Press, South Bend, 2002.

¹⁴ F. Suárez, *De requisitis ad formalem libertatem et usum liberum*, in *OpO*, vol. 7 (Vivès, Paris, 1857), lib. IV, §§ 1-15, pp. 16-21.

¹⁵ F. Suárez, *De requisitis...*, *Prol.* I, c. 3, p. 11. Les adversaires n’ayant réussi qu’à suggérer des limitations temporelles, comme Báñez, suggérant que l’être humain, *avant qu’il n’agisse*, peut encore ne pas agir (selon le *sensus divinus*), mais *lorsqu’il agit* perd cette possibilité de ne pas agir (selon le *sensus compositus*).

¹⁶ À ce sujet, cf. P. Dumont, *Liberté humaine...*, pp. 52-54 qui y évoque les critiques émises par Suárez et Álvarez (*De auxiliis...*, lib. XII, d. 106, § 10) à l’encontre de l’indifférence *passive* de Báñez. Dans ce texte, Álvarez concède que l’être humain a une indifférence *passive* à l’égard de la prémotion physique, mais indique qu’il a par contre une indifférence *active* à l’égard de l’opération libre qu’il effectue avec le concours de Dieu. Álvarez précise d’ailleurs que c’est dans cette indifférence *active* que consiste essentiellement la liberté.

¹⁷ Il n’y a pas inexorablement de contradiction à ce que Dieu prévoit pour chaque chose, à sa mesure, ce qui se passera. Cf. F. Suárez, *De voluntario*

comme Calvin, qui refusaient le libre arbitre humain, au motif de la dépendance de tout acte humain par rapport à la cause première – Suárez y perçoit une tension implacable entre les deux conditions d’«agir librement» et d’«agir en dépendance envers la cause première». D’après le raisonnement des adversaires, aucune cause créée ne serait libre de par sa propre nature, puisque toute cause dépend nécessairement, dans son agir, du concours de la cause première¹⁸. Et pourtant, pour le jésuite il est clair que la faculté de la volonté – ou libre arbitre – n’est véritablement libre qu’à condition d’être active et en tant qu’elle est active¹⁹.

Dans son *Tractatus de voluntario et involuntario*, Francisco Suárez apporte des précisions sur la volonté et sur l’indifférence, et propose surtout de riches réflexions sur la liberté. Comme l’a rappelé Stefan Schweighöfer, dans sa récente traduction allemande du traité suarézien²⁰, le jésuite prépare cet ouvrage dans le cadre de son enseignement romain, lors de son troisième cours tenu en 1581-1582. Le traité est sans doute destiné en priorité à des étudiants avancés en théologie, voire à de futurs confesseurs. Ainsi que le stipulent les consignes didactiques de la

et involuntario..., d. 1, s. 2, § 4: «[...] quod nullus effectus repugnat ex parte potentiae Dei, [...] quia Deus, cum sit omnipotens et infinite sapiens, unicuique rei providere potest juxta modum naturae illius accommodatum». Il n’y a d’ailleurs pas non plus de contradiction à ce que Dieu *connaisse* par avance une action future contingente, mais laisse la volonté humaine libre de *réaliser ou non* cette action – Dieu apportant son concours à la volonté libre, une fois qu’elle arrête son choix. Cf. *DM*, XXII, s. 4, § 38 et sur ce texte les remarques de O. Boulnois, *Le refluxement...*, p. 202.

¹⁸ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 3: «[...] nam hinc necessario sequitur nullam esse causam creatam natura sua liberam in agendo, quia omnis causa creata necessario pendet in agendo a concursu primae causae [...]».

¹⁹ Cf. *DM*, XIX, s. 2, § 18: «Addimus facultatem non posse esse liberam nisi sit activa et quatenus activa est. Quae pars est valde notanda ad recte explicandam et tuendam arbitrii libertatem». Pour ces remarques, cf. P. Dumont, *Liberté humaine...*, pp. 7 et pp. 49-54.

²⁰ Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario. Über das Willentliche und das Unwillentliche*. Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Stefan Schweighöfer, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2016.

*Ratio Studiorum*²¹, Suárez conçoit alors son enseignement comme un commentaire de la *Somme de Théologie* de Thomas d’Aquin, en l’occurrence de la *I-IIae*, qq. 18-21 – des questions consacrées aux actes humains, tout d’abord en tant que ces actes sont bons ou mauvais; puis sous l’angle du mérite ou de la faute qui peuvent résulter de tels actes humains. On notera encore que même si le *Traité sur le volontaire et l’involontaire* issu, à l’origine, d’un cours²², sera ultérieurement remanié par les soins du secrétaire Balthasar Álvarez²³, ce texte n’en demeure pas moins caractéristique de plusieurs éléments mis en place par Suárez pour décrire la liberté (*i*), cerner certains aspects de l’indifférence (*ii*), repérer les prérogatives de la volonté (*iii*) et décortiquer les liens entre le libre et le volontaire²⁴ (*iv-v*). La mise en écho de ces différents éléments contribuera à éclairer la conception suarézienne sur les fondements anthropologiques de la liberté.

²¹ Elles seront édictées en 1582. Cf. M. Forlivesi, *Francisco Suárez and the ‘rationes studiorum’ of the Society of Jesus*, in M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, pp. 77-90.

²² Pour la base textuelle, cf. Francisco Suárez, *De voluntario et involuntario...* (Ad Primam secundae D. Thomae tractatus quinque theologici, quorum I. De ultimo fine hominis ac beatitudine, II. De voluntario et involuntario, III. De humanorum actuum bonitate et malitia, IV. De passionibus et habitibus, V. De vitiis atque peccatis).

²³ Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario. Über das Willentliche und das Unwillentliche, Einleitung* von S. Schweighöfer, p. 14.

²⁴ Dès le début de la première dispute du texte, Suárez suggère qu’une comparaison entre les deux concepts de *volontaire* et de *libre* permet des clarifications indispensables. Cf. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1: «neque ipsa ratio *voluntarii* perfecte cognosci potest, nisi cum *libero* conferatur» (nos italiques).

1. La description suarézienne de la liberté

Dans son étude²⁵, Jacob Schmutz a non seulement illustré l'ample réception de la définition de la liberté comme «puissance d'agir et de ne pas agir», une définition déjà présente dans les argumentations du XIII^e siècle et reprise, par exemple, par Luis de Molina²⁶, mais aussi acceptée par Francisco Suárez. Schmutz y souligne également que l'école jésuite «bien que fortement divisée en son propre sein en diverses tendances, est parvenue à établir un enseignement célèbre et durable par sa défense de la liberté d'indifférence». Cette thèse centrale de liberté d'indifférence est utilisée, ou présupposée, dans nombre de traités angéologiques jésuites décrivant la volonté instantanée de l'ange et surtout l'indifférence de l'ange, dans son état de nature, à l'égard du bien et du mal, c'est-à-dire, comme l'explique Schmutz, sa capacité à choisir des contraires dans l'instantanéité du moment présent, y compris dans l'instant même de sa création,

²⁵ Voir l'importante étude de J. Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne*, «Les Études philosophiques», 61 (2002, 2), pp. 169-198, en particulier pp. 193-198: 171-172 et p. 193: «[...] les théologiens jésuites cherchaient à établir sur des bases logico-métaphysiques nouvelles l'absolue liberté de notre volonté et, partant, l'absolue contingence de nos actes. C'est pourquoi l'angéologie médiévale héritée du scotisme doit être considérée comme une des sources essentielles de la doctrine de la liberté d'indifférence qui s'est imposée comme le concept central de l'éthique et de l'anthropologie jésuite au XVII^e siècle».

²⁶ Cf. L. Molina, *Concordia...*, d. 2, 3: «agens liberum in hac significatione distinguatur contra agens naturale in cuius potestate non est agere et non agere, sed positus omnibus requisitis ad agendum necassero agit et ita agit unum ut non possit contrarium efficere» (cité par J. Schmutz, *Du péché...*, p. 172). Cf. J.-P. Anfray, *Liberté et contingence (Concordia, disp. 2, 23, 24 et 47)*, «Revue de Philosophie», 82 (2004), pp. 3-35; L. de Molina, *Des secours de la grâce*, édition, trad. et notes par P. Nicolas, Les Belles Lettres, Paris, 2016, ici p. XXVI qui indique que la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulos* (Lisbonne 1588) correspond à un commentaire de la ST (*Ia pars*, qq. 14, 19, 22 et 23). Voir encore J. Rebalde, *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luis de Molina*, Edições Humus, V. N. Famalicão, 2015, pp. 41-58.

sans se voir imposer quelque nécessité. Dans la mesure où les hypothèses angélogiques servaient de modèle herméneutique idéale, la capacité de l'ange à choisir des contraires se verra bientôt appliquée à l'homme, au travers de la notion de liberté d'indifférence. Cette correspondance entre modèle angélogique idéale et application anthropologique se retrouve d'ailleurs chez Suárez: il soutient, dans son traité *De angelis* «qu'il n'est pas nécessaire pour l'ange de choisir un acte honnête»²⁷ et dans son *Traité sur le volontaire et l'involontaire*, il décrit ce que représente la liberté dans l'action humaine:

Il faut dire que dans les actions humaines, le libre ne désigne pas seulement ce qui est opposé à la contrainte, mais aussi à la nécessité, et la raison en est que le libre inclut l'indifférence, ou le pouvoir d'agir et de ne pas agir, ou de faire une chose ou son contraire²⁸.

Cette formule générale, communément admise dans les rangs jésuites, précise que l'action libre de l'homme, en plus de ne pas subir la contrainte, ne subit pas non plus la nécessité²⁹. La notion d'indifférence apparaît alors au cœur du raisonnement, désignant un pouvoir positif à double titre: à l'égard de l'action elle-même (que l'on peut effectuer ou non), mais aussi à l'égard du choix de l'objet réalisé (dont on peut aussi faire le contraire).

²⁷ F. Suárez, *De angelis*, lib. III, c. 9, § 6. Sur ce passage, voir J. Schmutz, *Du péché...*, p. 184 et 195, où il rappelle que selon Suárez, l'ange, dans l'état de sa pure nature, peut faillir, mais dans l'état de grâce en est préservé, puisque l'ange y est moralement secouru par la grâce divine.

²⁸ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 11: «Dicendum est autem in humanis actionibus reperiri liberum non tantum coactioni, sed etiam necessitati oppositum, de cujus ratione est, ut includat indifferentiam, seu potestatem agendi et non agendi, seu agendi hoc, aut contrarium». De plus, Suárez renvoie explicitement au *De Gratia*, proleg. 4, c. 7. Cf. J. Schmutz, *Du péché...*, p. 196.

²⁹ Luther, défendant la thèse du serf arbitre dans un écrit éponyme de 1525 (*De servo arbitrio*), indique que si l'homme est libre de contrainte, il reste en revanche soumis à la nécessité. Pour ces remarques, cf. O. Boulnois, *Le refoulement...*, p. 200.

Suárez ne ménage pas les références pour appuyer cette doctrine de la liberté. Exploitant des sources textuelles variées³⁰, le jésuite y relève les formules insistant, d'une part, sur le choix (*optio*) – ou la décision (*electio*) – laissé à l'homme, sur le fait que l'être humain est maître de ses actions (*dominium suarum actionum*), et que c'est surtout par sa liberté que l'on reconnaît que l'homme est fait à l'image de Dieu (*hominem esse ad imaginem Dei ratione liberi arbitrii*). Suárez retient aussi, d'autre part, les formules rappelant que l'homme, par sa liberté, peut faire de mauvais choix et commettre des péchés. Il en ressort, selon Suárez, que la liberté constitue une propriété intrinsèque de la nature humaine (*intrinsicam proprietatem suae naturae*), et que les actions libres ne sont pas le résultat d'une intervention extrinsèque divine. La liberté humaine correspond ainsi «à une certaine force d'agir, avec la maîtrise ou la capacité pour suspendre un acte, pour autant que les conditions requises pour agir soient données»³¹.

Si la liberté caractérise l'homme, voire l'élève en le rendant *capax Dei*, cette même liberté est aussi à l'origine des erreurs. La liberté humaine d'agir constitue «certes une perfection absolument simple, mais elle n'est pas une perfection en soi infiniment absolue», laquelle ne se réalise au plus haut degré qu'en tant que perfection en Dieu³². Par rapport aux actes supranaturels divins, la volonté humaine ne possède ainsi pas de liberté *complète*, mais

³⁰ Cette doctrine de la liberté correspond à une vérité de foi, corroborée par de nombreuses citations bibliques, par les pères de l'Église (dont le *De gratia et libero arbitrio* d'Augustin) et par la sixième session du concile tridentin (13 janvier 1574) – lequel stipule que le libre arbitre humain peut ne pas accorder son assentiment, s'il le veut. Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, §§ 11-15 et J. Schmutz, *Du péché...*, p. 169.

³¹ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 1: «hanc libertatem nihil aliud esse, quam vim quamdam operandi cum dominio, seu virtute ad suspendendum actum, etiam positus omnibus requisitis ad operandum, ut latius docui in *Metaphysica*».

³² F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 5: «...quamvis libertas in agendo sit perfectio simpliciter simplex, tamen non postulat ex se infinitam

en revanche une liberté *inchoative* – fondement en l’homme de la liberté absolue³³. Et Suárez de préciser que si l’être humain ne peut pas, sans l’aide de la grâce, réaliser d’actes supranaturels, il conserve néanmoins le pouvoir d’agir ou non à leur égard, en choisissant de les accepter, ou alors de les ignorer voire de les suspendre³⁴. Un tel choix reste le privilège des êtres doués de raison. D’après Suárez, qui classe le volontaire, selon une première distinction, en parfait et imparfait, le *voluntarium perfectum* ne se trouve d’ailleurs que dans les créatures douées de raison. En effet, seule la raison peut reconnaître dans l’objet visé sa véritable caractéristique, en fonction de laquelle sera déterminé s’il doit être visé ou non³⁵. Mais comment le choix à l’égard de diverses options – ou l’indifférence par rapport à un objet et son contraire – est-elle donc décrite par Suárez?

2. L’indifférence

Dans le traité que Suárez consacre au volontaire et à l’involontaire, l’indifférence est le plus souvent évoquée au détour de

perfectionem simpliciter in genere entis, nisi sit in summo perfectionis gradu, quem habet in Deo...».

³³ On fera remarquer que Suárez introduit, comme Descartes après lui, des degrés de liberté (voir n. 3 et n. 43). Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 18: «quia licet non possit eos efficere sine auxilio gratiae, potest tamen omittere et suspendere, quia ad hoc non postulat supernaturales vires».

³⁴ Pour une définition de la volonté et de son lien aux objets visés, cf. Suárez, *De voluntario et involuntario*, d. 1, s. 3, § 11: «sed voluntatis perfectio in hoc consistit, ut feratur in unum quodque objectum, modo illi debito pro qualitate illius, et iuxta mensuram bonitatis et necessitatis ejus». Pour Descartes, l’homme peut se «joindre de volonté» à des objets plus grands que lui, et aimer Dieu. Cf. *Descartes à Chanut*, 1^{er} février 1647, (*AT*, IV, p. 611, 1-4): «...je ne sais point d’autre définition de l’amour, sinon qu’elle est une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet, sans distinguer si cet objet est égal, ou plus grand, ou moindre que nous...».

³⁵ La connaissance parfaite est ainsi à l’origine de la volonté parfaite par rapport à un objet, comme le détaille Suárez, *De voluntario et involuntario...*, disp. 1, s. 6, § 2. Cf. aussi *ibid.*, d. 1, s. 2, § 19: «quia haec libertas, ut supra dixi, oritur ex facultate rationis ponderantis in quolibet objecto propriam rationem boni».

considérations et d'objections à l'endroit des positions que le jésuite ne soutient pas. Quelles caractéristiques de l'indifférence est-il alors possible de dégager du texte?

Par exemple, la discussion des arguments adverses – selon lesquels, la faculté de la volonté humaine ne serait en fait pas libre, mais prédéterminée – donne une occasion à Suárez de préciser la notion d'indifférence³⁶. En adoptant, pour les besoins de l'analyse, cette position d'une prédétermination de la volonté, supposée devoir réaliser une action nécessaire, il serait encore envisageable dans ce cas-là, par hypothèse, que Dieu intervienne extérieurement et rende libre cette faculté de la volonté. À l'hypothèse échafaudée Suárez objecte toutefois que la liberté ne saurait venir du dehors, mais doit relever intrinsèquement de la puissance en question, en l'occurrence de la faculté de la volonté. En effet, comment expliquer qu'une puissance à l'origine *déterminée* à un acte devienne également, suite à l'intervention divine, *indifférente* envers ce même acte, «surtout dans la mesure où cette indifférence consiste davantage en une aptitude et dans la capacité de cette puissance que dans la capacité intrinsèque de l'acte libre»³⁷? L'indifférence serait ainsi, selon cette première description, enracinée dans la puissance elle-même.

Dans la suite du traité, en cherchant cette fois à expliquer le sens de la doctrine augustinienne, Suárez précise que dans les textes du père de l'Église, la liberté ne signifie pas une *indifférence* dans l'opération, mais plutôt l'absence de quelque dépendance³⁸.

³⁶ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 6.

³⁷ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 16: «praesertim cum haec indifferentia magis consistat in aptitudine, et potestate ipsius potentiae, quam in aliqua intrinseca potestate ipsius actus liberi».

³⁸ Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 23: «Tandem ex Augustino objici solent varia loca [...] Sed in his et similibus est magna aequivocatio in nomine illo libertatis, quia non sumitur, ut significat indifferentiam in operando,

L'indifférence semble alors représenter une dimension positive et correspondre à ce qui n'est pas sous le joug d'une influence.

L'explication suivante sur l'*indifférence* est liée à une distinction, à approfondir ultérieurement³⁹, au sein de la volonté entre un acte premier (*libre*, indifférent, garantissant la possibilité de choisir entre des contraires) et un acte second (*volontaire*, concrétisant le choix au travers d'une détermination vers l'un des partis). Après avoir déterminé ce qu'est le libre dans l'acte premier, Suárez aborde le débat sur le libre dans l'acte second (*actus elicited*). Il considère à ce sujet que la principale question à se poser est de déterminer s'il existe dans la volonté humaine – en plus du mode d'opération, issu d'une connaissance parfaite et d'une impulsion intrinsèque vitale – «une autre condition d'opération consistant dans l'*indifférence*, ou dans l'indépendance de cette puissance indifférente qui peut agir ou non»⁴⁰.

De plus, en s'interrogeant pour savoir si l'acte libre inclut, selon sa nature, le concept de volontaire, Suárez en vient à l'affirmer eu égard au raisonnement suivant. Le jésuite indique qu'on ne saurait en effet comprendre qu'une puissance *indifférente* aux opposés soit déterminée vers l'un des côtés, sans qu'elle ne le veuille.⁴¹ La détermination de l'acte premier, par lui-même, à réaliser une action s'avère bel et bien volontaire. Tout en différenciant donc

sed ut significat carentiam cujusdam servitutis, ut latius, et commodius explicabo, sequenti sectione».

³⁹ Voir à ce sujet, *infra*, les chapitres 4 et 5.

⁴⁰ Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 6: «Prima quaestio maxime ad rem spectans est utrum in voluntate humana praeter illum modum operandi ex perfecta cognitione et intrinseco, ac vitali impulsu per se ipsum voluto (in quo ratio voluntarii consistit, ut supra dixi) sit etiam alia conditio operationis, quae consistat in indifferentia, seu independentia a potentia indifferente, quae potest agere et non agere».

⁴¹ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 9: «quia intelligi non potest, quod potentia ex se indifferens ad opposita, ad alteram partem determinetur, nisi quia vult».

les notions de *volontaire* et de *libre*⁴², Suárez s'emploie à clarifier leur imbrication. Relativement à la volonté humaine, il distingue ainsi quatre degrés de liberté⁴³: le premier degré qui libère la volonté de la contrainte (*coactio*), le deuxième qui la préserve de la nécessité (*necessitas*), le troisième qui la prémunit contre la nécessité de faiblesse, de penchants ou de mauvaises habitudes (*pravae consuetudinis*) et le quatrième degré, enfin, qui distingue la liberté comme permettant de ne pas être tenu par une obligation (*caentia obligationis*). Cette gradation de la liberté ramène Suárez à réfléchir sur les liens entre libre et volontaire, mais cette fois de manière symétrique, pour savoir *si l'acte volontaire inclut la liberté*.

Dans ce contexte, en considérant un acte à la fois *volontaire* et *libre*, et en s'interrogeant sur l'ajout apporté par *l'esse liberum* à cet acte, Suárez explique que la liberté consiste, pour cet acte, dans la capacité de ne pas agir. La liberté est donc incluse dans l'entité qu'est l'acte. Et même plus, l'acte volontaire, en optant pour un objet, présuppose l'indifférence de la puissance⁴⁴.

⁴² La distinction entre libre et volontaire, abondamment traitée par les jésuites, est aussi thématifiée dans le *De voluntario et involuntario* suarézien. Voir *infra*, les explications du chapitre 5.

⁴³ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, §§ 13-16: «in qua varii gradus considerari possunt, dicitur enim voluntas nostra libera a coactione, nam coactio est magna quaedam servitus, et ideo caentia illius, libertas dici potest. [...] Secundus gradus est, in quo excluditur, non tantum coactio, sed etiam *necessitas simpliciter*, et haec est perfectior libertas [...] Tertius gradus excludit non tantum coactionem et necessitatem absolutam, sed etiam *necessitatem infirmitatis (ut sic dicam)*, et *inductionis, seu pravae consuetudinis* [...] Quartus gradus adjungi potest, quod *libertas* dicat non tantum caentiam necessitatis simpliciter, sed etiam *obligationis*» (nos italiqes).

⁴⁴ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 20: «quia quando potentia de se indifferens in actu primo determinatur ad unum objectum tantum elicit simplicem appetitionem illius objecti, et hoc ipso determinat suam indifferentiam ad illud objectum, et illum actum: sed hoc totum fit per actum ipsum, ut voluntarium supposita indifferencia potentiae: ergo superfluum est fingere alium modum entitatis, seu reflexionis».

En résumé, selon les premiers éléments textuels rassemblés, l'indifférence se situe donc au niveau de la puissance ou dans l'acte premier⁴⁵, elle n'est pas sous le joug d'une influence, elle est prémunie contre une dépendance, et caractérise une puissance qui peut agir ou non. Sur ce point, il est important, comme Suárez le souligne, de faire une distinction entre *réaliser* une action positive et *suspendre* un acte⁴⁶. Reste ainsi à approfondir l'analyse en considérant les liens entre acte premier et acte second, et en détaillant les connexions entre liberté et volonté.

3. Les prérogatives de la volonté

Dans son interprétation du traité suarézien, Schweighöfer évoque un échange dynamique entre intellect et volonté. Si l'intellect donne une première orientation à la volonté en lui indiquant comment l'objet est saisi, c'est bien la volonté qui incline à retenir cet objet comme digne d'intérêt. La volonté commande alors à l'intellect de lui proposer des moyens pour atteindre cet objet; et ce n'est qu'une fois que la volonté a évalué les moyens disponibles pris en considération que l'*objet* peut pour ainsi dire devenir l'*objectif* à viser. Dès qu'une proposition lui est soumise par l'intellect, la volonté peut à nouveau considérer ses options et actes précédents: cette prérogative de retranchement de la

⁴⁵ Cf. *infra*, n. 54 sqq.

⁴⁶ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 5, § 13. Il est à ce propos intéressant de constater que Suárez, en prenant l'exemple du verbe «nolle», suggère qu'il peut, selon les acceptions, désigner la *négation* d'un acte, mais aussi la volonté (pour ainsi dire *positive*) de *ne pas avoir* ou de ne pas laisser faire quelque chose. Le *nolle* devient alors une puissance *positive* de la volonté. Cf. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 1, § 8: «illud verbum nollem, si per solam negationem explicetur, non tam dicit actum quam negationem actus; si autem positive declaratur, nihil aliud esse potest, quam voluntas carenti seu non habendi aliquid».

volonté sur elle-même, impliquant à la fois réflexivité et réflexion sur les choix, est désignée par Suárez par le terme de *reflexio*⁴⁷ ou, plus précisément, *reflexio virtualis*:

Il faut ajouter que cet acte lui-même, dans la mesure où il détermine que la volonté existe effectivement, et constitue ce vouloir, non seulement constitue ce vouloir en tant qu'il veut un objet, mais se constitue également lui-même en tant qu'acte par une réflexion virtuelle (*per virtualem reflexionem*), incluse en lui. [...] En effet, cet acte, en tant qu'il est acte, inclut de manière intrinsèque, qu'il est quelque chose de voulu; et il est incompréhensible que ce qui est voulu soit déterminé par la volonté, c'est-à-dire qu'elle tende de manière volontaire vers un objet, si elle ne souhaite pas elle-même virtuellement (*virtualiter*) cette tendance ou inclination, comme cela se produit pour quelque chose de possible [...] et c'est donc un signe qu'un tel acte ne peut pas être désigné comme volontaire en vertu d'une dépendance à un genre de cause efficiente, mais [en revanche] par lui-même formellement en vertu de sa propre information, et c'est en cela que diffère cette sorte d'acte de tout autre acte, qui n'est pas produit par la volonté⁴⁸.

⁴⁷ Ces remarques s'appuient sur l'argumentation de S. Schweighöfer, 2016, *Einleitung*, pp. 7-34, ici en particulier pp. 22-23 et 31, lequel met en avant le procédé décisionnel, issu du dialogue entre intellect et volonté.

⁴⁸ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 1, § 6: «Addendum vero est etiam ipsum actum quatenus in facto esse informat voluntatem, et constituit illam volentem non tantum constituere illam volentem objectum, sed etiam ipsummet actum per virtualem reflexionem in illo inclusam, [...]. Nam actus ipse, ut actus est, intrinsece includit, quod sit volitus, neque intelligi potest voluntatem constitui volentem, id est, voluntarie tendentem in objectum, quin virtualiter velit ipsam tendentiam seu inclinationem, ut sit per se possibile, [...] ergo signum est hujusmodi actum, non solum denominari voluntarium a dependentia in genere

Seule la volonté contient *per virtualem reflexionem*, c'est-à-dire selon ses propres forces en elle-même, la capacité de réaliser ou d'empêcher ses propres actes⁴⁹. En outre, elle peut *a*) interrompre *intérieurement* l'acte volontaire ou *b*) empêcher l'action *extérieure*, par exemple, lorsque *a*) quelqu'un ne veut effectivement pas donner l'aumône ou *b*) empêche qu'une aumône puisse être donnée⁵⁰. Comme Suárez l'indique, la volonté n'est d'ailleurs pas contrainte de suivre le jugement de l'intellect, aussi pratique que ce dernier puisse paraître⁵¹. La volonté peut donc réaliser une action, la suspendre ou même choisir d'effectuer l'action contraire. Relativement à la capacité des contraires (*potestas ad opposita*) de la volonté, nul besoin pourtant de décalage temporel: c'est dans l'instant même, et non relativement à des actes futurs, que la volonté peut choisir de réaliser ou non une action⁵². Cette «division» de l'instant en différents aspects (même contraires) est rendue possible par la distinction non plus en instants *temporels* chronologiquement successifs, mais en instants *naturels*, c'est-à-dire ayant des priorités différentes selon l'ordre de nature⁵³.

causae efficientis, sed per seipsum formaliter ex vi suae informationis, in quo differt hujusmodi actus ab omni alio, qui non sit a voluntate elicitus».

⁴⁹ Pour cette formulation, S. Schweighöfer, *Einleitung*, p. 23.

⁵⁰ Cf. *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 5, § 6. Selon Suárez (d. 1, s. 5, § 2), dans certains cas, pour suspendre un acte, il suffit que l'influence de la volonté manque. Ce qui revient à dire qu'il n'est pas nécessaire, pour toute réalisation volontaire, de devoir recourir à un *acte*. L'absence d'influence peut parfois suffire, puisque la liberté de la volonté a le pouvoir d'agir *ou non*. Parmi les sources explicites invoquées par le jésuite, on retrouve, au côté de Thomas d'Aquin, Jacques Almain: *Moralia acutissimi ac clarissimi doctoris theologi magistri Jacobi Almin, Senonensis, a Joanne Maioris eruditissimo theologie professore emendata*, Paris, 1516, (lib. I, c. 1).

⁵¹ Cf. *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 21, où Suárez renvoie, à ce sujet, à son traité *De Deo uno et trino*, lib. I, c. 16, § 6.

⁵² Cf. *DM*, XIX, s. 9, § 4 (*supra*, n. 12).

⁵³ La démonstration de l'écho des distinctions scotistes – entre instants temporels/instant naturels, mais aussi entre acte *premier* (comme puissance en acte) et acte *second* (comme seconde réalité) – dans la scolastique moderne est réalisée par J. Schmutz, *Du péché...*, pp. 174, 180-182 et 188-190. L'auteur insiste

Dans le sillage de la perspective scotiste, Suárez distingue, au sein même de la volonté, entre un acte premier (la liberté, caractérisée par l'indifférence) et un acte second (le volontaire).

4. La liberté comme acte premier et comme perfection

La faculté d'agir ou de ne pas agir correspond précisément à la liberté, c'est-à-dire à la plus grande perfection pour l'homme, et ultimement à l'acte premier.

Et rien n'empêche que la liberté soit désignée comme perfection. En effet, on la désigne ainsi, si l'on parle dans une perspective physique. Et c'est dans l'acte premier lui-même – à savoir dans la faculté d'agir ou de ne pas agir – que réside la (plus) grande perfection⁵⁴.

L'acte premier (*actus primus*) correspond pour Suárez à «la capacité qu'a la volonté de se mettre elle-même en mouvement»⁵⁵. De plus, cet acte de la volonté en tant qu'il est le premier se trouve être le référent pour tous les actes volontaires qui s'y rattachent. Si l'acte premier est libre, il n'est toutefois pas absolument autonome, ni en amont, ni en aval; en effet, s'il est certes premier, l'*actus primus* de la volonté demeure néanmoins,

sur l'importance des sens (divisé ou composé) comme véritable clé interprétative face à la question du libre arbitre. Ainsi, selon Scot, le libre arbitre humain peut parfaitement vouloir deux opposés dans le même instant (*simul*), mais de manière *disiunctim* – et ce en vertu de la nouvelle conception du sens divisé que Scot avance, valable au sein d'un seul et même instant.

⁵⁴ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 24: «Neque obstat quod libertas dicat perfectionem, nam dicit illam si physice loquamur, tum in ipso actu primo, nam facultas illa ad agendum, et non agendum est magna perfectio».

⁵⁵ Ces précisions sur le terme d'*actus primus* sont dues à S. Schweighöfer, *Einleitung*, pp. 32-33.

en amont, dans un lien de dépendance à l'égard de Dieu, qui a créé la capacité du libre arbitre. En aval, l'*actus primus* demeure également tributaire, pour sa réalisation, d'actes seconds qui le perfectionnent. Et les actes seconds amènent une dimension supplémentaire, la dimension morale, comme on peut le lire dans la suite du raisonnement suarézien.

[Cette perfection] réside également dans l'acte second, pour autant que sa nature soit apte à devenir parfaite à partir d'une telle puissance. Or cela n'ajoute pas de perfection physique, mais morale, ce à quoi suffit une dénomination à partir de la puissance, telle que nous l'avons expliquée. Et la même raison suffit également pour la notion d'être libre (*esse liberum*), de sorte qu'elle soit le fondement de l'être moral (*esse moralis*), au sujet duquel je parlerai au lieu correspondant⁵⁶.

Si, conformément aux termes mêmes utilisés par Suárez, le libre peut être décrit comme le fondement de l'être moral, reste à distinguer ce qui est *libre* de ce qui est *volontaire*⁵⁷. Alors que le

⁵⁶ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 24: «tum etiam in ipso actu secundo, quatenus natura sua aptus est ita fieri a tali potentia: hoc autem non addit perfectionem physicam, sed moralem, ad quam sufficit denominatio ab ipsa potentia prout a nobis explicata est. Atque eadem ratione sufficit hoc esse liberum, ut sit fundamentum ipsius esse moralis, de quo dicam suo loco». Le lieu en question ne sera autre que le cours suivant dispensé à Rome, et dont résultera le traité *De bonitate et malitia humanorum actuum*, comme le fait remarquer Schweighöfer, *Einleitung*, p. 27. Il précise encore que, dans le traité suivant (*De bonitate*), Suárez pourra en effet introduire le concept d'*ens moralis* – un être dont la densité ontologique est bien réelle, à l'exemple de la responsabilité qui demeure même après qu'une bonne ou une mauvaise action est achevée, et lui survit en quelque sorte pour permettre les récompenses ou les punitions qui lui seraient liées.

⁵⁷ Pour les différentes distinctions du volontaire (*obiective/causaliter; voluntarium imperatum/elicitum; perfectum/imperfectum; in se/in alio; directum/indirectum*), F. Suárez, *De voluntario et involuntario*, d. 1, s. 4.

volontaire est contenu intrinsèquement dans l'acte, le libre ajoute une disposition, celle de pouvoir suspendre l'acte lui-même.

5. Les distinctions entre le libre et le volontaire

À partir de là se trouve justement confirmé, pour restituer les termes mêmes de cet important raisonnement suarézien, ce qui a été dit auparavant, «à savoir *qu'être libre* ne constitue pas une raison intrinsèque au *volontaire*, mais est une considération ajoutée, sans laquelle le *volontaire* peut tout à fait être saisi. Il en résulte également que cet *être libre* (*esse liberum*) ne s'oppose en rien à la perfection du volontaire, et ne l'amenuise, à proprement parler, pas non plus, comme certains l'ont pensé. En effet, il ne diminue pas le volontaire du côté de l'intellect, car pour une liberté actuelle on requiert plutôt une parfaite connaissance de l'intellect; et il ne diminue pas non plus le volontaire du côté de la volonté, puisque par la liberté existante le volontaire peut par toute son inclination (*conatus*) et par tout son affect tendre vers l'objet, et c'est en cela que consiste la perfection du volontaire du côté de la volonté. Et il n'importe pas non plus que le volontaire consiste en une détermination vers une chose, alors que le libre consiste dans l'indifférence à l'égard de deux choses, ce qui semble être deux conditions s'excluant – ce qu'elles ne sont toutefois pas. La liberté actuelle ou réalisée requiert en effet une détermination vers l'autre partie dans l'acte second. L'indifférence en revanche est désignée comme disposition (*habitus*) dans l'acte premier ou la faculté»⁵⁸.

⁵⁸ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, (d. 1, s. 3, § 24): «Ex quo recte confirmatur supra dictum, scilicet *esse liberum* non esse intrinsecam rationem *voluntarii*, sed considerationem superadditam, sine qua potest *voluntarium* reperiri. Colligitur etiam hinc hoc *esse liberum* nihil repugnare cum perfectione *voluntarii*, neque illud, per se loquendo, minuere, ut quidam existimarunt, quia nec minuit illud ex parte intellectus, nam potius ad actualement libertatem requiritur perfecta

Au travers de cette distinction entre libre (*esse liberum*) et volontaire, Suárez parvient non seulement à clarifier les interconnexions entre les facultés de l'intellect et de la volonté, mais peut également préciser la distinction entre le *volontaire* et *l'indifférence*. Tandis que le *volontaire*, ancré dans l'acte second, constitue une restriction, un choix concret, une détermination vers une chose, *l'indifférence* ancrée dans l'acte premier, préserve la possibilité de choisir entre deux directions. Loin de s'exclure, l'indifférence et le volontaire se complètent. En effet, si la liberté de l'acte premier correspond à la plus grande perfection, elle a néanmoins besoin, pour se réaliser concrètement, des actes seconds, qui parachèvent l'acte premier et amènent une dimension morale à l'action⁵⁹.

Antérieurement, Suárez avait déjà souligné des distinctions entre la définition du *libre*, où l'acte est en relation avec la puissance d'agir ou non (l'acte libre désignant une disposition à pouvoir agir et ne pas agir), et la définition du *volontaire*, où c'est à l'inverse la puissance qui se détermine à son acte (en l'occurrence la faculté de la volonté, ayant «la capacité de se déterminer soi-même à un acte»⁶⁰).

Un exemple paradigmatique illustre ces distinctions: l'amour béatifique de Dieu, lequel constitue un acte volontaire parfait, mais non libre. En effet, révélé, cet amour envers Dieu peut provenir

cognitio intellectus: neque etiam ex parte voluntatis, quia stante libertate potest suo toto conatu, et affectu tendere in objectum, et in hoc consistit perfectio *voluntarii* ex parte voluntatis. Nec refert quod *voluntarium* consistit in determinatione ad unum, liberum vero in indifferentia ad utrumque, quo videntur condiciones repugnantes: non tamen sunt, quia *libertas actualis, seu exercita etiam requirit determinationem ad alteram partem in ipso actu secundo, indifferentiam vero in actu primo seu facultate, ad quam dicit habitudinem*». (nos italiques).

⁵⁹ Sur le *liberum arbitrium*, cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 15 et *Prolegomena*, I, c. 2, § 3 et § 10, où le jésuite rappelle que c'est par le libre arbitre que l'homme peut se mouvoir lui-même à agir.

⁶⁰ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 7 et pour la citation, ainsi que d'autres explications complémentaires, J. Schmutz, *Du péché...*, pp. 196-197.

pour l'homme d'une parfaite compréhension et connaissance, si bien que cet acte procède de la capacité de la volonté opérant – et pour ainsi dire devant agir – selon sa plus parfaite propension à agir⁶¹. Connaissant l'objet de son amour, sous un angle plus parfait, l'homme, dans la vision béatifique, est nécessairement enclin à aimer Dieu; la volonté humaine perd alors sa capacité à suspendre son acte⁶².

Pour conclure, essayons de dégager de ces différents aspects, quelques-uns des points marquant la doctrine suarézienne sur la volonté, la liberté et l'indifférence, telle que proposée dans ce traité, et de la mettre en perspective.

6. En guise de conclusion: différentes perspectives sur l'indifférence

Dans le cadre du cours qu'il dispense *sur le volontaire et l'involontaire*, Suárez, s'inscrivant dans la mouvance jésuite, indique que le libre «inclut l'indifférence»⁶³. Selon une définition, largement partagée par ses confrères, la liberté correspond ainsi au pouvoir d'agir et de ne pas agir⁶⁴, de faire une chose ou son

⁶¹ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 11.

⁶² F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 22: «...si quis diligat Deum libere per fidem, et immediate transeat ad visionem, poterit continuare eundem actum amoris necessario amando ab intrinseco, [...] quia hoc solo quod ratione diversae cognitionis intelligatur *voluntas impotens ad suspendendum actum*, intelligitur actus esse necessarius, etiamsi fiat per eandem dependentiam». Dans le cas de l'amour pour Dieu, Suárez rétrécit l'absolue liberté de la volonté, chère à Scot, pour s'aligner sur la réflexion thomasienne privilégiant une nécessité de la volonté humaine face à son bien le plus éminent. Sur l'opposition entre Scot et Thomas au sujet de l'amour pour Dieu, comme fin délibérément choisie ou nécessairement voulue, cf. O. Boulnois, *Le refoulement...*, p. 204.

⁶³ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 11.

⁶⁴ Selon une formule générale: «*Libertas, positus omnibus requisitis ad agendum, potest agere aut non agere*». Cf. aussi F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 11, *supra*, n. 26 et n. 28. Descartes semble s'accorder

contraire. Loin d'être déterminée par des causes externes, la volonté humaine, dans la mesure où elle peut initier elle-même tout choix, se retrouve ainsi élevée au-delà de purs mécanismes décisionnels⁶⁵, voire de contraintes temporelles. L'homme en vient même à partager avec l'ange, la capacité de pouvoir choisir une chose et son contraire dans le même instant⁶⁶. Comme évoqué, selon Suárez, l'acte de la volonté humaine jouit d'ailleurs d'un statut particulier parmi les actes, puisqu'il est le seul, en vertu de sa réflexivité, à avoir la capacité de réaliser ou d'entraver ses

assez largement avec cette description. Cf. *Med. IV (AT, VII, p. 57, 21-27)*: «Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire ou ne pas faire une même chose (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt [*vel potius*] seulement en ce que nous sommes portés à affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y détermine». Alors que Boulnois (*Le refoulement...*, p. 222) propose cette traduction modifiée sur l'original latin, pour éviter les difficultés de la traduction du duc de Luynes, Glauser (*Intellect*, p. 227) met en avant les sens de *vel potius*, comme précision ou comme correction – et argumente en faveur du second sens.

⁶⁵ Suárez rappelle une argumentation évoquée par Jean Buridan (*Super decem libros ethicorum*, III, q. 1), selon laquelle une adéquation mécanique entre volonté et intellect ne garantit pas pour autant la liberté: là où la volonté suit nécessairement le jugement correct de l'intellect, il n'y a en effet guère de liberté. Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 10.

⁶⁶ Au travers de la contingence synchronique, Jean Duns Scot avait souligné cette possibilité pour la volonté de pouvoir, au moment même de trancher, refuser sa propre décision. Pour ces réflexions, voir O. Boulnois, *Le refoulement...*, pp. 203-206, 230. Cf. S. D. Dumont, *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*, «The Modern Schoolman», 71 (1995), pp. 149-167 et W. Duba, *Pierre de Jean Olivi et l'action instantanée*, in C. König-Pralong, O. Ribordy & T. Suarez-Nani (éd.), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin-New York, 2010, pp. 169-180, ici 170-171. Duba et Dumont indiquent qu'Olivi, tout en soutenant la thèse aristotélicienne de la simultanéité de la cause et de l'effet, distingue, dans le même instant, une cause, à savoir la capacité de vouloir les opposés, et l'effet, ce qui est voulu. L'originalité de la contingence synchronique, façonnée par le franciscain Pierre de Jean Olivi et développée par Scot, réside, eu égard à la liberté de la volonté, dans la concentration en un instant, et sans paradoxe, du vouloir (*volle*) et du non vouloir (*nolle/non volle*). Avec ce modèle, il devient envisageable, simultanément à la décision en faveur d'une action, non seulement de suspendre cette action, mais aussi de réaliser l'action opposée. Pour les textes appuyant ces différentes études, cf. Pierre de Jean Olivi, *In II Sent.*, d. 42, ed. B. Jansen, Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1922-1926 et J. Duns Scot, *Quaestiones in Metaphysicam*, IX, q. 15, ed. R. Andrews, G. Etzkorn & G. Gál, Franciscan Institute Publications, Saint Bonaventure (N.Y.), 1997.

propres actes. Suárez soutient ainsi, à la suite de Scot, une volonté pouvant se déterminer elle-même: par son *indifférence*, elle est capable des contraires. Pour autant, Suárez n'opte pas pour une théorie exclusivement volontariste: il ne refuse aucunement un échange entre volonté et intellect, et suggère même, à la suite de Thomas, que dans le cas de l'amour pour Dieu, l'indifférence de la volonté humaine n'est pas absolue, mais doit se tenir à l'ordre des fins, si bien que l'homme doit aimer le Souverain Bien, dans un acte *volontaire*, mais non *libre*. Suárez s'emploie d'ailleurs à préciser ces deux notions, reconnaissant que ce qui est *libre* et ce qui est *volontaire de manière parfaite* proviennent tous deux de la même racine («*voluntarium perfectum et liberum ex eadem radice oriri*»)67. Le jésuite évoque à cet égard la thèse du théologien Jacques Almain, lequel considère qu'un acte libre n'est autre qu'un acte volontaire parfait, et requiert dès lors la liberté d'*indifférence* aussi bien pour le libre que le volontaire.68

De son côté, Suárez discerne le libre du volontaire, et souligne une distinction importante entre *liberté actuelle* et *indifférence*. Tandis que la *liberté* ne se réalise concrètement que dans l'acte second, en s'inclinant, au travers d'un choix, plutôt dans une direction que vers son opposé, l'*indifférence* relève pour sa part de l'acte premier69. Il décrit ainsi la liberté comme une perfection, et spécifie que c'est dans l'acte premier que l'*indifférence* (ou cette faculté d'agir ou de ne pas agir) réside, alors que c'est dans l'acte second que se trouve le volontaire qui est une détermination vers une chose. Suárez relève alors certaines imbrications entre le libre et le volontaire, estimant qu'il y a dans la volonté une

67 F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 25.

68 Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 2: «nam Almainus non solum ad liberum, sed etiam ad perfectum voluntarium videtur requirere indifferentiam, et dominium actionis». Cf. J. Almain, *Moralia* (lib. I, c. 1).

69 F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 24. Cf. *supra*, n. 54.

capacité plus ou moins grande à suspendre les actes. Aussi, la liberté peut augmenter ou diminuer en fonction des passions ou de *l'attention de l'entendement*⁷⁰ – un argument qui n'est pas sans rappeler diverses réflexions développées par Descartes dans sa correspondance avec le jésuite Mesland⁷¹.

Rapprochant le libre et le volontaire, Descartes affirmera dans sa *Lettre à Mesland* du 9 février 1645 (?) que «faire librement une chose, ou la faire *volontiers*, ou bien la faire *volontairement* ne sont qu'une même chose». Il notera ainsi que «la liberté peut être considérée dans les actions de la volonté», soit *avant que* ces actions ne soient exercées, «soit *au moment même* qu'on les exerce»⁷². Par rapport aux actions humaines, Descartes avait déjà eu l'occasion précédemment – comme en écho au traité de Gibieuf sur la liberté (1630) – de pointer dans son traité *Le Monde, 'délibérément'* retiré de toute publication en 1633 au moment de la condamnation de Galilée, le fait que les actions humaines proviennent de la cause première, Dieu⁷³. Alors que Gibieuf soutient ouvertement la

⁷⁰ F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 3, § 23: «[...] quia stante eodem voluntario, atque eodem influxu positivo voluntatis, potest augeri, vel minui liberum mutatis causis extrinsecis, ut sunt passio, vel advertentia rationis, quia ratione illarum intelligitur esse in voluntate major, vel minor potentia ad suspendendum actum: ergo signum est rationem liberi consummari in hac habitudine, seu denominatione ab hac potestate».

⁷¹ À ce sujet, cf. *supra*, n. 5 sqq. Voir aussi, *Descartes à Mesland*, Leyde, 2 mai 1644, (AT, IV, p. 116, 6-15 et p. 117, 24-29): «Car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu'elle ne soit point du tout indifférente».

⁷² *Lettre à Mesland*, Egmond, 9 février 1645 (?), (AT, III, p. 379, 26-29). Une formule qui n'est pas sans évoquer la contingence synchronique (cf. *supra*, n. 66), à laquelle Descartes s'oppose pourtant en vertu du principe même de non-contradiction, selon lequel une chose ne peut pas être et ne pas être en même temps. Cf. *Lettre à Mesland*, (AT, III, p. 381, 21-23).

⁷³ Cf. É. Mehl, *La création des vérités éternelles. Descartes s'est-il créé un adversaire scotiste ?*, in: M. Dreyer, É. Mehl, M. Vollet (éd.), *La réception de Duns Scot*, Aschendorff, Münster 2013, pp. 119-137: 133-135, qui met en parallèle l'affirmation de l'oratorien Gibieuf dans *De libertate* (I, XXVI, a. 4), selon laquelle tout ce que l'on trouve de bonté dans les actions humaines provient de la cause première, et

prémotion des causes secondes par la cause première, Descartes ne s'oppose pas à cette thèse. Selon Boulnois, Descartes, au travers de formules prudentes, laisse tout d'abord entendre que la prémotion par la grâce ne serait d'ailleurs pas incompatible avec sa doctrine, puis dans les lettres à Mesland que la liberté d'indifférence pourrait aussi être acceptée, dans une certaine mesure, pour décrire la liberté humaine.

Plus spécifiquement, relativement à la liberté et à l'indifférence, certaines variantes se dessinent: dans la version latine des *Principia philosophiae* (1644), Descartes rapproche liberté et *indifférence*⁷⁴; dans les *Sixièmes Réponses* (1641), il les avait plutôt éloignées, refusant de faire de l'indifférence l'essence de la liberté⁷⁵, et avait indiqué dans les *Méditations* – comme il le rappelle dans la *Lettre à Mesland* (9 février 1645?) – que l'indifférence constitue «le plus bas degré de la liberté» (*infimus gradus libertatis*)⁷⁶. En ce sens, Descartes insistera sur le fait que «nous pouvons toujours agir avec plus de liberté touchant les choses où nous voyons plus de bien que de mal, que touchant celles que nous appelons *indifférentes*»⁷⁷.

la formule de Descartes dans *Le Monde*, (AT, XI, p. 46, 14-47, 1): «Dieu est aussi l'auteur de toutes nos actions, en tant qu'elles sont, et en tant qu'elles ont quelque bonté». Voir aussi F. Ferrier, *Un oratorien ami de Descartes, Guillaume Gibieuf et sa philosophie de la liberté*, Vrin, Paris, 1979 et l'hypothèse de Boulnois *infra*, n. 81.

⁷⁴ Descartes, *Principia*, I, § 41, (AT, VIII-1, p. 20, 23-25): «libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus» – une identification relevée par J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche*, p. 419.

⁷⁵ Descartes, *Méd. VI, Responsiones*, (AT, VII, p. 433, 6-7): «indifferentia non pertinet ad essentiam humanae libertatis».

⁷⁶ Cf. Descartes, *Méd. IV*, (AT, VII, p. 58, 5-13): «De façon que cette indifférence que j'éprouve, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut ou une négation dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne délibérerais jamais quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi, bien que je sois entièrement libre, je ne pourrais jamais être indifférent» (trad. AT, IX-1, p. 46, modifiée par O. Boulnois, *Le refoulement...*, pp. 221-222).

⁷⁷ *Descartes à Mesland*, Egmond, 9 février 1645 (?), (AT, III, p. 381, 2-5).

À quoi correspond alors le plus haut degré de liberté? Il ne relève pas simplement d'un sentiment, à savoir celui que la volonté ne soit *pas déterminée de l'extérieur*, il implique, bien plus, que la volonté puisse être orientée par l'évidence du bien. Pour autant, la volonté conserve ses prérogatives suspensives et peut dépasser le carcan que lui suggérerait un bien évident, pour ne viser que l'exercice de *la liberté elle-même* comme un bien premier: «parlant néanmoins *absolument*, nous le pouvons: il nous est toujours libre [*nobis licet*] de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu, ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là de la liberté de notre franc arbitre»⁷⁸.

Dans la *Quatrième Méditation*, Descartes indique *expérimenter* (*experior*) une volonté humaine sans limite, une volonté infinie – laquelle rapproche l'homme, façonné à l'image de Dieu⁷⁹, du Créateur. Dans cette méditation, Descartes définit, en un premier temps, la liberté comme le pouvoir de choisir les contraires, aussi bien relativement à la connaissance (que l'on est porté à affirmer ou non) que relativement à la réalisation d'action (que l'on peut poursuivre ou fuir). Dans un second temps, il précise que l'homme, lorsqu'il exerce sa liberté, ne ressent pas de détermination issue

⁷⁸ Cf. *Descartes à Mesland, ibid.*, (AT, III, p. 379, 20-25). R. Glauser, *Intellect*, pp. 221-241: 233, propose une traduction plus littérale que Clerselier du «*nobis licet*» (*il nous est permis*). Ainsi, «Descartes dit qu'il nous est *permis* de ne pas affirmer une vérité évidente. Il convient donc de voir, dans le pouvoir des contraires face aux vérités évidentes, le pouvoir d'affirmer ou de ne pas affirmer, non d'affirmer ou de nier» (*ibid.*, p. 233).

⁷⁹ Voir, pour un parallèle, F. Suárez, *De voluntario et involuntario...*, d. 1, s. 2, § 12: «*hominem esse ad imaginem Dei ratione liberi arbitrii*» et Descartes, *Med. IV*, (AT, VII, p. 57, 11-15): «*Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam & similitudinem Dei me referre intelligo*». Cf. *supra*, n. 32-34.

d'une cause externe⁸⁰ – ce qui n'exclurait pas, comme le note Boulnois, que la volonté puisse être orientée par la cause première.

Pour trancher la question complexe de l'indétermination de la volonté, Descartes comme Suárez considèrent différents accents, de prime abord irréconciliables⁸¹. Le jésuite Suárez semble, comme à son habitude, convoquer et combiner diverses approches: il soutient d'une part, avec Scot, la capacité d'autodétermination de la volonté et la liberté d'indifférence, il la canalise d'autre part, dans le cas de l'amour pour Dieu, en suivant Thomas d'Aquin, et en indiquant que l'homme doit, dans ce cas, rechercher sa fin dernière, le Souverain Bien, dans un acte volontaire, mais non libre. Même si les contextes varient⁸², la question du caractère absolu ou déterminé de la volonté, demeure. Descartes fait l'expérience d'une volonté infinie, mais envisage toutefois que la volonté puisse être déterminée à pencher plutôt vers un parti que l'autre, et ce dans deux cas de figure: «soit que je pense évidemment la raison de vrai et de bien en lui, soit que

⁸⁰ Cf. Descartes, *Méditationes de prima philosophia*, Michel Soly, Paris, 1641, (AT, VII, pp. 52-62: 56-57), ouvrage réimprimé, augmenté des septièmes objections, chez Elzevier, Amsterdam, 1642, avant d'être traduit en français par le duc de Luynes en 1647. Différents amendements ont été apportés à cette traduction. À ce sujet, on consultera le volume *Méditations métaphysiques – Objections et Réponses – Lettre au Père Dinet*, (*Œuvres complètes*, IV, 2), édition publiée sous la direction de J.-M. Beyssade & D. Kambouchner, Gallimard, Paris, 2018.

⁸¹ Voir l'étude de O. Boulnois, *Le refoulement...* (pp. 219-224) qui souligne l'origine scotiste de la thèse d'une volonté indifférente, à la capacité infinie (p. 200) et précise que Descartes soutient certes une indétermination de la volonté, mais sous des angles différents: dans les *Méditations*, où ses explications permettent plutôt la prémotion physique, puis dans les *Lettres à Mesland*, où elles favorisent plutôt la liberté d'indifférence (p. 229).

⁸² Si Descartes paraît se garder de trop s'aventurer dans le débat théologique et se tenir aux «bornes de la philosophie naturelle» (AT, IV, p. 117, 6-10) et s'il ne s'interroge en effet pas en détail, comme Suárez, sur la vision béatifique ou la révélation faite aux bienheureux, il évoque néanmoins le fait que les bienheureux, dont l'entendement n'est que lumière, semblent aimer Dieu volontairement et librement (Descartes à Mesland, 2 mai 1644, AT, IV, p. 116, 23-26). Cf. É. Mehl, *La création*, p. 135.

Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée...»⁸³. Néanmoins, les deux cas envisagés restent, chez Descartes, dans le giron de la pensée, si bien que la détermination n'est pas externe. Par la suite, Descartes valorisera la liberté d'indifférence, précisément dans les lettres à Mesland, où il distingue un premier sens de l'indifférence – plutôt *négatif*⁸⁴, décrivant l'état de la volonté n'ayant pas de raison déterminante de trancher en faveur d'un côté – d'un second sens: ici, la liberté d'indifférence devient une «faculté *positive* que nous avons de nous déterminer à l'un ou à l'autre de deux contraires»⁸⁵, y compris face à des raisons évidentes, eu égard au bien fondamental et métaphysique que constitue l'exercice de la liberté pour la volonté humaine. Fort de sa réflexivité, la volonté semble pouvoir se détourner de l'objet d'évidence, et ne «vouloir» prioritairement qu'elle-même, érigée et éprouvée comme un bien – une possibilité «absolument parlant» que Descartes était plutôt enclin à refuser à la volonté dans les *Méditations*.

Mais ce serait une étape ultérieure, différée à une autre étude, que de confronter plus systématiquement et mettre en regard les arguments cartésiens⁸⁶ et le texte suarézien, sans

⁸³ Cf. Descartes, *Med. IV*, (AT, VII, p. 57, 29-58, 2 et AT, IX-1, p. 46, modifiée).

⁸⁴ D. Kaposi, *Indifférence et liberté humaine chez Descartes*, «Revue de Métaphysique et de Morale» (2004), pp. 73-99: 98, considère que l'indifférence *positive* (pouvant choisir entre les contraires) et l'indifférence *négative* (proportionnée au degré d'évidence) constituent deux facettes indépendantes de la liberté humaine, si bien «qu'on peut donc défendre la thèse de l'indifférence positive tout en critiquant l'indifférence négative».

⁸⁵ Cf. Descartes à Mesland, Egmond, 9 février 1645 (?), (AT, III, pp. 378-380). O. Boulnois (*Le refoulement...*, p. 228 et 236) remarque notamment la comparaison à faire avec Petau, *Dogmata theologica*, Paris, 1644 (nouvelle édition de J.-B. Fournials, Paris, 1866, vol. 4, c. 11, § 2, p. 494a): «naturalis indifferentia libertatis in eo consistit, ut tam unum quam huic oppositum eligere possit».

⁸⁶ Cf. H. Bouchilloux, *La question de la liberté chez Descartes: libre arbitre, liberté et indifférence*, Champion/Slatkine, Paris-Genève, 2003; Th. M. Lennon, *Descartes and the Seven Senses of Indifference in the Early Modern Philosophy*, «Dialogue» 50 (2011, 3), pp. 577-602; P. Guenancia, *Liberté cartésienne et découverte de soi*, Les Belles

d’ailleurs nécessairement chercher à faire de cet ouvrage du jésuite une source directe de Descartes, mais en vue d’illustrer des recoupements thématiques dignes d’intérêt. Cette contribution souhaitait surtout, à l’occasion du 400^{ème} anniversaire de la mort de Suárez (1617), mettre en exergue quelques-uns des éléments-clé de son *Tractatus de voluntario et involuntario*.

Littérature

Sources

- Almain, J., *Moralia acutissimi ac clarissimi doctoris theologi magistri Jacobi Almin, Senonensis, a Joanne Maioris eruditissimo theologie professore emendata*, Paris, 1516.
- Álvarez, D., *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliorum concordia*, Stephanus Paulinus, Roma, 1610.
- Augustin, *De gratia et libero arbitrio*, in: Œuvres de Saint Augustin, vol. 24, texte de l’édition bénédictine, introd., trad. et notes par J. Chéné et J. Pintard, Desclée de Brouwer, Paris, 1962.
- Buridan, J., [Quaestiones] *Super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Ponceto Lepreux, Paris, 1513 (reed. Minerva, Frankfurt am Main, 1968).
- Descartes à Mesland, Leyde, 2 mai 1644, (AT IV, 110-120).
- Descartes à Grandamy, Leyde, 2 mai 1644, (AT IV, 121-123).
- Descartes à Mesland, Egmond, 9 février 1645 (?), (AT IV, 172-175), trad. fr. Clerselier (AT III, 378-382).
- Descartes à Chanut, Egmond, 1^{er} février 1647, (AT IV, 600-617).
- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, (AT VII, 1-614).
- Id., *Méditations métaphysiques – Objections et Réponses – Lettre au Père Dinet*, (Œuvres complètes IV, 2), édition publiée sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Gallimard, Paris, 2018.

Lettres, Paris 2013, pp. 11-52. Sur la volonté, voir F. de Buzon & D. Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, Ellipses, Paris, 2011, pp. 122-125 (*volonté*). À propos de l’indifférence, cf. Y. Onishi, *Du deliberatur à la cognitio (Med. IV, AT, VII, 59, 15-27). Remarques sur la genèse du doute cartésien*, «XVII^e siècle», 248 (2010, 3), pp. 457-466; K. Sang Ong-van-Koug, *Indifférence et irrationalité chez Descartes*, «Dialogue. Revue canadienne de philosophie» (2003), pp. 725-748.

- Id., *Correspondance, 1*, éditée et annotée par J.-R. Armogathe, (*Ceuvres complètes VIII*), édition publiée sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Gallimard, Paris, 2013.
- Id., *Principia Philosophiae*, (AT VIII-1, 1-348) et *Principes de Philosophie*, (AT IX-2, 1-352).
- Id., *Le Monde*, (AT XI, 1-215).
- Duns Scot, J., *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, Franciscan Institute Publications, Saint Bonaventure (N.Y.), 1997.
- Gibieuf, G., *De libertate Dei et creaturae, Libri duo, In quibus status et actus tum divinae quam creatae libertatis, Motio causae secundae a Prima, Scientiae Mediae necessitas nulla, Depravatae libertatis Origo, Ortus et natura Mali, Consummatio libertatis et servitutis, aliaque complura explicantur*, J. Cottureau, Paris, 1630.
- Luther, M., [De servo arbitrio, 1525]. *Du serf arbitre*, présentation, trad. et notes par G. Laggardigüe, Gallimard, Paris, 2001.
- Molina, L., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulos*, Lisbonne, 1588.
- Molina, L., *Des secours de la grâce*, édition, trad. et notes par Paola Nicolas, Les Belles Lettres, Paris, 2016.
- Petau, D., *De libero arbitrio*, Sébastien Cramoisy, Paris, 1643.
- Petau, D., *Dogmata theologica*, Paris 1644, (nouvelle édition de J.-B. Fournials, Paris, 1866, vol. 4).
- Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. Bernardus Jansen, Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1922-1926.
- Suárez, F., *Opera omnia*, ed. Michel André, Charles Berton, 28 vols., Louis Vivès, Paris, 1856-1878.
- Suárez, F., *Disputationes metaphysicae*, 2 vols., Georg Olms, Hildesheim, 1965 (facsimile de l'édition de 1597).
- Id., DM XX-XXII, édité par A.J. Freddoso, *Francisco Suárez, On Creation, Conservation, and Concurrence: Metaphysical Disputations 20-22*, St. Augustine's Press, South Bend, 2002.
- Id., *De Gratia Dei*, Pars I, II, IV, Coimbra, 1619; pars III, Lyon, 1628.
- Id., [Prima Pars Summae Theologiae], *De Deo uno et trino*, Lisbonne, 1606.
- Id., *De bonitate et malitia humanorum actuum*, Jacques Cardon, Lyon, 1628.
- Id., *De requisitis ad formalem libertatem et usum liberum*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 7 (1857).
- Id., *De angelis*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 2 (1856).
- Id., *De voluntario et involuntario*, Jacques Cardon, Lyon, 1628.
- Id., *De voluntario et involuntario. Über das Willentliche und das Unwillentliche. Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Stefan Schweighöfer*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2016.
- Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I^a-II^{ae}, qq. 18-21.

Etudes

- Alberigo, G., *Les conciles œcuméniques*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, t. 2, pp. 1344-1623.
- Anfray, J.-P., *Liberté et contingence (Concordia, disp. 2, 23, 24 et 47)*, «Revue de Philosophie» 82 (2004), pp. 3-35.
- Ariew, R., *Denis Mesland (1615-1672)*, in L. Nolan (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge University Press 2015, pp. 496-498.
- Aubert, J.-M., «La querelle *De auxiliis*», in G. Bedouelle, O. Fatio (éd.), *Liberté chrétienne et libre-arbitre*, Presses Universitaires, Fribourg, 1994, pp. 203-210.
- Beysade, M., *Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation*, in J. Cottingham (ed.), *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 191-206.
- Bouchilloux, H., *La question de la liberté chez Descartes: libre arbitre, liberté et indifférence*, Champion / Slatkine, Paris-Genève, 2003.
- Boulnois, O., *Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne*, «Les Études philosophiques» 61 (2002, 2), pp. 199-237.
- Buzon, de F., Kambouchner D., *Le vocabulaire de Descartes*, Ellipses, Paris, 2011.
- Duba, W., *Pierre de Jean Olivi et l'action instantanée*, in: C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani (éd.), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin-New York, 2010, pp. 169-180.
- Dumont, P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, Beauchesne, Paris, 1936.
- Dumont, S. D., *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*, «The Modern Schoolman», 71 (1995), pp. 149-167.
- Ferrier, F., *Un oratorien ami de Descartes, Guillaume Gibieuf et sa philosophie de la liberté*, Vrin, Paris 1979.
- Forlivesi, M., *Francisco Suárez and the 'rationes studiorum' of the Society of Jesus*, in: M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milan, 2010, pp. 77-90.
- Gluser, R., *Intellect et volonté chez Descartes: la lettre à Mesland du 9 février 1645. Mise à jour d'une lecture classique*, in O. Ribordy, I. Wienand, (éd.), *Descartes en dialogue*, Schwabe, Bâle, 2019, pp. 221-241.
- Guenancia P., *Liberté cartésienne et découverte de soi*, Les Belles Lettres, Paris, 2013.
- Kaposi D., *Indifférence et liberté humaine chez Descartes*, «Revue de Métaphysique et de Morale», (2004), pp. 73-99.
- Lennon, Th. M., *Descartes and the Seven Senses of Indifference in the Early Modern Philosophy*, «Dialogue» 50 (2011, 3), pp. 577-602.
- Id., *Descartes's Supposed Libertarianism: Letter to Mesland or Memorandum concerning Petau?* «Journal of the History of Philosophy», 51 (2013, 2), pp. 223-248.

- Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009².
- Mehl, É., *La création des vérités éternelles. Descartes s'est-il créé un adversaire scotiste?*, in M. Dreyer, É. Mehl, M. Vollet (éd.), *La réception de Duns Scot*, Aschendorff, Münster, 2013, pp. 119-137 (Archa Verbi, Subsidia 6).
- Onishi, Y., *Du deliberatur à la cognitio* (Med. 4^a, AT VII, 59, 15-27). *Remarques sur la genèse du doute cartésien*, «XVII^e siècle», 248 (2010, 3), pp. 457-466.
- Rebalde, J., *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luis de Molina*, Edições Humus, V. N. Famalicão, 2015.
- Sang Ong-van-Koug, K., *Indifférence et irrationalité chez Descartes*, «Dialogue. Revue canadienne de philosophie» (2003), pp. 725-748.
- Schmutz, J., *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne*, «Les Études philosophiques», 61 (2002, 2), pp. 169-198.
- Schweighöfer, S., *Einleitung*, in F. Suárez, *De voluntario et involuntario. Über das Willentliche und das Unwillentliche*. Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Stefan Schweighöfer, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2016, pp. 7-34.

QUANTITY MATTERS. SUÁREZ'S THEORY OF CONTINUOUS QUANTITY AND ITS RECEPTION UNTIL DESCARTES¹

Simone Guidi²

ORCID: 0000-0001-8557-8677

Abstract: This paper deals with Suárez's theory of extension and continuous quantity, as it is discussed in the *Metaphysical Disputations* and as a possible source for Descartes's concept of *res extensa*. In a first part of the paper, I analyse Suárez' account of divisibility and extension in a comparison with the Dominicans', Scotus and Fonseca's, and Ockham's. In the light of this analysis, Suárez's most original contribution seems being the claim that material composites have integral parts 'entitatively' extended (*partem extra partem*) independently from categorial quantity. Such a theory allows Suárez to merge the Dominicans', the Scotists' and the Ockhamists' account, as the integral parts fund the internal but pre-quantitative divisibility of body, which is the source of quantity. In a second part of the paper, I deal with the

¹ This essay is part of the scientific results of the FCT Project: SFRH/BPD/120796/2016.

² simoneguidi@live.it – Univ Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), Faculdade de Letras (FLUC), Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, Assistant Professor of Philosophy.

reception of Suárez's theory (especially in Rubio, Arriaga, Araujo, Eustachius and Abra de Raçonis), as well as with Descartes' concept of *res extensa*. I conclude that Suárez's account has been mainly criticized by the seventeenth Century Aristotelianism, as well as by Descartes. Despite that, Suárez's idea of non-quantitatively extended parts had an interesting reception and effect in the debate, and especially in the (dominant) Scotist context.

Keywords: Natural Philosophy, Continuous Quantity, Entitative Extension, Physical Parts, Pedro da Fonseca, René Descartes

1. A few historiographical remarks

The sixteenth century scholastic theories on extension are certainly among the most interesting topics in late Aristotelianism. Updating the hylomorphic model in the face of the rise of Renaissance Naturalism, they reaffirm a crucial continuity between Metaphysics and Physics, paving the way for the rise of the 'pre-historic' mechanism³ of the early seventeenth century.

Starting from this assumption, many scholars in the twentieth century looked at late scholasticism as a direct source for Descartes' concept of *res extensa*. Such an approach is especially credited with handing down two misleading historiographical premises: Descartes' isolation from his contemporaries, and his direct opposition to Dominican metaphysics (and, as regards

³ I borrow such expression from D. Garber, *Remarks on the Pre-history of the Mechanical Philosophy*, in D. Garber & S. Roux (eds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2013, pp. 3-26; I have discussed Garber's definition in S. Guidi, *Mechanism Prehistory and the 'Strange Case' of Marin Cureau de La Chambre*, in L. Tonetti & N. D. Cilia (eds.), *Wired Bodies. New Perspectives on the Machine-Organism Analogy*, CNR Edizioni, Roma, 2017, pp. 29-35.

his physics, to the hylomorphic model). Especially Des Chene has shown the complexity and the heterogeneity of the debate flowing into Descartes' direct sources (the Jesuits and Eustachius a Sancto Paulo), stressing the relevance of the Scotist and the Occamist paradigm in the Aristotelian debate⁴.

This 'archeological' approach has given many results over the years, even if its effectiveness on the establishment of Descartes' direct sources still depends upon our actual and accurate knowledge of the debate. The latter is actually so rich and heterogeneous that the loss of differences in the *internal* debate is almost unavoidable, misunderstanding the function of some characters.

This risk especially regards Suárez's metaphysics, on which historians of Philosophy have (rightly) focused their work in the last decades, but whose uniqueness – because of the lack of knowledge about *other* authors – still remains hard to isolate from a more general context. In the light of his authority – sometimes overrated, portraying it as *total* and unquestionable on all the topics of the scholastic debate – Suárez's account of matter and continuous quantity has been considered a direct source of the debate in Early Modern France, and especially of Descartes' theory⁵. But is such a conclusion based on a *direct* and detectable

⁴ D. Des Chene, *Physiologia. Natural Philosophy and Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Cornell University Press, Ithaca and London 1996; but see also Id., *Descartes and the natural philosophy of the Coimbra commentaries*, in S. Gaukroger, J. Schuster & J. Sutton (eds), *Descartes' Natural Philosophy*, Cambridge University Press, London, 2000, pp. 29-45; Id., *Aristotelian Natural Philosophy: Body, Cause and Nature*, in J. Broughton & J. Carriero, *A companion to Descartes*, Blackwell, Oxford, 2008, pp. 17-32.

⁵ I am referring especially to R. Specht, *Aspects 'cartésiens' de la théorie suarezienne de la matière*, in O. Depré & D. Lories (éd.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1997, pp. 21-45. See also Specht's *Del corpuscularismo de Suárez*, in M. C. Iglesias (coor.), *Historia do pensamento. Homenaje a D.L. del Corral*, 2 vols. Madrid 1987, vol. 2, pp. 457-476. On Suárez's theory of continuous quantity see also J. Secada, *Suarez on Continuous Quantity*, in B. Hill & H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 75-86. On quantity and spatial bodily individuation, especially regarding Eucharist

coincidence between the two authors (beyond all the possible historiographical myths), or is it indeed based on a general resemblance, that would make Suárez's at most *one* of the possible perspectives, in a more complex topology?

In this paper I will try to show that Suárez's account of matter and quantity was original and peculiar, even if its reception has been more complicated than one could guess, and it *cannot* be considered a direct source of Descartes' concept of *res extensa*. Therefore, it is crucial to first circumscribe Suárez's theory, stressing what is the core of his perspective and what is actually new in it.

Such an investigation needs to focus Suárez's account of the relationship between space, matter and the category of 'continuous quantity', which the Aristotelian tradition classically linked to each other⁶ and the scholastic tradition, especially after the

and the concept of 'figure', see M. Caciolini, «*Quantitas non est actualis extensio in spatio, sed aptitudinalis*». *Il rapporto tra quantità e individuazione in Francisco Suárez*, «La Cultura», 2017 (2), pp. 237-260.

⁶ Aristotle's main discussion of quantity is the one in the *Categories*, 4 a 20 - 5 a 35. Aristotle's account is quite ambiguous and can be summarized in the following points: 1) quantity can be distinguished into *discrete* and *continuous*; 2) discrete are «number and language», in which the unities keep their individuality in the continuum; 3) continuous are «lines, surfaces, bodies, and also, besides these, time and place»; 4) «some quantities are composed of parts which have position in relation to one another, others are not composed of parts which have position». Aristotle seems to attribute the 'mutual' position especially to the parts of *spatial* continuous quantities (lines, surfaces, solids, space), even if not to all continuous quantities (Aristotle openly rejects mutual position for time's parts). 5) Aristotle links the parts' mutual position to the *place* in which these parts are situated. The parts have different mutual positions as they have different places in space. The Philosopher, however, leaves quite unsolved whether that place has to be understood as originally extended or not. It is known, however, from the *Physics* that place is not understood by Aristotle as a pre-containing already-self-quantitative space; place «has magnitude, but it has no body» (*Physica*, IV, 209 a 16), since its right definition is «the innermost motionless boundary of what contains» (212 a 20), and «a body is in place if, and only if, there is a body outside it which surrounds it». The extension of place depends thus upon the 'primary' extension (continuous quantity) of the body and the surrounding bodies. What is undecided is hence *what* the primary extensions of bodies are. See *Physica*, 187 b 14-21 for Aristotle's theory of *minima naturalia*, the "components into which a whole can be divided and which are actually present in it", as the source for the integral parts theory (see below). Aristotle's minimal parts have a definite size

Council of Trent, treated relating it to the problem of Christ's body in the Eucharist⁷.

2. *Quantitas continua*: Suárez's Scoto-Ockhamist Polyphony

In this paragraph I try to provide a general overview of Suárez's theory of material extension, identifying his possible peculiarity within the general scholastic tradition. It is thus crucial to deal with: a) Suárez' account of prime matter's metaphysical status; b) Suárez's position about the formal reason for continuous quantity in material substances.

An extended presentation of Suárez's theory of prime matter can be found especially in *DM*, XIII, entirely dedicated to material causes. It is widely known that in the scholastic tradition⁸ one can find at least three broad ways of understanding the reality of

and can be further divided. A widespread interpretation of this passage is that, for Aristotle, there is form can act, and organize in order to generate the bodily substance on any smallest size of the material substratum. In the Middle Ages, this text has been traditionally read as allowing corpuscularianism. On Aristotle's concept of place see especially R. Sorabij, *Matter, Space and Motion*, Duckworth and Cornell University Press, London, 1988, pp. 125-215. On Aristotle's minima see J. E. Murdoch, *The Medieval and Renaissance Tradition of Minima Naturalia*, in C. H. Lüthy, J. Murdoch, E. Royall & W. Newman, *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Brill, Leiden-Boston, 2001, pp. 91-131.

⁷ What is crucial to the scholastics is especially to explain theoretically that, in the Transubstantiation, Christ's *substance* substitutes the bread's *substance* while conserving the accidents, including quantity, fully unchanged (that is, the body keeps the bread's appearance while the substance changes into that of Christ. A brief history of the question is provided by R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, M. Nijhoff, La Haye, 1977, pp. 3-40; see also M. Caciolini, «*Quantitas non est actualis extensio in spatio, sed aptitudinalis*».

⁸ The most complete overview on Scholastic theories of matter and extension is by R. Pasnau, *Metaphysical Themes (1274-1671)*, Clarendon Press, Oxford, 2011, pp. 17-95 (on matter) and pp. 279-398 (on extension). The next paragraphs follow Pasnau's distinction between "Simple View", "Extensionless Parts View" and "Extended Matter Theories" (pp. 53-76).

matter, understood as *prime matter* (that is, matter hypothetically still-not-involved in material composites):

- A_M: the Dominican one, held especially by Aquinas and taken especially from Averroes' reading of Aristotle. Aquinas thought of prime matter as not provided with its own existence and fully dependent on the reality of form and composition⁹;
- S_M: Scotus' doctrine (rooted especially in the Franciscans' reception of Ibn Gabirol), claiming that prime matter has its own being even if the latter is to be mereologically understood, as the existence of a part of a whole¹⁰;
- O_M: Ockham's account, according to which prime matter has its own actual reality even if it is potentially inclined to all forms¹¹.

In *DM*, XIII, Suárez follows especially S_M in treating matter as provided with its own ontological reality, also abstracting from

⁹ This is Aquinas' position at least from the *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, ed. H. F. Dondaine, Roma, 1976, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, vol. 43. But see for instance *ST*, I, q. 7, a. 2, ad 3: «Primary matter does not exist by itself in nature, since it is not actually being, but potentially only; hence it is something concreated rather than created». On Aquinas' theory of matter see especially the precious work by A. Petagine, *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Academic Press Fribourg, Paris-Fribourg, 2014; but also P. Faitanin, *Ontologia de la materia en Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

¹⁰ *Or.*, II, d. 12, q. 1, especially *OpW*, t. 12, p. 560. On Scotus' theory of matter see especially R. Cross, *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon, Oxford, 1998, pp. 14-33, but also È. Gilson, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, pp. 432-444. A recent, complete overview on the medieval Franciscan theories on matter is A. Petagine, *Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)*, Aracne, Roma, 2019 (on Scotus see pp. 29-62).

¹¹ On Ockham's theory of matter see especially A. Goddu, *The Physics of William of Ockham*, Brill, Leiden-Köln, 1984, pp. 99-111. See again A. Petagine, *Il fondamento positivo del mondo*, pp. 143-164. See also M. Roques, *The Identity Conditions of Matter According to William of Ockham*, «Epekeina», 2015 (2), pp. 1-16.

the direct transmission of being by the form, but not abstracting from its actual existence in the mereological composition¹². Not differently from O_M , Suárez still thinks of matter as specifically the same for both the celestial and sublunar bodies¹³. Suárez therefore holds that matter has its «actual existence distinct from form, even though depending on it»¹⁴; thus matter is not a merely potential entity, but its existence is always «incomplete», since it comes into being as a *part* of an hylomorphic whole, and it is thus «turned toward the form».

According to Suárez, in its proper being, matter is essentially connected with quantity. Suárez focuses on this crucial point especially at the end of *DM*, XIII, where he defines the relationship between quantity and matter as «inseparable and mutual, since in every being composed of matter quantity is needed and all *quantum* bodies are necessarily composed of matter»¹⁵.

¹² See Suárez's theory in *DM*, IV (on unity) and *DM*, V (on individuation). On Suárez's theory of individuation see J. J. E. Gracia, *Introduction in Suárez On Individuation. Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*, tr. by J. J. E. Gracia, Marquette University Press, Milwaukee 1982, pp. 1-27; P. Fainanin, *De unitate individuale eiusque principio. Francisco Suárez y el principio de la unidad individual de la sustancia*, in F. J. Meirinhos & P. Oliveira e Silva, *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos*, Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2011, pp. 115-134. On Leibniz's use of Suárez's theory see S. Di Bella, *Tota sua entitate. Suárez and Leibniz on Individuation*, in M. Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, pp. 205-226. On Suárez's theory of prime matter see E. Åkerlund, *Material Causality – Dissolving a Paradox: The Actuality of Prime Matter in Suárez*, in J. L. Fink (ed.), *Suárez on Aristotelian Causality*, Brill, Leiden-Boston, 2015; pp. 43-64, and E. Åkerlund, *Francisco Suárez, Theory of Prime Matter*, M. S. de Carvalho & S. Guidi (eds.), *Conimbricenses.org Encyclopedia*, doi = "10.5281/zenodo.3521061", latest revision: October, 26th, 2019.

¹³ See *DM*, XIII, s. 11, § 10, where Suárez argues for a specific unity but a numerical distinction between celestial and sublunar matter.

¹⁴ *DM*, XIII, s. 4, § 9: «Materia actualem essentiam distinctam a forma habet, at ab illa dependentem». But see *DM*, XIII, s. 5 too.

¹⁵ *DM*, XIII, s. 14, § 15: «...materiam et quantitatem se habere inseparabiliter ac reciproce, ita ut omne compositum ex materia necessario sit quantum; et omne etiam corpus quantum necessario sit compositum ex materia». Here Suárez

But where, for Suárez, does quantity come from in material substances? Touching in *DM*, XIII upon the source of quantity, Suárez talks of a «natural connection» that could make matter the very «root and the ground» of quantity¹⁶, as if the former could provide the ontological substance for the existence of the latter. Quantity is hence thought of as a «true and real feature, that has its own entity and is naturally and necessarily joined with matter's entity»¹⁷. Yet the Jesuit does not give more information away about this connection, sending us to the following discussion on continuous quantity in *DM*, XL (which also precedes and introduces the discussion on discrete quantity in *DM*, XLI).

As usual, Suárez develops his own position discussing and criticizing the entire scholastic tradition; thus it will be useful to quickly sketch the previous classical Aristotelian accounts of material quantity's source in material substances (that is, in those substances in which matter is *already* combined with form), following the tripartition above:

- A_{MQ} : According to Aquinas and the following Dominican tradition, the root of continuous quantity is *divisibility*, as it follows from the 'signature' of matter by form. Form gives to matter a formal being, including quantitative, categorial divisibility. The latter is hence absolutely 'internal' to the material substance and it in no way depends on local,

is also retracing Aquinas' conviction that the so-called 'dimensive quantity' represents matter's first disposition. According to Aquinas, quantity is the first accident of material substances; hence all other accidents must pass through its intermediation in participating in bodily substance (see *ST*, III, q. 77, art. 2, co: «the first disposition of matter is dimensive quantity, hence Plato also assigned 'great' and 'small' as the first differences of matter. And because the first subject is matter, the consequence is that all other accidents are related to their subject through the medium of dimensive quantity»).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*: «...quantitas est vera et realis proprietas propriam habens [...], naturaliter ac necessario coniunctam cum entitate materiae».

spatial extension (*quantitas dimensiva*); this also explains why in the Eucharist the presence of Christ in the host is quantitative (that is, in respect of the substance and its internal divisibility), but not spatial (in respect of place).

- S_{MQ}: The account of Scotus, who deals with the issue especially relating to the Eucharist, is probably the hardest to reconstruct, mainly since its presentation is often incomplete and scattered over many of his works. For Scotus, matter's divisibility does not exclusively come from categorial quantity, since matter owns an *essential* divisibility¹⁸. Against A_{MQ}, Scotus argues that divisibility is the «first passion of quantity»¹⁹ and not its *essence*, that is, in quantitative beings, divisibility is a constantly present attribute. Moreover, being extended entails Aristotle's definition of having 'parts outside parts', but, not differently from A_{MQ}, the 'outside' is *not* understood by Scotus circumscriptively. According to Scotus, quantity's root is the actual existence of pre-categorial parts of the *whole*; these parts are *potential* and each one is infinitely divisible, but such a division is always *internal* to the whole they are actually involved in (or they are). The principle of the parts' distinction is indeed their own internal *ubi*, which is independent and could hypothetically be separated by God from quantity. In the Eucharist, the parts of Christ's body thus keep their own *internal* and reciprocal «order of the parts to the whole» (*positio*)²⁰, being quantitative but not local.

¹⁸ J. Duns Scotus, *Reportata Parisiensis*, II, d. 12, q. 2, § 7, in *OpW*, t. 23, p. 17.

¹⁹ J. Duns Scotus, *In Met.*, q. 9, in *OpW*, t. 7, pp. 249-264.

²⁰ *Or.*, IV, d. 10, q. 1, in *OpW*, t. 17, pp. 184-186.

- O_{MQ} : According to Ockham, quantity is not an *accident* lying between substance and its qualities, but a direct quality of the material substance²¹ (this doctrine is often criticized by Ockham's colleagues as claiming the identity of *quantum* and *quantitas*). Matter is *essentially* quantitative and extended and not even God's absolute power could remove quantity from matter²². Furthermore, such extension is understood by Ockham as circumscriptive (against both A_{MQ} and S_{MQ}), since matter is extended in the place, with 'parts outside parts', and this feature is quantitative existence.

In *DM*, XL Suárez stands in his defense for $S_{M(Q)}$, attacking O_{MQ} . According to Suárez, Ockham's account removes any distinction between the material substance and its *quantitas molis* (that is bulk). Such a doctrine must be rejected especially for theological reasons, since the physical explanation of Transubstantiation requires thinking of quantity as an *accident* of matter. For Suárez, «reason cannot properly demonstrate it»²³ but it is evident in the mystery of the Eucharist, when two different *substances* (the bread and, then, Christ's body), share the same *accidents*, including quantity.

Yet, there are also natural reasons to reject O_{MQ} . In *Section II* Suárez stresses that quantity must be distinct from substance, as the immediate, direct cause of bodies' impenetrability: according to Suárez, there is not any «matter's quantity», as the cause of

²¹ W. Ockham, *Tractatus de quantitate*, in Id., *Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, ed. by C. A. Grassi, St. Bonaventure University, New York, 1986, vol. 10, p. 64. See also M. Roques, *Substance, continuité et discrétion d'après Guillaume d'Ockham*, Ph.D. Thesis, Université François-Rabelais, Tours 2012; M. Roques, *Ockham on the parts of the continuum*, «Oxford Studies in Medieval Philosophy», 5 (2017), pp. 181-212.

²² W. Ockham, *Summa logicae*, Eng. trans. by M. J. Loux, *Ockham's Theory of Terms*, Part I, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1974, pp. 143-144.

²³ *DM*, XL, s. 2, § 8.

matter's impenetrability²⁴. It is worth noting that, talking of «matter's quantity», Suárez is mainly rejecting O_{MQ} 's idea of a possible identification of matter and *categorical* quantity, and not the possibility of a «matter's quantity» or extension at all, in the case that such an extension was pre-categorial.

In Section III Suárez goes on to reject another theory, commonly attributed to Aquinas – very unpopular among the Jesuits and already attacked by Scotus – according to which the formal *ratio* of quantity is measurement. A_{MQ} is anyway discussed and rejected especially in *Section IV*, where Suárez takes issue with those who identify quantity's formal reason in the divisibility into parts. Suárez's disputation becomes here more than crucial, as it binds together and follows Scotus' and Fonseca's criticism of A_{MQ} , as well as the question of the metaphysical interdependence of divisibility and quantity.

Once again it might be useful to recall Suárez's premises, and especially Fonseca's discussion of the Dominican theory of the pre-eminence of divisibility over quantity (from now F_{MQ}).

In the *Commentary on the Metaphysics*²⁵, Fonseca reported A_{MQ} belonged especially to some of Aquinas's followers like Soncinas, Javelli and Capréolus. Like many others, Fonseca discarded it since «divisibility is a relation», while quantity is an absolute, and this demonstrates that quantity (that is, for Aristotle, 'having parts'), exists *before* divisibility, as its very condition. Rejecting the pre-eminence of divisibility over quantity, Fonseca needed hence to introduce: 1) a *primary* extension, able to explain quantity as the *ground* of quantitative divisibility; 2) some non-quantitative parts,

²⁴ *DM*, XL, s. 2, §§ 11-13.

²⁵ P. da Fonseca, *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, 4 vols. (vol. 1: F. Zanetto & B. Tosium, Roma, 1577; vol. 2: I. Tornerij, Roma, 1589; vol. 3: E. de Lyra, Evora, 1604; vol. 4: H. Cardon, Lyon, 1612), vol. 2, lib. V, c. 13, q. 1, s. 2, pp. 548-549.

able to found a quantitative continuity, which is the combination of these parts in a whole. Fonseca took most of his account directly from S_{MQ} , according to which – as we recall – matter is divisible (that is, it has parts) «in essentia»²⁶. These parts were also accepted by Domingo de Soto²⁷.

Especially with regard to Suárez's later position, it is thus worth pointing out that, likewise to S_{MQ} , the parts' primary extension *does not* confer to the body any «partes extra partes», but rather Scotus' *internal* divisibility, that is a formal relationship between the parts *in relation to the whole*. Fonseca agrees with Scotus, specifying two points: 1) to be extended *per se* formally comes logically before and ontologically together with categorial quantity, being all quantitative beings always extended; only from quantity flows *divisibility*; so quantity is primary extended, before divisibility²⁸; 2) the 'local' extension, which traditionally we define as «habere partem extra partem», is caused by a *per se* extension, which is the internal one of the whole, without relation with place. According to F_{MQ} the parts of a body are indeed ordered in both of *two* ways: 1) a first one is S_{MQ} 's order respect to the whole; in this case, for Fonseca, many parts are reciprocally ordered «before» or «after», being internally quantitative and without any relationship with place²⁹; 2) a second one is external and relative to the place³⁰. Hence, local quantity is formally reducible to the effect of a primary, extension that of the whole, which is internal.

²⁶ J. Duns Scotus, *Reportata Parisiensa*, II, d. 12, q. 2, in *OpW*, t. 23, p. 17.

²⁷ D. de Soto, *In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorias absolutissima commentaria*, Venezia, 1574, *De quantitate*, q. II, p. 441.

²⁸ P. da Fonseca, *Commentariorum...*, lib. V, c. 13, q. 1, s. 3, pp. 549-550.

²⁹ Internal extension is *not* quantitative, since Fonseca, following Domingo de Soto, rejects O_{MQ} 's idea of an identification between *quantitas* and *quantum*: quantity can thus be based on non-quantum parts.

³⁰ P. da Fonseca, *Commentariorum...*, lib. V, c. 13, q. 2, s. 3, pp. 549-550.

Before and behind quantity there are thus what Fonseca calls «integral parts» (*partes integrantes*)³¹. The integral parts do not have *per se* any kind of extension, either *in toto* or in the place; so Fonseca describes them as «partes *et partes*» even if not «partes *extra partes*». From their order in the whole is generated categorial quantity.

Again disagreeing with (like S_{MQ}) Capréolus' and Soncinas A_{MQ} , Fonseca states that these integral parts are not merely potential, but *real*; but at the same time he thinks of them as more *metaphysical* than *physical*. Since they are unextended, the integral parts are entitative components of the body's *substance*, able to found the internal, mereological continuity and unity of the material substance, and so its local continuous quantity, that is *physical* extension.

Let us come back to Suárez's discussion, whose main peculiarity is trying to combine Fonseca's S_{MQ} with an original understanding of A_{MQ} , very close to O_{MQ} . Backing up Scotus and Fonseca, Suárez rejects A_{MQ} 's pre-eminence of divisibility over quantity; later he introduces Fonseca's position as claiming divisibility as coming from a «distinction of the parts» that is *per se* in the nature of the substance³². Yet, immediately afterwards, Suárez further tries to combine Capréolus' A_{MQ} and Fonseca's S_{MQ} , claiming that, even if its account is *true*, S_{MQ} is actually *wrong* in understanding and criticizing A_{MQ} . According to Suárez A_{MQ} 's divisibility is actually nothing but the «extension or the division of the parts».³³ The source of such a claim is, Suárez claims, Capréolus, who seems to have understood the divisibility which quantity comes from as a *reciprocal negation* of parts. This passage allows Suárez to

³¹ P. da Fonseca, *Commentariorum...*, lib. V, c. 13, q. 2, s. 3, pp. 550-551.

³² *DM*, XL, s. 4, § 3.

³³ *DM*, XL, s. 4, § 4.

equate A_{MQ} and S_{MQ} , since quantity would flow from an essential difference between non-quantitative parts, that is a *reciprocal exclusion and difference*.

What is crucial in Suárez's account is, however, his understanding of the extension of the parts. Distancing himself from S_{MQ} 's internal parts, relative to the whole Suárez thinks of A_{MQ} 's reciprocal negation as the ground of a pre-categorial extension, that is the reciprocal exclusion of the parts' place. This would still be the same as having «one outside other» pre-categorial parts, as was claimed, yet on a categorial level, by O_{MQ} . Hence we might say that Suárez moves the core position of O_{MQ} (there are some parts of matter, extended as *partes extra partes*) on a pre-categorial level, understanding the parts' extension as pre-categorial (against, therefore, the original O_{MQ}), and identifying them with the reciprocal negation of A_{MQ} .

Therefore, like Scotus, Suárez understands pre-quantitative parts as *essentially* extended and he calls such an extension the «entitative extension». Still, unlike Fonseca, Suárez however thinks of the formal reason for quantity as founded on non-quantitative parts, provided with a «primary essential order» and their own «ubi praesentialis»³⁴. Such an entitative extension is thus metaphysical, and is that of some non-quantitative but already «one outside other» extended parts, understanding the 'outside' (*extra*) not as a categorial and physical extension, but rather as an entitative one³⁵.

³⁴ *DM*, XL, s. 4, § 19.

³⁵ *DM*, XL, s. 4, § 27. According to Suárez – who is mixing many different positions in order to get his own – the idea of many entitative *unam extra aliam* parts is inherited from the Dominicans, and especially from Domingo de Soto. Actually, Soto did not allow for such a scenario if not as a *metaphysical* possibility, for God's *supernatural* action, to keep a still quantitative-like actual extension even after removing quantity (Domingo de Soto, *In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorias...*, *De quantitate*, q. II, p. 441).

What is, therefore, Suárez's most original contribution in the Aristotelian debate on quantity? It seems to disconnect the traditional Scholastic relationship between extension and categorial quantity, introducing a new pre-categorial extension of parts. The material substance is *per se* divisible because of a *material*, pre-categorial extension, the «*extensio entitativa*», that comes before quantity³⁶. Such an extension would seem rather similar to O_{MQ} , if not as Ockham's bulk is understood as the same with the *categorial* quantity. It is not by chance that Suárez attacks A_{MQ} 's demand that divisibility should come as an *effect* of quantity and, at the same time, he rejects even S_{MQ} 's (and Fonseca's) notion of «integral parts». Suárez argues indeed that «having parts» is something that matter owns *per se*; this would reveal that «it has for itself some extension».

Hence at the end of his *tour de force* Suárez classifies *three* different kinds of extension: 1) pre-categorial «*extensio entitativa*», «to which the effect of quantity does not pertain»; 2) «local extension», which is to be actually placed somewhere and «follows quantity»; 3) categorial «quantitative extension», which is the «aptitude to a place» of a substance³⁷. Therefore, according to Suárez, the relationship between matter and quantity happens according to the following scheme (SZ_{MQ}):

- SZ_{MQ1} : matter has entitative, non-quantitative parts (1), which yet are extended «one outside the other»;
- SZ_{MQ2} : thanks to SZ_{MQ1} , matter owns an aptitude to the place (3), that is the formal reason for quantity;
- SZ_{MQ3} : thanks to SZ_{MQ2} , matter has a local extension (2).

³⁶ *DM*, XL, s. 4, § 12.

³⁷ *DM*, XL, s. 4, § 15.

One can see here how Suárez retrieves O_{MQ} in SZ_{MQ2} . The formal reason for quantity, that is the aptitude to the place, is indeed understood by Suárez as an «aptitude to expel other bodies, or to resist» them, that is Ockham's *impenetrability*. Speaking of which, the Jesuit stresses that SZ_{MQ2} cannot be considered quantity's essence: rather, the essence of quantity is to be «a form, giving to thing a bodily bulk, or extension». Not differently from O_{MQ} , the material substance's form transmits to already-extended matter (even if, for Ockham, a *categorially* extended one), a quantitative bulk, which is impenetrability and from which the local situation arises.

3. *Res extensa*: Descartes against Suárez' *Extensio Entitativa*

Having specified Suárez's theory of extension, it is now possible to compare Suárez's and Descartes' accounts of extension, trying to answer the following question: is Suárez's *extensio entitativa* a source of Descartes' *res extensa*?

It is relevant to stress that what Suárez proposes in *DM*, XL is the pre-eminence of matter's extension over continuous quantity, as well as the physical extension and the physical divisibility of matter. Yet Suárez's theory clearly denies that such an 'entitative' extension could be coincident with its position in space («locata circumscriptive») or directly with bulk, which comes only as the formal reason for quantity. Hypothetically, Suárez's «*extensio entitativa*» can be, in material substances, both material and presentially extended, without being, because of that, *quantitatively* extended.

Conversely, Descartes' *res extensa* is primarily extended, whereas matter's substance is fully reduced to what the Aristotelians called quantity. The possible survival of matter without quantity is, in the view of Descartes, totally meaningless; first of all because continuous *quantity* is the root of matter, and not conversely.

Stressing the extended nature of prime matter, Suárez's account of extension thus seems to be not only different from Descartes' *res extensa*, but even the opposite of it. It might be worth noticing that already the young Descartes looks quite informed about the Jesuit debate. In the *Rule Fourteen* he indeed polemically advises his reader that

we are concerned with an extended object, thinking of it exclusively in terms of its extension, and deliberately refraining from using the term 'quantity'; for there are some philosophers so subtle that they have even distinguished quantity from extension³⁸.

According to the *Rules*, extension and continuous quantity should be understood indeed as absolutely the same. It is hard to say if Descartes' passage is here addressed directly to Suárez, but – as I will show – this possibility is confirmed especially in the light of the reception of Suárez's account in Spain and France.

Another crucial reference to Scholastic quantity can be found again in *The World*, where Descartes states very clearly that – imagining the 'new world' he is recreating in the imaginary spaces³⁹ – one should *not* think of the matter he is introducing as

the 'prime matter' of the Philosophers, which they have stripped so thoroughly of all its forms and qualities that nothing remains in it which can be clearly understood. Let us rather conceive of it as a real, perfectly solid body,

³⁸ *AT*, X, p. 447. All the English translations of Descartes' texts are from *The Philosophical Writings of Descartes*, tr. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (hereafter: *CSM*): *CSM*, I, p. 62.

³⁹ *AT*, XI, pp. 32 ff.; *CSM*, I, pp. 90 ff.

which uniformly fills the entire length, breadth, and depth of this great space⁴⁰.

What Descartes is underlining here is the *total* identity between matter and extension, starting from which the very concept of 'prime matter', understood as matter existing in a pre-categorical status *before* quantity, is absolutely meaningless. According with Descartes' famous rejection of vacuum, there is no room for any possible pre-extended prime matter not immediately coinciding with extended space, so much so that to *be* material is to be both solid and extended, that is to be *spatial* (in the Scholastic lexicon: to be quantitative). Descartes recalls the concepts immediately afterwards:

Let us suppose, moreover, that God really divides it [matter] into many such parts, some larger and some smaller, some of one shape and some of another, however we care to imagine them. It is not that God separates these parts from one another so that there is some void between them: rather, let us regard the differences he created within this matter as insisting whole in the diversity of the motions he gives to its parts⁴¹.

Likewise to the scholastic model, it is possible to think of separated parts of the *res extensa*, but these parts are never *really* separated. As in S_{QM} , for Descartes the parts are *not* separated with respect to an absolute containing space (or a pre-categorical entity), but rather referring to their *mutual* already-quantitative position; therefore, Descartes can identify the source of the parts' difference in their different *motion*, that is in a modal difference or a difference of reason within full-quantitative matter.

⁴⁰ *AT*, XI, p. 33; *CSM*, I, p. 91.

⁴¹ *AT* XI: 34; *CSM*, I, p. 91.

A few lines later, Descartes repeats again the warning of the *Rules* against the Philosophers' account of 'prime matter' and quantity:

the philosophers are so subtle that they can find difficulties in things which seem extremely clear to other men, and the memory of their 'prime matter', which they know to be rather hard to conceive, may divert them from knowledge of the matter of which I am speaking. Thus I must tell them at this point that, unless I am mistaken, the whole difficulty they face with their matter arises simply from their wanting to distinguish it from its own quantity and from its external extension – that is, from the property it has of occupying space. In this, however, I am quite willing for them to think they are right, for I have no intention of stopping to contradict them. But they should also not find it strange if I suppose that the quantity of the matter I have described does not differ from its substance any more than number differs from the things numbered. Nor should they find it strange if I conceive its extension, or the property it has of occupying space, not as an accident, but as its true form and essence⁴².

It is crucial to notice that Descartes does not set his concept of 'prime matter' in opposition to the philosophers' concept. He simply *denies* the concept of a *prime* matter at all, as it would require thinking of a paradoxical matter-non-matter without bodily quantity, or a matter not occupying *external* space. According to Descartes, matter can never be 'prime', as if it was previous to extension, that is not (as in the scholastic account), an *attribute* but rather its *essence*.

⁴² *AT*, XI, p. 36; *CSM*, I, p. 92.

While Suárez's *extensio entitativa* is not already a *quantitative* body, Descartes' matter is perfectly reducible to the physical bulk, that is essentially impenetrable and geometrical, as the Aristotelians, especially the Nominalists, defined continuous quantity.

Examining the idea of *material* things in the *Fifth Meditation* Descartes writes:

Quantity, for example, or 'continuous' quantity as the Philosophers commonly call it, is something I distinctly imagine. That is, I distinctly imagine the extension of the quantity (or rather of the thing which is quantified) in length, breadth and depth. I also enumerate various positions and local motions; and to the motions I assign various durations...⁴³

From this passage it is clear that matter is thought of by Descartes as fully reducible to what is called a «corporeal nature which is the object of pure mathematics», or quantity, that is the physical object itself. Matter is nothing abstracted from extension, at the point that it is nothing but *being* actually extended.

A definitive overview on the issue is furthermore provided by Descartes in the *Second Part* of the *Principles*, where he introduces a detailed account of the nature of matter. One can summarize Descartes' position (D_{MQ}) as follows:

- D_{MQ1}: *matter* and *body* are nothing but synonyms⁴⁴ and their essence is extension⁴⁵;
- D_{MQ2}: the presumption about the possible disjunction of matter and bodily extension comes from *rarefaction*,

⁴³ AT, VII, p. 63, CSM, II, p. 44.

⁴⁴ AT, VIII-1, p. 41; CSM, I, p. 223.

⁴⁵ AT, VIII-1, p. 42; CSM, I, p. 224.

which Descartes explains as connected with the filling and the emptying of bodies by other bodies⁴⁶;

- D_{MQ3} : quantity does not differ from the substance of the body and it cannot be separated from it if not by mental abstraction (*quantity is quantum*)⁴⁷;
- D_{MQ4} : both bodily substance and space are identical with the *internal place*, that is the *internal extension* of the body⁴⁸.
- D_{MQ5} : bodies actually do not *occupy* a previous existing space, but they even *create* space with their extension (Descartes claims indeed that space is *indefinite*)⁴⁹.

Hence, what account of quantity is Descartes supporting? The full identification of quantity, matter and extension (D_{MQ1} and D_{MQ3}), would push us towards $O_{M(Q)}$: quantity is nothing but extension and matter is always extended. Yet there are two objections to the direct identification of D_{MQ} and O_{MQ} : 1) Descartes' *res extensa* seems primarily quantitative and, only because of that, 'material'. Radically rejecting the idea of distinction between 'prime matter' and 'body', Descartes thinks indeed of the essential attribute of matter as being extended but this means that matter is nothing but a being provided with continuous quantity; 2) Descartes's reduction of matter to quantity is also enhanced by his identification between space, extension, matter and *internal place* (D_{MQ4}): the only attribute of corporeal beings is to have extended parts (impenetrability is nothing but a consequence of bodies' primary extension). Treating of D_{MQ4} Descartes again treats the extension of the bodies (or their parts) as *reciprocal*, as if being 'one

⁴⁶ *AT*, VIII-1, pp. 42-43; *CSM*, I, p. 225.

⁴⁷ *AT*, VIII-1, pp. 44-45; *CSM*, I, pp. 226-227.

⁴⁸ *AT*, VIII-1, p. 45; *CSM*, I, p. 227.

⁴⁹ *AT*, VIII-1, p. 52; *CSM*, I, 232.

outside the other' was not being extended in an *external place* (fully meaningless, for Descartes) but being rather 'one *different* from the other', or creating (D_{MQ5}) a *different* part of space.

These two elements point out toward a possible affinity between D_{MQ} and a revised version of S_{MQ}, rejecting *all* the scholastic accounts of prime matter and starting from (D_{MQ1-3}) the direct identification of matter and quantitative body. But, is there any similar model among Descartes' possible sources? In the following and last paragraph I will try to reply to this question presenting a very essential overview of the seventeenth century debate on quantity, and, within it, of the reception of Suárez's theory of *extensio entitativa*. My aim is to show that, among Descartes' direct sources, Scotus' and Fonseca's account has been embraced to a greater degree than Suárez's, which received a smaller and more critical acceptance.

4. Internal extension: Suárez among the Scholastics

A first case can be found in Rubio, who extensively deals with quantity in his *Commentary* on Aristotle's *Physics* (1605) clearly quoting Capréolus, Fonseca and the Conimbricenses, but *not* mentioning Suárez. Rubio agrees with S_{MQ}'s theory of the integral parts, attributing it to Scotus, the Conimbricenses and Fonseca too⁵⁰.

Regarding the relevant «one part outside the other» issue, Rubio openly states that having «part outside the other» can be understood in two ways: 1) the entitative way, and 2) the manner based on bulk; but he stresses that *both* of them are caused by

⁵⁰ A. Rubius, *Commentari in octo libris Aristotelis physico auditu seu auscultatione*, I. Chrithium, Köln, 1610, lib. I, c. 3, q. 2, p. 40.

quantity⁵¹, stressing that «about substance it is true that in itself (*per se*) it does not have this extension of the part *secundum molem*, and a size occupying place, and thus neither *per se* does it have impenetrability»⁵².

Rubio agrees with the existence of entitative parts, which he still keeps calling «integral», thinking of them as not caused by quantity since they are substantial; he never considers them as materially extended. Rather, Rubio agrees with S_{QM} Fonseca's idea of non-quantitative «integral parts», which he thinks of as actually divided *ad infinitum*. But, for him, both continuity and divisibility remains an *effect* of quantity.

In his treatise on place⁵³, Rubio also introduces, without ever mentioning Suárez, the doctrine of them believing in a double presence, a quantitative one coincident with bulk, and an entitative one «distinct from the quantitative». According to such a doctrine, if God removed quantity from substance, there would remain a substance's presence with its own *ubi*. This perspective, that is exactly what had been claimed by Suárez in *DM*, XIII, is for Rubio «singular» and «never heard in the Schools», in addition to being «opposite to Aristotle and reason».⁵⁴ In material substances, claims Rubio, we can indeed find only *one* presence that can primarily be attributed to it, and in corporeal substances it is the same as being *quantitatively* extended. Hence Rubio clearly rejects Suárez's demand that substance and *quantitas* could have distinct presences.

Remaining among the Jesuits, a really popular author who seems, by contrast, to accept Suárez's theory is Arriaga. In his

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² A. Rubius, *Commentari in octo libris...*, lib. I, c. 3, q. 2, p. 41.

⁵³ A. Rubius, *Commentari in octo libris...*, lib. IV, q. 4, p. 473 ff.

⁵⁴ A. Rubius, *Commentari in octo libris...*, lib. IV, q. 4, p. 474.

Cursus (1632) Arriaga often quotes Suárez, especially as regards his account of the actual *esse* of primary matter⁵⁵. The reason for this appreciation can be found, however, in Arriaga's strong Ockhamism. For Arriaga, matter has its own real being and it does not depend upon form «in any way»;⁵⁶ furthermore, it perfectly coincides with quantity and has place – as for O_{MQ}.

According to Arriaga, who supports O_{MQ}⁵⁷, quantity is «the same with every material form, either substantial or accidental»⁵⁸. Furthermore, the proper and first formal effect of quantity is neither in the actual extension (or actual mutual non-penetration of bodies), nor in measurement, nor in providing a basis for the extension of the parts. All of them come, indeed, from matter's impenetrability, which is essential to quantity⁵⁹. Matter is thus naturally and originally quantitative, and thus impenetrable; such an impenetrability provides the body with an order or the parts 'one outside the other', and hence with a local place that comes from actual non-penetration.

For Arriaga, to be extended gives to the body not only the multiplicity of the parts (from which extension *does not* come), but also and especially the location of them in different places, «that does not come from quantity formally, but rather radically», that is by matter's property of extension. Hypothetically, matter could be separated (by God) from quantity, but this would not

⁵⁵ R. Arriaga, *Cursus Philosophicus*, B. Moretus, Antwerp, 1632 (that I quote from the *Editio tertia a mendis expurgata*, C. Prost, Lyon, 1644, d. 2, *De Materia prima et Forma*, s. 5, subs. 1, p. 226.

⁵⁶ R. Arriaga, *Cursus Philosophicus*, d. 2, s. 6, subs. 2, p. 231.

⁵⁷ R. Arriaga, *Cursus Philosophicus*, d. 5, s. 1, subs. 1-3, pp. 775-779.

⁵⁸ R. Arriaga, *Cursus Philosophicus*, d. 5, s. 1, subs. 1, pp. 775.

⁵⁹ R. Arriaga, *Cursus Philosophicus*, d. 5, s. 1, subs. 2, pp. 777.

necessarily cause matter's reduction to a point, since it is possible, but it would not be mandatory in that scenario⁶⁰.

In Arriaga's discussion, Suárez's account is often mentioned and appreciated, but only because of its closeness to Ockham's. Accepting the identity of matter and quantity, Arriaga's position is indeed even more radical than Suárez's, who anyway keeps a difference between entitative and quantitative extension.

So it is quite evident that Suárez's theory had been received and discussed first of all among the Jesuits, who received it in the light of Scotus' or Ockham's theories, which Suárez tried to merge. Suárez's perspective seems also to have been read and discussed within the Dominican school, which probably saw in it a dangerous attempt to change Aquinas' doctrine into Scotus' and Ockham's.

A very interesting case is that of Francisco de Araujo, a Dominican from Salamanca, quite famous in his time but almost forgotten these days. Araujo harshly attacks Suárez in his *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, where one can see how for the Dominican the main threat is represented by O_{QM} , which Suárez has revived, and how Fonseca's version of S_{QM} received, by contrast, a good welcome even among its historical opponents.

Araujo openly presents Suárez as an Ockhamist, based on his identification of quantity with bulk and consequently on impenetrability as the formal reason for quantity⁶¹ (SZ_{MQ2}). For Araujo, the formal reason for quantity lies in the extension of the parts *in ordine ad se*. Araujo attributes this perspective to Aquinas and Domingo de Soto, but also to Fonseca, who, for Araujo, took

⁶⁰ R. Arriaga, *Cursus Philosophicus*, d. 5, s. 1, subs. 2, pp. 778.

⁶¹ F. Araujo, *Commentariorum in universam Aristotelis metaphysicam*, I. B. Varesij & A. Ramirez, Salamanca, 1617, t. 1, lib. V, q. 3, a. 1, p. 683.

it from both Aquinas and Scotus.⁶² Araujo's attempt is hence to show that A_{MQ} and S_{QM} are the same theory, since material substance's parts are provided with a primary extension that provides the basis for divisibility but that does not correspond with *local* extension.

Like Fonseca, Araujo considers a primary but *quantitative* extension of the body, coinciding with parts divided absolutely not as «one outside the other» but rather following a mutual difference. It is hence what Suárez rejects in Capréolus' account. Basically, quantity's formal reason is the *internal* extension of integral parts, that is their divisibility, even if not in the meaning of the «one outside the other». So not as a primary, *entitative* extension.

Analyzing more in depth the notion of a substantial, non-quantitative extension, Araujo again attacks Suárez. He would be the one who claimed an «extreme» sentence, according to which corporeal substance has its own extension of parts, given that quantity cannot add more than an external, local extension. Araujo strongly refutes Suárez's position, claiming instead that the formal extension of the integral parts is actually an *effect* of quantity, and before it these parts have no extension. At the same time, however, Araujo agrees with the «intermediate» thesis, Fonseca's again, according to which divisibility can be substantial – Araujo uses here the expression «radical extension»⁶³ – even if non-quantitative.

'Radical' extension comes before and independently from quantitative, and it is nothing but the reciprocal, 'negative' difference of parts that Suárez attributes to Capréolus. Moreover, Araujo clearly denies that it can be extensive. Both the internal and

⁶² F. Araujo, *Commentariorum...*, lib. V, q. 3, a. 1, p. 684 and 686.

⁶³ F. Araujo, *Commentariorum...*, lib. V, q. 3, a. 1, p. 690.

the local extension are made by quantity and there is no extension without it. Mentioning Aquinas, Soto, Fonseca and Capréolus, he argues that if one could remove quantity from substance it would be left indivisible and nowhere, stressing that, without quantity, substantial parts are neither *intra*, nor *extra* each other. They are in an intermediate status, like the extension of inactive angels.⁶⁴

It seems, therefore, that S_{MQ} was quite popular both among the Jesuits, who (including Suárez) used to merge it with O_{MQ} , and the Dominicans, who considered it as almost interchangeable with a revised version (Capréolus' and Soto's) of A_{MQ} .

Nevertheless, Scotus' account thus plays a very relevant role in the development and then in the reception of Suárez's perspective in the various Schools. It is the case of two fundamental authors in Descartes' contemporary context: Eustachius a Sancto Paulo and Abra de Raçonis.

In his *Summa* (1609) – another philosophical bestseller in the seventeenth century, well known by Descartes – Eustachius discusses quantity, describing as «very plausible» S_{MQ} account of a primary extension of the parts, as the reason and nature of quantity⁶⁵. Extension, indeed, comes before quantity and grounds it. Like Scotus and Fonseca, Eustachius thinks of extension in two ways: 1) the external one, «relative to the place», and 2) the internal one, «in ordine ad se»⁶⁶. Which one is the reason for quantity? Eustachius calls into question Durandus's account (instead of Ockham), in presenting the possibility of a primary *local* extension, which would be the basis for quantity. But following «others», Eustachius opts for an «extension of parts outside parts,

⁶⁴ F. Araujo, *Commentariorum...*, lib. V, q. 3, a. 1, p. 694.

⁶⁵ Eustachius a Sancto Paulo, *Summa Philosophiae Quadripartita*, t. 1, C. Chastellain, Paris 1609, *Tr. De Categ.*, c. 3, s. 2, *De quantitate*, q. 1, p. 107.

⁶⁶ Eustachius a Sancto Paulo, *Summa...*, *Tr. De Categ.*, c. 3, s. 2, *De quantitate*, q. 1, p. 108.

relative to the body itself (*ad se*), but not relative to place». From a S_{MQ} perspective, what sounds bizarre is especially Eustachius' demand to keep at the same time the parts as positively extended «one outside the other», but also internally extended «in ordine ad se». But such a paradox could be easily solved by finding in the «others» a mix of Suárez's and Fonseca's / Scotus' account.

Eustachius's perspective is clearer especially understanding the role of what he defines as «integral and entitative» parts⁶⁷. According to Eustachius, the parts of a bodily substance can be hierarchically classified as follows: *a*) metaphysical or 'essential' parts; *b*) physical parts, that is matter and form; *c*) integral and entitative parts, causing the 'more' or 'less' in size. What Eustachius calls 'entitative' parts are thus nothing but already-physical parts (basically, corpuscles). The *munus quantitatis* is hence limited to level *c*), as it consists in placing the integral parts «one outside the other». Such an extension is not, yet, circumscriptive, since it is *internal*, as it is a primary extension of physical parts that simply differ from each other and have different places. This is why Eustachius claims that «the formal effect of quantity is such that thanks to it the integral parts of bodily substance, have mutual (*inter se*) order and situation (*situm*)»⁶⁸. As we have seen, according to S_{MQ} (especially in Fonseca's version), the internal extension grants to the part a «part *and* part» distinction, that does not have a spatial «part outside part» meaning. Conversely, Eustachius seems here to be adopting Suárez's SZ_{MQ1} and SZ_{MQ2} in claiming that internal extension involves a *partem extra partem* presence, which is nothing but bulk and impenetrability, and it provides the parts with their specific different place.

⁶⁷ Eustachius a Sancto Paulo, *Summa ...*, Tr. De Categ., c. 3, s. 2, *De quantitate*, q. 1, p. 109.

⁶⁸ *Ibidem*.

What saves Eustachius' Scotism from Suárez's Scoto-Ockhamism is still the idea that the «integral and entitative» parts would *not* be primary pre-quantitative already-extended parts. The internal *partem extra partem* extension comes indeed on a quantitative level, as an effect of quantity. If God removed quantity from a body (and from substance too), the parts could indeed be reduced *ad punctum*⁶⁹, since, before quantity, they are (as for Fonseca), «confused and mixed together»⁷⁰, and only by attaining quantity do they start being one outside the other.

Eustachius's stand for the core of S_{MQ} , which is the account of pre-quantitative (non)-extension, set a difference with the position of the very influential French bishop Abra de Raçonis, another source for Descartes and his contemporaries.

In his much read *Summa totius philosophiae* (1617) Raçonis argues, indeed, the distinction between two different extensions: 1) an entitative one, which is non-quantitative but substantial, and 2) a local one, which comes from quantity and allows impenetrability. It is worth noticing that Raçonis openly mentions both Suárez and Domingo de Soto, agreeing with them about the possibility of an 'entitative' extension of a material substance hypothetically deprived of quantity. Such an extension is, however, understood by Raçonis (following S_{MQ}) as an internal and mutual disposition of the parts, that is coextended with the external one and it is still able to remain even *after* the removal of quantity, because of the reciprocal *continuity* of parts.

According to Raçonis, indeed, it is not mandatory that, depriving body of quantity, its parts would lose their internal order, which made them be coextended with the local extension.

⁶⁹ Eustachius a Sancto Paulo, *Summa ...*, *Tr. De Categ.*, c. 3, s. 2, *De quantitate*, q. 1, p. 109-111.

⁷⁰ Eustachius a Sancto Paulo, *Summa ...*, *Tr. De Categ.*, c. 3, s. 2, *De quantitate*, q. 1, p. 109.

The parts are not *unextended* with respect to the place, but this does not mean that they are locally extended. Parts keep for Raçonis an ‘entitative’ extension «ad modum rei corporeae»⁷¹ that is no more than the coincidence between «internal extension» and quantitative extension.

Like Eustachius, Raçonis merges Suárez’s and Fonseca’s account, but he slants towards Suárez’s Ockhamism, claiming (AR_{MQ}) that:

- AR_{MQ1}: internal extension is pre-quantitative and it is the source of continuous quantity’s extension;
- AR_{MQ2}: the integral parts of the body are primarily extended internally;
- AR_{MQ3}: internal extension is a real, physical extension, not relative to the place but coincident and coextended with the external one.

Therefore, even if slightly differently from Suárez, ‘entitative’ extension is for Raçonis nothing but Ockham’s *impossibility* that parts were reduced to a point after the removal of quantity. Even *without* accepting O_{MQ}’s indistinguishability of *quantum* and *quantitas*, Raçonis thinks of a primary internal extension, formally different but spatially coextended with the external one, as the basis of quantity.

⁷¹ Ch.-F. Abra de Raçonis, *Summa..., hoc est Logicae, Moralis Physicae et Metaphysicae*, Denis de la Noüe, Paris, 1617 (that I quote from the edition P. Cholini, Köln, 1629), *Logica*, Tr. 2, pp. 235-236.

Conclusion

In conclusion, Abra de Raçonis' eclectic account seems to me to provide the closest model to Descartes'. Since Descartes, with Ockham and Arriaga, rejects the idea of a pre-categorical prime matter, his concept of body looks immediately coincident with the Scholastic material *substance*, bypassing the very issue of a distinction between *quantum* and *quantity*. This is the reason for Descartes' apparent adherence to O_{MQ} . Actually, D_{MQ} seems to be nothing but a radical version of S_{MQ} , in which matter is fully reduced to space and to material, already-spatial, substance.

Within such a continuity, the role of Suárez seems ambiguous. On the one hand, his demand for a distinction between extension and continuous quantity is one of the clearest targets of Descartes' criticisms. On the other hand, his (Ockhamist) idea of a pre-categorical extension is crucial to pushing the notion of 'integral parts' beyond the limits of a pre-categorical *non*-extension, triggering, in a Scotist environment, Abra de Raçonis' notion of an extended *internal* space, coinciding with the external one.

Bibliography

Primary Sources

Abra de Raçonis, Ch.-F., *Summa Totius Philosophiae, hoc est Logicae, Moralis Physicae et Metaphysicae*, Denis de la Noüe, Paris, 1617.

Araujo, F., *Commentariorum in universam Aristotelis metaphysicam*, I. B. Varesij & A. Ramirez, Salamanca, 1617.

Aristotle, *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1957.

Id., *Physica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford Clarendon Press, Oxford 1992.

Arriaga, R., *Cursus Philosophicus*, B. Moretus, Antwerp, 1632.

- Aquinas, T., *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, vols. 1-50.
- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, ed. by Ch. Adam and P. Tannery, Cerf, Paris, 1987-1909, new ed. Vrin, Paris, 1969-1974, 11 volumes.
- Duns Scotus, J., *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1891.
- Eustachius a Sancto Paulo, *Summa Philosophiae Quadripartita*, C. Chastellain, Paris, 1609.
- Fonseca, P., *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, 4 vols. (vol. 1: F. Zanetto & B. Tosium, Roma, 1577; vol. 2: I. Tornerij, Roma, 1589; vol. 3: E. de Lyra, Evora, 1604; vol. 4: H. Cardon, Lyon, 1612).
- Ockham W., *Tractatus de quantitate*, in Id., *Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, ed. by C. A. Grassi, St. Bonaventure University, New York, 1986, vol. 10.
- Ockham, W., *Summa logicae*, en. tr. by M. J. Loux, *Ockham's Theory of Terms*, Part I, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1974.
- Rubius, A., *Commentari in octo libris Aristotelis physico auditu seu auscultatione*, I. Chrithium, Köln, 1610.
- Soto D., *In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorias absolutissima commentaria*, E. Regazzola, Venezia, 1574.
- Suárez, F., *Disputationes Metaphysicae*, in Id., *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 25-26 (1866).

Secondary Literature

- Åkerlund, E., *Material Causality – Dissolving a Paradox: The Actuality of Prime Matter in Suárez*, in J. L. Fink (ed.), *Suárez on Aristotelian Causality*, Brill, Leiden-Boston, 2015.
- Armogathe, R., *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, M. Nijhoff, La Haye, 1977, pp. 3-40.
- Caciolini, M., «Quantitas non est actualis extensio in spatio, sed aptitudinalis». *Il rapporto tra quantità e individuazione in Francisco Suárez*, «La Cultura», 2017 (2), pp. 237-260.
- Cross, R. *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon, Oxford, 1998, pp. 14-33.
- Des Chene, D., *Physiologia. Natural Philosophy and Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996.
- Id., *Descartes and the natural philosophy of the Coimbra commentaries*, in S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London, 2000, pp. 29-45.
- Id., *Aristotelian Natural Philosophy: Body, Cause and Nature*, in J. Broughton, J. Carriero, *A companion to Descartes*, Oxford, 2008, pp. 17-32.

- Faitanin, P., *Ontologia de la materia en Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.
- Id., *De unitate individuale eiusque principio. Francisco Suárez y el principio de la unidad individual de la sustancia*, in F. J. Meirinhos, P. Oliveira e Silva, *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos*, Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2011, pp. 115-134.
- Goddu, A. *The Physics of William of Ockham*, Brill, Leiden-Köln, 1984.
- Garber, D., *Remarks on the Pre-history of the Mechanical Philosophy*, in D. Garber, S. Roux (eds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2013, pp. 3-26.
- Gilson, È., *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952.
- Gracia, J. J. E., *Introduction in Suárez On Individuation. Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*, tr. by J. J. E. Gracia, Marquette University Press, Milwaukee, 1982, pp. 1-27.
- Guidi, S., *Mechanism Prehistory and the 'Strange Case' of Marin Cureau de La Chambre*, in L. Tonetti, N. D. Cilia (eds.), *Wired Bodies. New Perspectives on the Machine-Organism Analogy*, CNR Edizioni, Roma, 2017, pp. 29-35.
- Pasnau, R., *Form, Substance and Mechanism*, «Philosophical Review», 113 (2004), pp. 31-88.
- Id., *Metaphysical Themes 1274-1671*, Clarendon Press, Oxford, 2011.
- Petagine, A., *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Academic Press Fribourg, Paris-Fribourg, 2014.
- Petagine, A., *Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)*, Aracne, Roma, 2019.
- Roques, M., *Substance, continuité et discrétion d'après Guillaume d'Ockham*, Ph.D. Thesis, Université François-Rabelais, Tours, 2012.
- Ead., *Ockham on the parts of the continuum*, «Oxford Studies in Medieval Philosophy», 5 (2017), pp. 181-212.
- Secada, J., *Suarez on Continuous Quantity*, in B. Hill, L. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 75-86.
- Sorabij, R. *Matter, Space and Motion*, Duckworth and Cornell University Press, London, 1988, pp. 125-215.
- Specht, R., *Del corpuscularismo de Suárez*, in M. C. Iglesias (coor.), *Historia do pensamento. Homenaje a D.L. del Corral*, 2 vols. Madrid, 1987, vol. 2, pp. 457-476.
- Id., *Aspects 'cartésiens' de la théorie suarezienne de la matière*, in O. Depré, D. Lories (eds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1997, pp. 21-45.

(Página deixada propositadamente em branco)

¿FUE SUÁREZ UN REPRESENTACIONALISTA DE LA PERCEPCIÓN?

WAS SUÁREZ A REPRESENTATIONALIST IN HIS THEORY OF PERCEPTION?

Daniel Heider¹

ORCID: 0000-0002-9690-5677

Abstract: In his recent book *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction* (Oxford University Press, 2016) A. J. Lisska presents a critical assessment of Francisco Suárez's philosophy of perception. One of his main objections to Suárez is the caveat from the Jesuit's perceptual representationalism which makes him similar to the views of early modern philosophers such as Descartes and Locke. In my paper I show that Lisska's interpretation cannot be fully authorized by Suárez's text of his *Commentary on Aristotle's On the Soul*.

Keywords: Perception, Representationalism, Anthony J. Lisska, Formal Concept, Objective Concept, John Duns Scotus

¹ daniel.heider@seznam.cz – Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Theology, University of South Bohemia.

1. Introducción

Una de las etiquetas evaluativas típicas de la epistemología de la filosofía moderna está, sin duda, conectada con el representacionalismo. De acuerdo con esta aproximación, lo primero que aprehendemos no es una cosa extramental, sino un ítem mental en la forma de una imagen o una idea, que, como dice Locke, «sirve del mejor modo para estar por cualesquier objeto del entendimiento cuando un hombre piensa [...] Expresa lo que sea que se signifique por medio de un fantasma, idea, especie [...]»². Aunque este realismo indirecto de Locke es frecuentemente contrastado con el realismo directo de los escolásticos medievales y renacentistas, no son pocos los académicos que han detectado claras anticipaciones del representacionalismo tanto en la epistemología medieval como en la renacentista. En su libro reciente sobre la sensación externa y el sentido común, *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstructon*, Anthony Lisska presenta una evaluación según la cual la concepción de Francisco Suárez de los *termini* de los sentidos externos y el sentido común no son más que los ítems pictóricos o imaginarios cuyo conocimiento precede de algún modo a la percepción del mundo externo. Si bien Lisska señala que las doctrinas suarecianas sobre la sensación son fragmentarias y están siempre signadas por el operador modal «posiblemente», a partir del contexto general del libro puede deducirse fácilmente que la epistemología de Suárez, así como la de Locke, Descartes y otros, constituyen la antípoda

² Mi traducción. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1960, Book 1, ch. 1, § 8: «[idea] serves best to stand for whatsoever is the object of the understanding when a man things, I have used it to express whatever is meant by phantasma, notion, species...», pp. 15-16.

doctrinal del realismo directo y externalista ejemplificados por la teoría de la percepción de Tomás de Aquino³.

En mi contribución, que tomará como apoyo textual, sobre todo, su *Comentario al De anima* (y sólo marginalmente en las *Disputationes Metaphysicae*), me gustaría mostrar que la presentación de Lisska no puede aceptarse como acertada. Antes de justificar esta afirmación plantearé primero algunas de las tensiones fundamentales de la exposición que hace sobre la teoría de la sensación de santo Tomás. En segundo lugar, enumeraré las razones explícitas e implícitas de su valoración de Suárez. En tercer lugar, mostraré que a pesar de la validez de algunas de las observaciones de Lisska, su visión del jesuita no aparece correctamente a la luz, a saber, en razón de lo expuesto particularmente en la quinta disputación *De potentiis cognoscitivis in communi* de su *Comentario*⁴. A modo de conclusión, más allá de la exposición de Lisska, ofreceré una versión reduccionista de la cuestión de la *res cognita*, cuya inspiración he tomado de una reciente interpretación de Duns Escoto presentada por Richard Cross en el libro *Duns Scotus's Theory of Cognition*⁵.

2. La exposición de Lisska de la teoría de la sensación de Tomás de Aquino

Lisska comienza su análisis de la intencionalidad en Tomás de Aquino con el vehículo conceptual crucial de la existencia de formas intencionales. La existencia intencional (*esse intentionale*),

³ Cf. A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 230-231, 235, 297-298.

⁴ CDA, d. 5, q. 5, pp. 368-413.

⁵ J. Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford, 2014, sobre todo pp. 32-39 y 150-170.

que se desdobra en el medio y en la capacidad cognitiva, debe distinguirse agudamente, según Aquino, de la existencia natural o física (*esse naturale*). Esta existencia natural de las formas, a saber de las formas con materia, no es suficiente para explicar una prestación fundamental de nuestro conocimiento, que es su carácter de ‘acerca de’, es decir, el hecho de que las operaciones cognitivas ‘versan sobre’ o ‘tienden’ hacia un ítem extramental. Siguiendo la tesis aristotélica sobre la recepción de las formas sin materia, Lisska acentúa la tesis tomista de que la intencionalidad se basa en un presupuesto ontológico general, a saber, la posibilidad de compartir una forma idéntica⁶. Tanto las cualidades sensibles como las facultades pueden convertirse en sujeto de la misma, por ejemplo, la forma de lo rojo; sin embargo, la forma existe sólo con ser natural mientras existe en lo sensible, o con ser intencional cuando inhiere *in medio* o en el órgano visual. Más aún, como muestra el caso de la visión, ya en el aire la forma de lo rojo ha dejado de tener un ser natural, puesto que el aire no se torna rojo ante la inherencia de la especie sensible del color rojo; por el contrario, tiene un ser intencional. Por fin, ya no en el aire sino sólo en el poder sensible que reside en la pupila, esta especie intencional se pone al nivel también del ser cognoscitivo.

Un punto crucial para Lisska es que, aunque Aquino no niega un sentido de causalidad eficiente aun en el más inmaterial sentido externo de la visión, es la causalidad formal, generada por las cualidades sensibles, la que determina esencialmente la explicación de la sensación externa. Al mismo tiempo, Lisska deja claro que la causalidad eficiente no puede garantizar el contacto cognitivo inmediato con el mundo extramental, puesto que una forma de

⁶ En cuanto al modelo de intencionalidad como una identidad formal en Tomás de Aquino ver D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, pp. 31-105.

causalidad así sólo puede producir una afección natural en el órgano sensorial, lo que nunca puede ser únicamente algo por lo que (*id quo*) alcanzamos a conocer los sensibles, puesto que es objeto directo inmediato de la sensación. En línea con la pasividad cognoscitiva, claramente motivada por su ‘centralidad en el objeto’, Lisska infiere que, hablando estrictamente, el acto cognitivo de los sentidos externos no es nada más que la ejemplificación de la forma del objeto sensible propio en la facultad. Un acto de percepción, por tanto, no constituye un nuevo ítem ontológico adicional al poder y a la especie sensible⁷.

Lisska también reafirma que la característica importante de esta teoría de Aquino es la aplicación estricta del esquema metafísico de acto y potencia. La metafísica debe preceder a la epistemología. Mientras la cualidad sensible que se genera de la causalidad formal es el epítome del acto, la facultad sensorial, aunque en sí misma sea una potencia activa, constituye el elemento enteramente pasivo en la constelación de elementos relevantes. Esta facultad es y puede ser reducida de su pasividad al acto sólo en virtud de la actualidad de las formas sensibles y las especies sensibles ante las que se encuentra en potencia pasiva. Como se ha dicho antes, la reducción no es de manera primaria un producto físico sino de la actividad intencional de los sensibles. Mientras que una actividad física destrona a su opuesto contrario, por ejemplo, la forma del calor que expele la forma del frío del agua sobre una estufa, no sucede lo mismo con la afección intencional: su ‘tarea’ principal no es destronar una cualidad previa, sino perfeccionar cognitivamente a un sujeto que percibe.

Esta línea esencialmente receptiva de la percepción externa es central en la exposición de Lisska, de modo que le permite establecer una distinción fundamental entre dos sensorios. Es

⁷ Cf. A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Perception...*, pp. 32-59.

importante notar que estos dos sensorios no se corresponden con la distinción entre sentidos internos y externos, ya que, de los cuatro sentidos internos bien conocidos de Aquino, el sentido común, junto con los sentidos externos, cae del lado del sensorio externo y no en el interno. Así, la característica principal de las facultades del sensorio externo es que son capaces de establecer un contacto inmediato con la realidad extramental. Esto significa que estas facultades no producen un fantasma, que para Lisska y otros tomistas, equivale ante todo al ítem pictórico o imaginario. La «imago» fue en el tomismo *mainstream* ampliamente concebida como aquella en lo que un objeto es conocido (*id in quo*) o como aquello en lo que, como en un espejo, se conoce el objeto externo (en el Tomismo, a diferencia de Suárez, la ‘metáfora del espejo’ está ampliamente caracterizada como el modelo de la cognición mediada).

Claramente, la cognición de este objeto en el espejo implica siempre para ellos el conocimiento previo del espejo y no la cognición inmediata del objeto reflejado. Para Lisska, este peligro no es el que atenta contra el sensorio externo de Aquino: mientras los sentidos externos son puramente pasivos, de manera que sólo reciben sus sensibles propios, la única actividad relevante típica del sentido común es la síntesis de datos de los sentidos externos en agregados de propiedades unificados. Lisska señala que estos agregados no son idénticos a los individuos concretos, puesto que no equivalen a nada más que un conjunto de propiedades. La detección de lo que hay detrás de estos racimos de cualidades sensibles pertenece a la competencia cognitiva de otro sentido interior (más alto y perfecto) que es ya parte del sensorio interno⁸.

⁸ Para estos dos *sensorios* cf. A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Perception...*, ante todo pp. 212-214 y otros lugares del libro.

3. La crítica de Lisska a Suárez

Aunque Lisska reconoce que el examen de la epistemología perceptiva de Suárez está más allá del alcance de su monografía, su evaluación no arroja ninguna duda sobre su lectura preferida de Suárez. En primer lugar, la versión de la intencionalidad de los sentidos externos de Suárez debe caer por fuerza en el representacionalismo en la medida en que el jesuita –a diferencia de Aquino– no sostiene una distinción nítida entre el sensorio externo y el interno. Esto es cierto de algún modo. Citando el primer capítulo de *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles⁹, Suárez afirma explícitamente que el *phantasma* es el «*affectum*» del sentido común¹⁰. Si el sentido común, como *fons et origo* de los sentidos externos produce fantasmas, y si los fantasmas, como hemos dicho, se conciben como aquello en lo que aprehendemos las cosas (*id in quo*) no podemos, según Lisska, hablar de un realismo directo en Suárez en absoluto. Así, afirma Lisska:

El fantasma se convierte en el objeto de la imaginación (*Fancy*) y del sentido común. [...] El fantasma se convierte en un *tertium quid*, que es el objeto directo del conocimiento en el *sensus communis*. Aunque Suárez puede haber defendido esta posición sobre el lugar epistemológico del *sensus communis*, no es el caso de Tomás de Aquino. Convertir al fantasma objeto directo del *sensus communis* en Tomás de Aquino es convertir la teoría

⁹ Aristotle, *On Memory and Recollection*, in D. Bloch (ed.), *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Brill, Leiden-Boston, 2007, c. 1 (450 a 10-11): «[...] and the image is an affection of the common sense».

¹⁰ CDA, d. 8, q. 1, § 21, p. 40.

de Tomás de Aquino en la versión que probablemente defiende Suárez¹¹.

Lisska deja claro que la presencia del fantasma en el sentido común es resultado del excesivo reduccionismo de Suárez, al reeditar los cuatro sentidos internos en uno solo, el sentido interno de la fantasía, que en comparación con Aquino también ve reducido su enfoque funcional¹². Este tomista analítico señala que esta tendencia reductivista, como dejan ver los casos de Hobbes y Descartes, es típica de la primera filosofía moderna. En consecuencia, Suárez lleva culpa por ser uno de los iniciadores de esta desaconsejable propensión.

De manera más importante, Lisska sugiere que para Suárez esta producción de fantasmas o especies expresas (*species expressa*) se da también, lamentablemente, en los sentidos externos. Cita así en sentido positivo a John Deely:

Considerando la influencia de Suárez en estas cuestiones de filosofía de la mente, Deely ha escrito: «La posición de Locke (y de Descartes) es más bien la de Suárez, quien sostuvo que el sentido externo, no menos que el sentido interno y el intelecto, requiere la formación de una *species expressa* (i.e. una imagen o una idea) para producir el *objeto* de su aprehensión»¹³.

No sólo los sentidos internos y el intelecto forman sus especies expresas –en el intelecto el verbo mental; en los sentidos internos el *idolum*–, sino que todas las capacidades cognitivas

¹¹ A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Perception...*, p. 297.

¹² Para esto punto cf. D. Heider, *Suárez on the functional scope of the imaginative power*, «Cauriensa», 12 (2017), pp. 135-152.

¹³ A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Perception...*, p. 235 [subrayado mío].

lo hacen por su propia naturaleza. Lisska no duda en afirmar que este 'productivismo' esencial de Suárez es lo que el lleva al representacionalismo y al internalismo. Deja claro que por esta producción un *tertium quid* debe entrar necesariamente en escena en nuestro mundo intramental («Suárez adoptó posiblemente una 'posición de imagen' [*image position*] para su teoría del fantasma»¹⁴). La sustancial 'pasividad centrada en el objeto' de Tomás de Aquino es reemplazado irrevocablemente en Suárez por un 'activismo centrado en el sujeto'.

Siguiendo a Deely, Lisska va aún más allá: afirma que Suárez negó incluso el estatus ontológico extramental de las cualidades sensibles. Esto, sin embargo, puede negarse fácilmente mirando a *DA*, VII. Citando a Deely, Lisska afirma: «Suárez: Las cualidades sensibles son imágenes (fantasmas) formadas por las facultades sensibles a través de la interacción causal de la cosa con la facultad sensible. Este es el representacionalismo epistemológico»¹⁵. En otro lugar concuerda positivamente con la evaluación que hace Deely de Suárez: «Deely nota que la posición de Suárez acerca de la sensación es estructuralmente similar a la de Locke – i.e. se requiere de una imagen para la sensación»¹⁶.

Por supuesto, esta impronta subjetiva, como Lisska sabe bien, va precedida en Suárez por una fase receptiva, es decir, por la afección de la facultad por la especie sensible. Este elemento adicional en la producción de la imagen intramental está sistemáticamente conectado con el carácter *menos* perfecto (en comparación con Aquino) de las especies impresas representacionales, que son accidentes de cualidad enteramente materiales y divisibles (concretamente, disposiciones) y son los únicos rastros (*vestigia*) de

¹⁴ A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Perception...*, p. 298.

¹⁵ A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Perception...*, p. 231.

¹⁶ A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Perception...*, p. 185, nota 29.

los objetos representados. Aunque Suárez diga que son similitudes formales de los sensibles, en realidad, como nota acertadamente James South, no generan una causalidad formal sino meramente eficiente¹⁷. Y es precisamente este tipo de causalidad, como señala Lisska, la que necesariamente conlleva representacionismo. Si la especie sensible genera solamente causalidad eficiente, la teoría de la identidad formal estricta de formas en dos tipos de seres diferentes (y por lo tanto la única versión de realismo directo) cae de hecho por su propio peso.

4. El concept no-pictórico del *terminus cognitivo* de Suárez

¿Está en lo correcto Lisska al afirmar que Suárez pensó los fantasmas, o más precisamente, la especie expresa en sentido pictórico y que insertó por tanto un *tertium quid* directamente perceptible entre los actos de percepción y los sensibles? Me parece que no. Debo decir que el propósito entero de CDA 5.5, donde el jesuita analiza el *terminus* de los actos cognitivos en general (i.e. los resultados de esta *quaestio* en tanto aplicados a todos los tipos de conocimiento humano, tanto intelectuales como sensibles) evidencia la postura contraria. Junto a su visión de las especies sensibles impresas hay también otra asunción de la investigación que hace Suárez sobre el *terminus* del conocimiento: se refiere a la existencia un acto cognitivo como una unidad ontológica distinta. Un acto cognitivo es y tiene que ser una cualidad especial (disposición), que es realmente distinto de un poder en cuanto informado por la especie sensible¹⁸. El acto cognitivo no puede

¹⁷ J. B. South, *Suárez and the problem of External sensation*, «Medieval Philosophy and Theology», 10, (2001, 2), pp. 217-240: 229.

¹⁸ CDA, t. 2, d. 5, q. 3, § 2, p. 342.

reducirse a la especie impresa o a la facultad. Por todo ello, el acto cognitivo, junto a la especie impresa, la facultad sensorial y el alma, debe ser una unidad adicional en la filosofía de la mente de Suárez¹⁹.

La cuestión importante es cómo se relaciona este acto cognitivo con el *terminus* cognitivo mencionado antes. Si Lisska tiene razón en su lectura representacionista, el *terminus* debe ser una suerte de objeto realmente distinto del acto cognitivo. Suárez formula tres conclusiones, la primera de las cuales confirma esta lectura: «Algún *terminus* es producido por medio de todas las actividades cognoscitivas»²⁰. Este *terminus* intrínseco, que en la actividad intelectual se llama verbo mental (*verbum mentis*) y en el caso de la operación sensible se llama *idolum* (e independientemente del tipo de operación puede en ambos casos llamarse especie expresa) no se forma como sustituto en el que los objetos no-existentes o los objetos cuyo conocimiento no es proporcional (como en el caso del conocimiento universal) son conocidos, sino que esta producción es una manifestación esencial de la vida de todos los seres cognitivos. El conocimiento es el modo en que los hombres (y los brutos) viven. Y esta vida no es recepción sino acción dinámica y productiva (el pensamiento es inmanente, i.e. persistente en el sujeto sólo si el sujeto actúa).

Claramente, ningún tipo de conocimiento puede ser la pura recepción de especies sensibles. En la principal exposición de la conclusión, Suárez se refiere al manuscrito (no conservado) del *De sex ultimis praedicamentis*, que, como sabemos, había enseñado en Segovia antes de dictar su *Comentario al De anima*²¹. En aquel

¹⁹ CDA, t. 2, d. 5, q. 3, § 2, pp. 344-348.

²⁰ CDA, t. 2, d. 5, q. 5, § 4, p. 374.

²¹ Para este punto cf. Salvador Castellote, *Introducción*, in F. Suárez, CDA, ed. S. Castellote, t. 1, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1978, pp. xxxviii-xxxix.

tratado lógico, Suárez distinguía dos aspectos (*rationes*) en todos los actos inmanentes, a saber, la *ratio productionis* y la *ratio qualitatis productae*. En su *Disputación metafísica* aclara que la *ratio qualitatis productae* pertenece necesariamente a toda acción. La razón a priori para afirma esto es clara:

actio ut actio, si sit vera ac propria, nihil aliud est quam productio aut effectio aut causalitas efficientis causae; sed impossibile est vel mente concipere veram productionem, quin per eam aliquid sit productum, vel causalitatem actualem sine re aliqua causata; ergo impossibile est etiam intelligere actionem sine termino²².

Claramente, también la operación cognitiva es de un tipo tal que produce efectivamente, y necesariamente debe tener su propio producto. Como se afirma explícitamente en *DM* esto no es algo generalmente aceptado entre los tomistas:

multi ex discipulis D. Thomae; nam, licet peculiariter tribuant intellectioni quod producat verbum tamquam intrinsecum effectum, tamen nec similem aut proportionalem effectum tribuunt omni actioni immanenti, nam in actionibus sensuum et utriusque appetitus id fere omnes negant²³.

Aunque la primera conclusión de Suárez concuerda con la interpretación de Lisska, el resto de los avances de *CDA*, d. 5 q. 5 presentan una perspectiva completamente distinta. En la segunda conclusión Suárez afirma que «Este ítem es sólo formalmente

²² *DM*, XLVIII, s. 2, § 16, p. 878.

²³ *DM*, XLVIII, s. 2, § 5, p. 874.

distinto del acto de conocimiento»²⁴. La *qualitas in facto esse* y la *fieri qualitatis* no son distintas real sino sólo formalmente. Lo que Suárez quiere decir exactamente con esta distinción formal aparece aclarado en la cuarta conclusión:

Por medio de todos los actos cognoscitivos [este «todos» se refiere tanto a actos abstractivos como intuitivos: mientras los segundos se realizan *hic et nunc*, los primeros proceden en virtud de la especie, resguardada en la facultad en ausencia de la cosa] el verbo [a saber, el verbo mental] o algo proporcional a ello [en la percepción el *idolum* o la especie expresa] es producido, que (a) real y formalmente no es distinto del acto cognoscitivo en la medida en que es concebido como cualidad, pero (b) se distingue modalmente de él en cuanto es considerado como producción.²⁵

En consecuencia, Suárez insiste en que el verbo mental o su contraparte sensible menos perfecta no son un «*id in quo*» ocurre la cognición ni la especie expresa sirviendo como objeto extramental, que supliera la ausencia de un objeto extramental. El *idolum* sensorial es identificado por Suárez incluso con el concepto formal, que es aquello *por lo que (id quo)* el objeto mismo es conocido. Como el verbo mental, la especie expresa de los sentidos internos es la ‘progenie’ (*proles*) concebida (procreada) por el poder (el alma) y la especie. Mientras que el concepto formal en el conocimiento sensible es aquello por lo que una cosa es aprehendida vitalmente, el concepto objetivo es una cosa conocida. Es importante notar que no es ni el concepto objetivo

²⁴ CDA, t. 2, d. 5, q. 5, § 5, p. 374.

²⁵ CDA, t. 2, d. 5, q. 5, § 9, p. 380.

ni la especie expresa imaginativa sino el concepto formal, i.e. el acto concebido como cualidad *in facto esse*, el que es la similitud (*similitudo*) de una cosa²⁶.

Es especialmente en las respuestas a ciertas objeciones que argumentan la (putativa) necesidad de una distinción acto-objeto dentro de la constitución metafísica del acto donde Suárez expresa más claramente su aproximación anti-representacionista. En la primera objeción la acción cognoscitiva tiene que terminar en un objeto intramental realmente distinto del acto cognitivo, especialmente en los casos en que el *terminus* extramental está ausente o no existe. En consecuencia, en estas operaciones debe ponerse un *verbum* o *idolum* en el que la facultad encuentre los sustitutos para estas cosas. Este *locum-tenens* no puede ser sino aquello en lo que el objeto es conocido. Hablando exclusivamente del conocimiento sensible, lo mismo puede argüirse en el caso de las causas ejemplares. La causa ejemplar de un artista debe ser aquello en lo que, por decir, el modelo de una pintura o una escultura debe verse. Sólo en este «*id in quo*» puede el artista contemplar un objeto a producir²⁷.

En su respuesta, Suárez ofrece aquí, dentro del *Comentario al De anima* en general, una de sus más claras exposiciones sobre la intencionalidad, a saber, la de la maravillosa ‘inclusión intencional’ de un objeto conocido en la facultad. Deja claro que el término cognitivo no puede ser entendido en sentido material, lo que para él significa que no puede ser concebido al modo en que una línea termina en un punto. El término de la cognición en una cosa no es otra cosa que el conocimiento de la cosa, aun en el caso de que la cosa esté ausente. Y este conocimiento no requiere de ‘vicarios materiales’, que serían distintos del mismo acto de

²⁶ CDA, t. 2, d. 5, q. 5, § 17, p. 388-390.

²⁷ CDA, t. 2, d. 5, q. 5, § 18, p. 390.

conocimiento. Es innecesario para el conocimiento de objetos ausentes que estén representados objetivamente en una imagen. El amor, procedente de un tipo previo de conocimiento, puede terminar en una persona amada aun sin emplear una imagen de una persona fallecida. Lo mismo puede decirse del caso de nuestro conocimiento abstractivo y científico, que abstrae de la existencia actual. Podemos pensar en una rosa, aunque no exista en el presente. *Mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse del *idolum* ejemplar. Suárez subraya que este *idolum* no es nada sino la concepción formal, puesto que es formado sólo si un modelo a ser producido es conocido por un artista. Si el *verbum* o el *idolum* fueran aquello en lo que una cosa se conoce como en un espejo, tendrían que ser el *verbum* y el *idolum* mismos los que debieran aprehenderse primero, no la cosa extramental. De acuerdo con ello, no entenderíamos y no sentiríamos la cosa misma sino el verbo o la especie expresa. Análogamente, nuestra volición tendría que estar relacionada en primer término con nuestra imagen, no con la cosa misma. Nuestro amor se aplicaría, en primer lugar, a nuestro producto mental y no a una persona querida. Este inmanentismo epistemológico absorbería entonces al sujeto, y la relación directa hacia un objeto, el objeto-centrismo, se perdería inevitablemente²⁸.

La línea de argumentación mencionada antes, contraria a la teoría del *terminus* cognoscitivo de Suárez, está cercanamente conectada con otra dificultad según la cual, si el *verbum* y el *idolum* son los actos de la intelección y la sensación, y asumiendo que ambos son similitudes de cosas, entonces los actos de conocimiento mismos serían similitudes de cosas también. Y efectivamente éste es el caso, como se ha mostrado antes. Sin embargo, esto no puede ser cierto, argumenta esta advertencia, puesto ninguna acción

²⁸ CDA, t. 2, d. 5, q. 5, § 23, p. 394-396.

puede tener una similitud a su propio principio. Por tanto, el acto cognitivo como tal no puede ser una semejanza intencional²⁹. La respuesta de Suárez es nítida. Si el acto de conocimiento es concebido en su aspecto *in fieri*, i.e. como la producción o *via ad similitudinem*, entonces verdaderamente no puede ser esta semejanza. Pero si se toma como acto de conocimiento *facto esse*, por medio del cual la facultad se asimila vitalmente con su objeto, entonces bien puede ser la semejanza formal de la cosa³⁰.

El esfuerzo típicamente suareciano de armonizar su propia teoría con la de Tomás de Aquino culmina en su respuesta basada en el corpus textual del Doctor angélico, que *expressi verbis* toca el tópico de los sentidos externos. Así en *Quodlibet*, V, q. 5, a. 2, ad 2, Aquino escribe la siguiente sentencia, manifiestamente distinta a Suárez:

cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa³¹.

¿Cómo ‘reinterpreta’ Suárez esta afirmación enteramente obvia sobre la no-formación de una especie expresa en el acto de percepción de los sentidos externos, precisamente la doctrina

²⁹ CDA, t. 2, d. 5, q. 5, § 21, p. 392.

³⁰ CDA, t. 2, d. 5, q. 5, § 27, p. 400-2.

³¹ Thomas de Aquino, *Quodlibet*, V, q. 5, a. 2, ad 2, disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/q05.html>; cf. también Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 85, a. 2, ad 3, ed. *Leonina*, t. 5, Romae, 1889, p. 334: «Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae».

que él rechaza? Primero, nota eufemísticamente que este y otros lugares de Aquino «obscura [sane] sunt»³². En su réplica, Suárez lleva a cabo un cierto ‘salto’ intertextual dentro de los *Quodlibeta* de Santo Tomás. En lugar de *Quodlibet* V, q. 5, a. 2, ad 2, Suárez refiere a *Quodl.* 8, q. 2, a. 1, co, en cuyo desarrollo el Doctor angélico llega a suscribir la frase de que los sentidos externos no cooperan en su formación. ¿Qué significado tiene esta frase a luz de este segundo texto? Suárez está seguro de que esta no-cooperación, como el texto mismo testimonia, se refiere sólo a la formación de los sentidos externos en el acto primero:

Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quae sunt extra animam, computantur³³.

Sin embargo, este tipo de no-formación no se sostiene en la imaginación que forma su propia especie sensible (compuesta):

Tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes³⁴.

³² *CDA*, t. 2, d. 5, q. 5, § 29, p. 406.

³³ Thomas de Aquino, *Quodlibet*, VIII, q. 2 a. 1 co., disponible en: <http://www.corpusthomaticum.org/q08.html>

³⁴ *Ibid.*

En consecuencia, esta cooperación del sentido interno de la imaginación y la no-cooperación de los sentidos externos en el texto primario concierne al modo de formación de especies impresas, i.e. a la producción del primer acto en la facultad y no al segundo acto que es el acto de percepción. Mientras que el único agente eficiente en la producción de la especie sensible del color rojo es la propia cualidad sensible, la especie sensible compuesta del sentido interno de la imaginación, e. g. de la montaña de oro, requiere de una cooperación sustancial también del lado de la facultad³⁵.

5. Conclusión

Se ha mostrado que del lado de la noción formal no hay amenaza alguna de una vicaria ‘representación pictórica’ ni por tanto de representacionismo, de modo que la valoración que hacen Lisska de la teoría del *terminus* cognitivo de Suárez es errónea. ¿Pero cómo se lleva con el concepto objetivo o con la «res cognita»? Debe concederse que no es sólo la noción formal sino también la objetiva la que ha llevado ocasionalmente la ‘responsabilidad’ de que Suárez sea acusado de representacionismo por algunos académicos. ¿No puede entonces el concepto objetivo convertirse de algún modo en un ítem representacional y el objeto intramental, que es directa e inmediatamente conocido por el concepto formal? Aunque se ha escrito mucho sobre este asunto, y buena parte de él se trata en las *Disputaciones Metafísicas*, con le fin de completar la exposición, me gustaría referirme brevemente a la que podría llamarse una versión reduccionista de este ser conocido (objetivo) en el *Comentario al De anima* de Suárez.

³⁵ CDA, t. 2, d. 5, q. 5, § 29, p. 408.

En *CDA* d. 5, q. 5, § 17, tras la producción de los actos cognitivos concebidos como la cualidad representante, Suárez habla también de la formación vital de la *cosa* conocida en el intelecto (*mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse de los poderes sensibles): «...nam ut res possit intelligi necesse est, ut in intellectu [vitaliter] formetur...»³⁶. En *CDA* d. 5, q. 5, § 8 se aduce a algo similar, a saber, que el conocimiento equivale a la operación vital del poder que forma en sí mismo la cosa externa que aprehende: «...cognoscere nihil aliud est, nisi vitaliter operari formando in se rem ipsam quam cognoscit»³⁷. ¿Qué es esta cosa formada en el intelecto y los otros poderes cognitivos? Obviamente no puede ser la cosa extramental. Aun cuando en las *Disputaciones metafísicas* Suárez caracteriza continuamente el concepto objetivo como la (mera) denominación del concepto formal sobre la cosa existente extramental (si la cosa existe), que en la primera fase no-reflexiva no produce ser de razón alguno³⁸, en el *Comentario al De anima* lo encontramos hablando de la cosa producida en el intelecto o en otras facultades. ¿No podría esta cosa incluida en la facultad cognitiva ser considerada como un *tertium quid* insertado entre el acto cognitivo y la cosa externa misma? ¿No podría esta cosa poseer alguna clase de *esse* disminuido distinto del ser actual de los actos cognoscitivos y especie impresa de un lado, y de las cosas naturales por el otro?³⁹ ¿No deberíamos atribuirle algún estatus ontológico reificado a esos objetos en las facultades cognitivas?

³⁶ *CDA*, t. 2, d. 5, q. 5, § 17, p. 388.

³⁷ *CDA*, t. 2, d. 5, q. 5, § 8, p. 378.

³⁸ Cf., entre otros, *DM*, XLIV, s. 2, § 10, p. 1020.

³⁹ Para discutir el estado ontológico de este objeto intencional en el escotismo temprano cf. D. Perler, *What are intentional objects? A Controversy among early Scotists*, in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval theories of intentionality*, Brill, Leiden, 2001, pp. 203-226.

Me parece que no. De hecho, un ‘problema representacionista’ similar al insertar este *tertium quid* con un estatus ontológico especial entre los actos representativos y los objetos extramentales parece haber constituido también un problema para la teoría del conocimiento de Duns Escoto, que en muchos aspectos aparece similar a la postura de Suárez⁴⁰. En una publicación reciente, *Duns Scotus’s Theory of Cognition*, Richard Cross explica una importante distinción entre la nomenclatura escotista de «real» e «intencional»⁴¹. Cross afirma que Escoto tiene dos cosas en mente cuando habla de «real». La primera se llama $real_R$, la segunda es $real_I$. La recepción de la forma $real_R$ equivale a la recepción natural de una forma con su materia. La recepción de la forma $real_I$ es la recepción de una forma representativa, por ejemplo, la especie visual del color rojo. Obviamente, ser afectado por esta forma no resulta en una alteración. Esta segunda forma es descrita también por Cross como $intencional_R$. Cross identifica así $intencional_R$ con $real_I$. Sin embargo, junto a estos dos (o tres) sentidos y referencias, Cross menciona también el sentido que llama $intencional_I$, que entiende ser idéntico al (puro) *contenido* representacional del ítem $real_I$. El principal paso reduccionista en la versión del acto de conocimiento en Escoto de Cross está relacionado con la reducción de la exposición escotista de los objetos con ser intencional al ‘discurso’ sobre el contenido mental de los actos de conocimiento que estaba originalmente codificado en la especie impresa intencional.

En mi opinión, esta reducción o ‘traducción’ de un lenguaje de objetos a un lenguaje de contenidos, que son idénticos con

⁴⁰ Para el escotismo de Suárez en su epistemología cf., entre otros, C. Gonzalez-Ayesta, *Sobre el escotismo de Suárez. El caso de la causalidad de las especies*, in A. Echavarría & J. F. Franck (coor.), *La causalidad en la filosofía moderna de Suárez al Kant precrítico*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2012, pp. 9-16.

⁴¹ R. Cross, *Duns Scotus’s Theory of Cognition*, pp. 35-39.

los actos cognitivos pertinentemente estructurados, es totalmente transferible a Suárez en el contexto de su *Comentario*. Aunque el jesuita menciona «la formación de *cosas* (intramentales) en la facultad», de hecho, estas cosas no son más que los contenidos mentales del evento mental llamado acto cognitivo. Son idénticos con los actos mentales estructurados. Esto puede verse, entre otros puntos, en la sugerencia implícita contenida en la tercera conclusión formulada en *CDA* d. 5, q. 5, § 6, donde afirma Suárez: «Praeter terminum hunc non producitur aliquid per actum cognoscendi, neque formaliter, neque realiter ab illo distinctum»⁴². En consecuencia, los contenidos mentales no son ni formal ni realmente distintos de los actos cognitivos concebidos como las cualidades mentales representantes.

En *CDA* d. 5, q. 5 § 13 Suárez afirma que no hay cambio en la representación entre la especie impresa y expresa. Luego, ¿para qué se necesita esta formación vital del objeto intencional? Como explica James South, la especie expresa es necesaria puesto que su representación es más ‘transparente’ que en la ‘seminal’ y, por lo tanto, más oscura representación de la especie impresa⁴³. El aumento de la transparencia representativa, que no significa cambio alguno en el objeto de la representación entre la especie impresa y la expresa en absoluto, sólo puede provenir de la asimilación vital o la operación representativa del acto cognitivo, del que, como dice Suárez, se considera como la progenie generada de la unión de la especie y el poder. Como muestran las continuas metáforas suarecianas biológicas de prole, semen y concepción, la cognición se asimila aquí, en aspectos no menores, a la generación biológica⁴⁴.

⁴² *CDA*, t. 2, d. 5, q. 5, § 6, p. 376.

⁴³ J. B. South, *Suárez and the problem of External sensation*, pp. 239-240.

⁴⁴ Cf., entre otros, *CDA*, t. 2, d. 5, q. 2, § 21, p. 322.

Bibliografía

- Aristotle, *On Memory and Recollection*, in D. Bloch (ed.), *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Brill, Leiden, Boston, 2007.
- Ayesta, C. G., *Sobre el escotismo de Suárez. El caso de la causalidad de las especies*, in A. Echavarría, J. F. Franck (eds), *La causalidad en la filosofía moderna de Suárez al Kant precrítico*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2012, pp. 9-16.
- Cross, J., *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Heider, D., *Suárez on the functional scope of the imaginative power*, «Cauriensa», 12 (2017), pp. 135-152.
- Lisska, A. J., *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1960.
- Perler, D., *What are intentional objects? A Controversy among early Scotists*, D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval theories of intentionality*, Brill, Leiden, 2001, pp. 203-226.
- Id., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.
- South, J. B., *Suárez and the problem of External sensation*, «Medieval philosophy and theology», 10, (2001, 2), pp. 217-240.
- Suárez, F., *Disputationes metaphysicas* in, Francisco Suárez, *Opera Omnia*, t. 26, C. Berton, ed., Paris, 1861.
- Id., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, ed. S. Castellote, t. 1, t. 2, t. 3, Editorial labor, Madrid, 1978, 1981, 1991.
- Thomas de Aquino, *Quodlibet V*, disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/q05.html>
- Id., *Quodlibet VIII*, disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/q08.html>
- Id., *Pars prima Summa theologiae, a quaestione L ad quaestionem CXIX*, ed. Leonina, t. 5, Romae, 1889.

**BRUTA SENSU CARERE: FRANCISCO SUÁREZ Y EL
AUTOMATISMO ANIMAL**

**BRUTA SENSU CARERE: FRANCISCO SUÁREZ AND ANIMAL
AUTOMATISM**

Martín González Fernández¹
ORCID: 0000-0002-4864-5401

Abstract: In commemoration of the fourth centenary of the death of Francisco Suárez, we present this author as the first detractor of the thesis of the animal automatism, formulated by Gómez Pereira in his *Antoniana Margarita* (Medina del Campo, Guillermo de Millis, 1554). In the context of the controversy over the rationality of the brutes, that extends even to the universe of the skepticism of the sixteenth century (Michel de Montaigne), Suárez attacks animal automatism in his 1575-1576 Segovia lessons. It is a discussion that begins in the mists of time and recovers today its current importance to the works of neuroscience and genetics. To see the relevance of this issue we are going to stop us at a few pages dedicated to the automatism today in the work of

¹ martin.gonzalez@usc.es – Professor of Philosophy at the Faculty of Philosophy of the University of Santiago de Compostela.

the Lisbon Dr. António Damásio. Damásio was born where Suárez wanted to die.

Keywords: Rationality of Brutes, Animal Automatism, António Damásio, Scepticism, René Descartes, Gómez Pereira

A Pedro Calafate

1. El perro de los Baskerville

El jesuita granadino Francisco Suárez terminó su carrera o vida académica en la Universidad de Coímbra (1597-1615). Entra allí en el mismo año en que aparecen sus *Disputationes metaphysicae*. Muere, pasados dos años de su jubilación, en la ciudad portuguesa de Lisboa, el 25 de septiembre de 1617. Dos años y medio antes, había ocurrido en Inglaterra un acontecimiento académico del que probablemente nunca tuvo noticia. Porque, en efecto, quedó finalmente en anécdota. En el curso académico 1614-1615, el rey Jacobo I, acompañado por el Príncipe de Gales, hizo una visita a la Universidad de Cambridge, y asistió allí, dicen los anales, a una disputa académica cuyo tema era: «¿Pueden los perros formar silogismos?». Se trata del mismo monarca Estuardo a quien Suárez, a instancias del Papa Paulo V y dos años antes de abandonar Coímbra, por lo tanto en esta ciudad y Universidad, escribió un tratado dedicado a los príncipes cristianos de Europa, titulado *Defensio fidei contra catholicæ anglicanæ sectæ errores* (1613), dirigido contra el juramento de fidelidad que Jacobo I de Inglaterra exigía a sus súbditos: este monarca le aplicó la misma medicina al ordenar que el libro fuera quemado por el verdugo, prohibiendo su lectura bajo las penas más severas.

En fin, traemos a cuento esta imagen, porque el debate ya se arrastraba en Europa desde el siglo XVI: estaba en juego el mantener, o remover de, el lugar privilegiado que, en las épocas clásica, helenística, medieval y renacentista, ocupaba el hombre en la cultura-historia occidental. Tres líneas de pensamiento entraban en juego:

- 1) Aquella que defendía la sensibilidad y racionalidad plenas de los animales: que provenía de la Antigüedad, con Plutarco de Queronea, y que tendrá en el Renacimiento, entre otros insignes representantes, a Hieronymus Rorarius (1485-1556) –autor de un escrito, *Quod animalia bruta rationis utantur melius homine* (1554), editada en el siglo XVII por Gabriel Naudé– y Michel de Montaigne, especialmente en el ensayo XII del Libro II de los *Essais*, «Apologie de Raimond Sebond».
- 2) Aquellos que defendían que los animales carecían de sensibilidad, y menos de racionalidad, sosteniendo la teoría del automatismo animal, que estarían representados por el médico castellano del siglo XVI Gómez Pereira (1500-1558), en su obra *Antoniana Margarita* (publicada en Medina del Campo en 1554), y luego René Descartes.
- 3) Aquella que defendía que los animales tenían sensibilidad plena, pero no racionalidad, tesis que, proveniente también de la Antigüedad, a partir de Aristóteles, llegaba a la escolástica en general, a través de autores árabes y judíos del Medievo, y era recogida también por nuestro filósofo, F. Suárez, en sus lecciones sobre el *De anima*.

Esta última, por supuesto, era la ortodoxa, que, sorteando errores de doctrina, seguía consagrando aquel principio de la supremacía humana frente al resto de los animales que se había

configurado, en una dulce combinación del legado de Atenas y de Jerusalén, conciliados aquí, entre el «mito de Prometeo» narrado por Platón en el *Protágoras* y la lección pía del *Génesis* bíblico, que nos habla de la nobleza de la naturaleza humana, creada por Dios a su imagen y semejanza, que tiene el privilegio donado por este mismo Dios de poner nombre a los animales (metáfora de una marca de dominio) y, sobre todo, que es lugar de encarnación del mismo Dios a través de Cristo². Luego vendrían los argumentos más técnicos: posición erecta, mano, razón y palabra.

2. La rebotica árabe

Los obradores de traducción de Toledo o Sicilia, por sólo destacar los más importantes europeos en el tránsito del siglo XII al siglo XIII, aportan traducciones latinas de las obras clásicas, especialmente de Aristóteles, comentadas, a veces a través del filtro neoplatónico. Aquí nos fijaremos en dos autores tan sólo, el persa Avicena (Ibn Sīnā) y el cordobés Averroes (Ibn Rūsd), ambos médicos (trazo que no es menor por las razones que apuntaremos luego) y filósofos. Lo que ayuda a comprender que rechacen el cardio-centrismo especulativo de Aristóteles, y retomen las igualmente vetustas concepciones de Alcmeón de Crotona, Platón mismo o Claudio Galeno de Pérgamo: la vinculación entre cerebro y facultades perceptivas e intelectuales. ¿Qué incorporan de los árabes los autores escolásticos, primero, y neo-escolásticos, luego?

² Esta confluencia entre Atenas y Jerusalén ha sido remarcada recientemente por Jacques Derrida: J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, París, 2006. Derrida murió el 8 de octubre de 2004.

En el caso de Avicena, este autor habla de cinco sentidos internos; sentido común, imaginación, fantasía (o imaginación compositiva), memoria y estimativa³. La imaginación compositiva humana es llamada «cogitativa» por Avicena, mientras que la imaginación compositiva animal es llamada «imaginativa», siendo la «estimativa» una potencia del alma por la que se captan las intenciones particulares y que, en cierto modo, para este autor persa arabizado, consiste en la potencia superior de la vida sensitiva⁴. El ejemplo paradigmático de estas *intentiones* que constituyen el objeto propio de la *vis aestimativa*, y que emplea precisamente el maestro Ibn Sīnā, es la *intentio* de peligro, alarma, riesgo o carácter nocivo que la oveja tiene o advierte cuando ve al lobo, aunque haya sido la primera vez que lo haga⁵.

La intención es eso por lo que lo que aprehende el alma de lo sensible, aunque el sentido exterior no lo aprehenda previamente, como la oveja aprehende la intención que tiene el lobo, que es por la que debe asustarse y huir, aunque no lo aprehenda el sentido en ningún modo. Aquello que el sentido exterior y luego el interior aprehende del lobo, se llama forma; en cambio, aquello que aprehenden las potencias ocultas sin el sentido, se llaman intenciones⁶.

³ Vid. J. D. A. Juanola, *Inteligencia animal y vis aestimativa en Avicena y Tomás de Aquino*, «Espíritu», 150 (2015, 64), pp. 341-362, p. 346.

⁴ Vid. M. A. García Jaramillo, *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 67.

⁵ Vid. Avicena, *Liber de anima, seu de sextus de naturalibus*, Brill, Louvain, 1972, pp. 37-40.

⁶ Avicena, *Liber de anima, seu de sextus de naturalibus*, p. 86.

En cuanto a Averroes, dice:

En efecto, la potencia cogitativa, como se ha dicho en el libro *Sobre el sensible y lo sentido* [in libro de *Sensu et Sensato*], cuando ayuda a sí misma con la informativa y rememorativa [*informativa et rememorativa*], le es propio de forma innata presentar, a partir de las imágenes de las cosas, alguna que nunca sintió [*nunquam sensit*], en la misma disposición según la cual sería si la hubiese sentido, por la fe y por la información; y entonces, el entendimiento juzgará aquellas imágenes por un juicio universal. Y la intención de la cogitación no es otra cosa que esto, a saber, que la potencia cogitativa ponga la cosa ausente respecto al sentido como si fuera cosa sentida y por esto, las cosas comprensibles humanas se dividen en estas dos, a saber, en lo comprensible cuyo principio es el sentido, y lo comprensible cuyo principio es la cogitación. Y ya dijimos que la virtud cogitativa no es el entendimiento material ni el entendimiento que es en acto, sino que es virtud [*virtus*] particular material, y esto resulta evidente de lo dicho en la obra *Sobre el Sentido y la sensación*. Y es necesario saber esto, puesto que es costumbre atribuir al entendimiento la virtud cogitativa [*quoniam consuetudo est attribuire intellectui virtutem cogitativa*]. Y nadie debe decir que la virtud cogitativa compone los sensibles singulares; ya que se ha declarado que el entendimiento material los compone. En efecto, la cogitación no se da sino en el distinguir los individuos de aquellas cosas inteligibles y en presentarlos en acto casi como si fueran ante el sentido; y por eso cuando estuvieran presentes ante el sentido, entonces cesará la cogitación, y permanecerá la acción del entendimiento

en aquellas cosas. Y por esto, se declarará que la acción del entendimiento no es otra respecto a la acción de la virtud cogitativa, que Aristóteles llamó intelecto pasible [*quam Aristotelis vocavit intellectum passibilem*], y dijo que aquélla es generable y corruptible [*et dixit eam esse generabilem et corruptibilem*]. Y esto es manifiesto de aquélla porque tiene el órgano determinado [*cum habet instrumentum terminatum*], el ventrículo medio del cerebro. Y el hombre sólo es generable y corruptible por esta virtud y sin esta virtud y la virtud de la imaginación, el intelecto material nada entiende. Y por eso, como dice Aristóteles, no recordamos después de la muerte, no porque el entendimiento es generable y corruptible, como alguien puede pensar⁷.

Suárez, en sus tratados, lecciones, sumas, comentarios, se mantiene, salvo mínimas pero relevantes matices, en el marco del paradigma cognitivo escolástico que llega hasta Tomás de Aquino, quien, a través de la rebotica judeo-árabe, de las traducciones al latín, fija: *a*) frente a un solo sentido común interno, una pluralidad de los mismos (cada operación responde a uno diferenciado); y, *b*), la distinción entre una *vis aestimativa* (propia de los brutos, el más alto nivel que puede alcanzar en relación a la sensación) y la *vis cogitativa* (el equivalente en los hombres, y que participa de algún tipo de razón), y lleva anexo la acuñación de otras categorías, «intención», «razón particular» o «instinto». ¿Cómo queda este cuadro o esquema cognitivo en Tomás de Aquino? La

⁷ Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libris*, The Medieval Academy of America, Cambridge Mass, 1953, pp. 476-477. Introduce, por lo tanto, la noción de «intelecto pasible», que, frente al pasivo, potencial o 'material' y al activo o en acto, no es separado y, por lo tanto, es corruptible. (No habla de ningún intelecto práctico.)

respuesta la tenemos, especialmente, en dos lugares: *ST*, I, q. 78, a. 4, c, donde se dice: «Así, por lo tanto, para la recepción de las formas sensibles se ordena el sentido propio y el común [...] A la conservación o retención se ordena la fantasía o la imaginación, que son lo mismo. La fantasía o imaginación es cierto archivo de las formas tomadas del sentido. A la aprehensión de las intenciones que no se reciben a través de los sentidos, se ordena la facultad estimativa. Para conservarlas, la facultad memorativa, que es cierto archivo de tales intenciones»; y el *In Mem.*, lect. II, n. 321 (donde la huella de Avicena es más clara). Miguel Alejandro García Jaramillo, estudioso y especialista en el tema, lo resume en el siguiente esquema:

- a) *sentidos internos formales*: 1) sentido común y sentidos externos: reciben las formas sensibles; 2) imaginación: conserva las formas sensibles;
- b) *sentidos internos intencionales*: 1) estimativa: recibe las intenciones sensibles; 2) memoria: conserva las intenciones sensibles⁸.

Serían cuatro facultades las sensitivas interiores según el gran maestro de Roccasecca. En Francisco Suárez incluso asistimos a un paso atrás en la dirección, no de o cara a Tomás de Aquino, sino hacia y cara al propio Aristóteles. Hace puntuales, pero significativas precisiones a esta reducción de Tomás de Aquino, pero a cuenta de proceder a una simplificación, por indeterminación, mayor, acercándose, por lo tanto, a la ambigüedad inicial que encontrábamos en los textos naturalistas biológicos y físicos, y otros, del Estagirita. Quien mejor y más

⁸ Vid. M. A. García Jaramillo, *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, p. 83.

detalladamente ha estudiado este punto es el investigador ya mencionado, a quien seguimos. Suárez, tras admitir la doctrina de las especificaciones de las facultades por sus objetos, actos y órganos, que Tomás realiza por inspiración o directamente se basa en el primer criterio aviceneano⁹, intenta probar que los sentidos internos no tienen objetos, actos u órganos que distingan realmente a las facultades. Critica a Tomás al afirmar que, respecto a sus actos, los sentidos internos no se pueden distinguir realmente, porque: «la potencia que conoce en ausencia del objeto, puede conocer en la presencia. Por lo tanto, no deben multiplicarse las potencias por estos actos»¹⁰. Así pues, bajo tal criterio, las facultades aprehensivas no difieren de las conservativas, las intuitivas (que conocen por presencia) de las abstractivas (que lo hacen por ausencia). Por lo tanto, la fantasía no difiere del sentido común, ni la estimativa de la memoria. Primera nota. Segunda. Dos objeciones presentes en punto de órganos: *a*) en algunas cosas materiales, el que conserva no difiere del que recibe, como en las figuras del plomo¹¹; *b*) la inmutación recibida en la facultad, «no es material, sino intencional, y de ahí que se realice sin resistencia»¹². (Tomando como criterio, pues, los fenómenos de conservación y recepción de la realidad natural, queda cuestionada así la distinción aviceneana entre facultades aprehensivas y conservativas). Tercera. En relación a los objetos, defiende nuestro jesuita que: «la potencia que conoce una cosa bajo una razón insensible debe conocerla también bajo la razón de sensible. Por tanto, tales potencias no se distinguen»¹³. Considera, pues, que resulta imposible que una facultad conozca

⁹ Vid. Avicena, *Sex. de Nat.*, I, c. 5, p. 86, pp. 93-06.

¹⁰ *CDA*, lib. III, c. 30, § 13.

¹¹ *CDA*, lib. III, c. 30, § 14.

¹² *CDA*, lib. III, c. 30, § 13.

¹³ *CDA*, lib. III, c. 30, § 15.

la forma y otra la intención: «ya que el juicio ‘este es un enemigo’ incluye intrínsecamente un conocimiento de él mismo [o sea, de la forma]»¹⁴. Hasta aquí la crítica del granadino al maestro de Roccasecca.

En efecto, Suárez lo reduce todo a la doctrina aristotélica de un único sentido indiferenciado, evitando reducir el concepto de facultad al de función. Su interpretación del pensamiento del Estagirita se centra en tres obras, *De memoria*, *De somniis* y el *De anima* (libro III), y se materializa, según nuestro especialista, en la siguiente serie de secuencias:

- a) con relación al primer escrito, sigue fielmente a Aristóteles, quien, tras afirmar que es con la misma parte con la que conocemos la magnitud, el movimiento o el tiempo, sosteniendo que todas estas cosas pertenecen al sentido común (serían, propiamente, las cualidades primarias de los modernos y atomistas del siglo V, Leucipo y Demócrito, y posteriores, Epicuro y Lucrecio, y secundarias para el Liceo, y la escolástica luego), identificado allí, precisamente, con memoria e imaginación¹⁵;
- b) el granadino evoca al mismo tiempo la identidad numérica entre sentido e imaginación, y su distinción lógica, tal como afirma Aristóteles en el segundo texto que analiza y en que se fija (*De somniis*, 1: 459 a 15-17)¹⁶; y, c/, piensa que la fantasía mueve el apetito, como sostiene el Estagirita en el cap. 7 del libro III del *De anima*, y que, en consecuencia, no existe distinción entre estimativa e imaginación, pues el apetito se mueve bajo la razón de lo

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Vid. *Parva Naturalia*, en alusión recogida en *CDA*, lib. III, c. 30, § 16.

¹⁶ Vid. *Ibidem*

conveniente¹⁷. Y, como colofón, al final de ese capítulo, el cap. XXX, establece una analogía, según la cual, del mismo modo que el intelecto siendo una sola potencia ejecuta varios actos y recibe varios nombres, lo mismo acontece con los sentidos internos¹⁸.

3. Los modernos

Pese a pequeñas correcciones, pero siempre curiosamente por mayor afinidad a Aristóteles que a Tomás de Aquino, Francisco Suárez es un representante cualificado del paradigma cognitivo escolástico. ¿Cómo reacciona ante el paradigma naturalista-escéptico de Montaigne? Aunque no se pronunció nunca abiertamente por escrito, que sepamos, nos da la impresión de que, sin duda, la hubiese descartado. No sabemos si conoce la obra de Montaigne, pudiera haberlo hecho por razones de cronología, pero, de haberla leído, sin duda la hubiera considerado como ficción literaria, sin mayor valor epistemológico. Por lo que hace al pagano Plutarco, era casi una reliquia de la historia, un dinosaurio, sobre todo, después del descubrimiento de América. Además, naturalistas como Plinio el Viejo, en ocasiones, provocaban auténticos sobresaltos (por ejemplo, al negar la inmortalidad del alma, *Historia natural*, VII, cap. LV, «Los manes. El alma»)¹⁹.

No es que la obra del bordelés, Montaigne, no haya sido castigada por la censura y haya pasado a los Índices de Libros

¹⁷ Vid. CDA, lib. III, c. 30, § 15.

¹⁸ Vid. CDA, lib. III, c. 30, § 18; y M. A. García Jaramillo, *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, pp. 110-111.

¹⁹ Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros VII-XI*, Gredos, Madrid, 2007, pp. 97-98.

Prohibidos de la Península Ibérica, Roma, o Países Bajos, *donec corrigantur*, 'hasta que se corrija'²⁰. No se aborda en estas censuras el tema del escepticismo, ni en el caso del bordelés el asunto de la racionalidad de los brutos, aunque sí en su dilecto discípulo Pierre Charron, que puso en orden alfabético sus ideas filosóficas en el *Traité de la Sagesse*²¹, autor que fue una de las bestias negras de la apologética católica del siglo XVII, en especial de Marin Mersenne, corresponsal, amigo y discípulo de Descartes. De su estancia en la curia romana, debió conocer Francisco Suárez el texto de Rorarius, que mantenía ideas similares a las del autor de los *Ensayos*, y, desde luego, las condenas en este punto de hombres y nombres con los que estaba familiarizado, Alfonso de Castro (1492-1558) (*Adversus omnes haereses libri 14*, París 1534, en la voz «Bestia et Brutum») y su discípulo en Roma Leonardo Lesio (Lenaert Leys, Leonardus Lessius: Brecht, 1554-Lovaina, 1623) (*De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos et políticos*, Antuérpia: ex officina Plantiniana, 1617), que, en sus respectivas obras capitales, catalogaban como heréticos y ateos a quienes quisieran situar al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, en quien este se habría Encarnado, en heréticos y ateos, a la altura de Maquiavelo²². Desde el ojo de la ortodoxia, estos tres autores, Rorarius, Montaigne y Charron, entrarían en el mismo saco de los «ateos».

²⁰ Vid. J.-R. Armogathe & V. Carraud, *Les Essais de Montaigne dans les archives du Saint-Office*, en J.-L. Quanti & J.-C. Waquet (eds.), *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges a la Mémoire du Bruno Neveu*, Droz, Genève, 2007, pp. 79-96.

²¹ Bordeaux, 1601.

²² M^a. J. Vega Ramos, *La biblioteca del ateo en el Quinientos*, en A. Vian y C Baranda (eds.), *Letras Humanas y conflictos del saber*, Instituto Universitario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008, pp. 261-302: 296.

En cuanto a la obra de Gómez Pereira, no sólo la conoce, sino que se pronuncia contra ella abiertamente en sus tempranas lecciones sobre el alma de Segovia de 1571-1576 –donde comete por cierto el pecado de atribuir «pluralidad de almas» al hombre, punto de doctrina que luego corrige (como Juan Duns Scoto, y otros)–, sin mencionar ni el título de la obra ni al autor:

Secundum errorem, quod in brutis non sit vera anima sensitiva, nostra etiam ætate aliqui docuerunt: arbitrari enim sunt opera sensuum non esse materialia, ne fieri, aut esse subiective in organo corporeo, sed in ipsamet anima. Unde collegebant animam sensitivam, ut sic, esse subsistentem, ac proinde spiritualem, & immortalem, & consequenter, etiam esse rationalem²³.

Ambos se movían en la misma geografía, más allá de Medina del Campo, donde apareció la obra en 1554, sabemos que nuestro médico, de origen portugués por cierto, ejerció en otras ciudades castellanas, como Burgos, Segovia o Ávila. Debió tener la oportunidad de consultar el libro, en biblioteca pública o privada²⁴.

²³ CDA, pp. 26-28 (este punto en la edición póstuma se aborda en las pp. 152-163, y en el texto que citamos, de las lecciones de Segovia de 1575-1576, lleva paginación propia).

²⁴ Sabemos de cierto que el planteamiento de Gómez Pereira le pareció un error a Francisco Suárez, y con él a toda la escolástica y neo-escolástica. Y, sin embargo, en las primeras reacciones de la ortodoxia y en las primeras censuras que se conservan del Santo Oficio romano, abiertos los Archivos Secretos Vaticanos y analizados los expedientes, sobre la obra de René Descartes, su *partenaire* en estas lides, no se aborda o toca este asunto. Eran tiempos todavía de limbo para Descartes (Vid. J.-R. Armogathe & V. Carraud, *La première condamnation des Œuvres de Descartes, d'après des documents inédits aux Archives du Saint-Office*, «Nouvelles de la République des Lettres», 2 (2001), pp. 103-137).

El debate en torno a la racionalidad de los brutos se desarrolla ahora a tres bandas, intentando cada quien evitar condenas y tomando las mayores precauciones.

4. La ambigüedad de Aristóteles

Gómez Pereira, en su obra, presenta algunas incoherencias del texto aristotélico seguido por escolásticos y neoescolásticos: «La tercera sigue a continuación del texto citado [del segundo de los libros de *Física*]: ‘*Algunos dudan sobre si los brutos obran con intelecto o con algún otro principio*’. Con estas palabras, parece que él mismo duda», «La décimo octava, en *De Historia Animalium*, libro noveno, capítulo séptimo: ‘*Ciertos animales dan muestras de razón humana*’. Al igual que la anterior sentencia, ésta presenta doble sentido»²⁵. En fin, el texto matriz está cargado de ambigüedad.

5. Cartas inglesas

En carta dirigida a un noble inglés, al Marqués de Newcastle, Descartes, defensor del automatismo animal, se pronuncia contra Montaigne y Charron:

...Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, estant ainsi definie, ne conuient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montagne & Charon ayent dit qu'il y a plus de difference d'homme à homme, que d'homme

²⁵ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico / Fundación Gustavo Bueno, Santiago de Compostela-Oviedo, 2000, pp. 52-55.

à beste, il ne s'est toutesfois iamais trouué aucune beste si parfaite, qu'elle ait vsé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eust point de rapport à ses passions; & il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en vse; en sorte que ceux qui sont sourds & muets, inuentent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble vn tres-fort argument, pour prouuer que ce qui fait que les bestes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, & non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entr'elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens & quelques autres animaux nous expriment leur passions, ils nous exprimeroient aussi bien leurs pensées, s'ils en auoient. Je sçay bien que les bestes font beaucoup de choses mieux que nous, mais ie ne m'en estonne pas; car cela mesme sert à prouuer qu'elles agissent naturellement & par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle monstre bien mieux l'heure qu'il est, que nostre iugement ne nous l'enseigne²⁶.

6. Canon

Las autoridades eclesiásticas y civiles, a través de sus aparatos de control ideológico, particularmente el de la censura inquisitorial, y recordemos que es siempre la heterodoxia quien genera la ortodoxia y no al revés²⁷, se había ocupado de mantener

²⁶ *Lettre de Descartes au Marquis de Newcastle, Egmond, 23 novembre, 1746*, en *AT*, IV, pp. 568-577.

²⁷ Vid. C. Varela Orol y M. González Fernández, *Heterodoxos y Malditos. Lecturas prohibidas na Universidade de Santiago*, Servicio de Publicacións e

el paradigma aristotélico-escolástico como, no sólo doctrina recta, sino al tiempo como pilar de la fe y el orden social. La defensa de la inmortalidad del alma, que habían cuestionado algunos aristotélicos radicales, era asunto de Estado, como ya viera el maestro de Aristóteles, Platón, en el Libro X de *Leyes*, donde distingue al menos entre dos tipos de ateos, y no se sabe cuál de ellos es peor, si los virtuosos o los crápulas:

Aunque un hombre pueda no creer en absoluto en la existencia de los dioses, si tiene un carácter naturalmente recto detestará a los que obren el mal y, además de mirar con desagrado la maldad, no deseará cometer malas acciones, sino que rehuirá a los injustos y correrá hacia los justos. Pero hay quienes, aparte de la creencia en que no haya dios alguno, se caracterizarán por la falta de autocontrol en los placeres y en los dolores, así como una poderosa memoria y una aguda inteligencia. Ambos tipos de individuos tienen el común el mal del ateísmo, pero, en cuanto al perjuicio causado a los demás, el uno es menos perjudicial que el otro. El uno, sin lugar a dudas, hablará con toda libertad y franqueza acerca de los dioses, los sacrificios y los juramentos, y puede que, con su ridiculizar a los demás, convierta a algunos si no se le reprime dándole su merecido; mientras que el otro sosteniendo las mismas opiniones que el primero, pero con una reputación de hombre bien dotado, lleno de astucia y falsedad, es de la clase de hombres que forman a los adivinos y expertos en toda suerte de imposturas. A veces también es de entre ellos de donde surgen los

Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2000.

dictadores, los demagogos, los generales, los artífices de ritos místéricos secretos y las artimañas de los llamados Sofistas. Hay, pues, muchas especies de ateos, pero son dos las que reclaman la atención del legislador. Los delitos de los hipócritas merecen más de una e, incluso, de dos muertes, pero los otros no precisan sino de amonestación y cárcel²⁸.

Incluso la figura el «ateo virtuoso» de Pierre Bayle (1647-1706), que se anticipa aquí, merecería este mismo castigo, amonestación y cárcel. Por supuesto, hay un hilo de continuidad entre este muy combativo Platón, las condenaciones parisinas de 1277 y la argumentación de los cofrades de Francisco Suárez, alguno de ellos discípulo suyo en Roma, Alfonso de Castro o Leonardo Lesio, contra el virus del ateísmo y materialismo en Europa.

La evolución en la época de los saberes médicos, por otro lado, contribuyó a crear una mayor alarma, pues pretendía – como Juan Huarte de San Juan en su obra *Examen de Ingenios para las Ciencias*²⁹– ubicar física y orgánicamente, no sólo los sentidos interiores, internos, sino también, consiguientemente, el intelecto humano, que por ejemplo, en los comentarios de Ibn Sīnā al *De anima*, se había expandido –en encuadre teológico, filosófico neoplatónico, alcoránico y derivado de la *philosophia orientalis*³⁰– más allá del esquema aristotélico, distinguiendo, nada menos que hasta nueve intelectos distintos, entre ellos, en su

²⁸ Platón, *Leyes*, 10, 908b-e. El decreto de Diopites contra el ateísmo data del 430 a. de nuestra era.

²⁹ J. Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios para las Ciencias*, Juan Bautista Montoya, Baeza, 1575.

³⁰ Vid. M. González Fernández, O. Parcero Oubiña, J. Cendón Conde & M. R. Basalo (eds.), *Philosophia orientalis: a filosofía oriental desde Galicia*, Seminario de Estudos Galegos – Húmus, Santiago de Compostela – Ribeirão, Vila Nova de Famalicão, 2016.

diversidad, el «Dador de Formas» y el «intelecto santo»³¹. Cómo se pueda observar, el sistema se ha vuelto más complejo que en Aristóteles, y además –por otro lado, sobre todo en relación al intelecto santo– más contaminado por el hecho religioso del día. Se habla de cámaras internas o áreas en el cerebro que serían la sede de las distintas potencias del sentido interno o sentidos internos, y de la facultad del entendimiento, con la complejidad que acabamos de indicar. Nos hemos tomado la molestia de hacer una selección de imágenes, algunas apenas dibujos a pluma, sobre esta obsesión de Avicena y sus seguidores, pero también de la escolástica, con Alberto de Colonia al frente, y muchos otros, también médicos, en los que advierte precisamente esta querencia o tendencia. Si el amable lector tiene algo de paciencia, le rogamos que busque las siguientes y muy ilustrativas láminas o bocetos: 1^a) Fragmento de una copia bajo-medieval del *De Anima* de Aristóteles (Manuscrito de Leipzig, Johann Lindner, 1472-1474); 2^a) Copia latina anónima del *De generatione embryonis* de Avicena datado en 1347; 3^a) ejemplar inglés del *Canon Avicena* conservado en la Cambridge University Library (Ms Gg 1. 1); 4^a) Doctrina medieval de los ventrículos, copia de la *Philosophia naturalis* de Alberto Magno (Brixiae 1490); 5^a) *Das buch der chirurgia: hantwirkung der wundarztney* (Hieronymus Brunschwig, edición original de 1497, extracto de la edición inglesa de 1525, Londres, traducida por Peter Treveris); y, 6^a), Lámina del Libro X, tratado ii, de la enciclopedia ilustrada del cartujo Gregor Reisch, *Margarita Philosophica Nova* (manuscrito entre 1496-1498, 1^a edición de Friburgo en 1503) –con cartografías cerebrales, mapas cognitivos asociados a mapas físicos orgánicos³²–.

³¹ Avicena, *Liber de anima, seu de sextus de naturalibus*, pp. 148-149.

³² La selección de láminas se la debemos a Jorge Cendón Conde, así como la transcripción de algunos textos, como el extenso de A. Damásio que intercalamos parcialmente luego a modo de apéndice interno.

Lo que planteaban en el fondo estas tentativas de los médicos árabes, y la pulsión de los médicos cristianos en la misma dirección, pero incluso filósofos naturalistas como Alberto Magno, o sea, la ubicación física para aquellas partes del alma propia del hombre, desde el alma sensitiva propia a la intelectual, suponía otro tipo de problemas de fe y ortodoxia, era una amenaza de otro orden, no se sabe si más peligrosa, un nuevo tipo de materialismo y ateísmo al que no estaba dispuesta a ablandarse ni la Inquisición ni los mecanismos de control ideológico, eclesiásticos y civiles, puesto que, si había ubicación orgánica, tras perecer el cuerpo, la sede del intelecto, cerebro, y éste mismo desaparecía, no había modo de salvar la doctrina de la inmortalidad del alma humana. Este es el problema de fondo, y explica el ensañamiento en la censura, por ejemplo, del *Examen de los ingenios* de Juan Huarte de San Juan.

7. Automatismo animal, hoy

Si volvemos a los tres patrones mencionados a propósito de la disputa acerca de la racionalidad o no de los brutos, y observamos el problema con ojos nuevos, los de la neurociencia, genoma y evolucionismo, nuevos paradigmas de saber dominantes en el día de hoy, no del Barroco europeo, sino contemporáneos nuestros, teniendo en cuenta la obsolescencia del esquema, de la estructura, del pensamiento escolástico (no para todos, pues sigue siendo ideología de centros y autores) y la mayor libertad de investigación y experimentación de la ciencia (tampoco universal, por desgracia), encontraremos algunas propuestas y datos empíricos que nos resultan llamativos.

Se nos permitirá que añadamos unas cuantas páginas para comprobar el estado de la cuestión o balance general de la mano

de otro ilustre lisboeta, el Dr. António Damásio. ¿Qué dice la neurociencia contemporánea sobre estos paradigmas que eran dominantes en el siglo XVI? ¿Qué nos dice nuestro doctor-filósofo espinosista António Damásio? Dado que no somos especialistas, vamos a formularlo sólo a modo de hipótesis (bueno, la ciencia moderna, desde Galileo Galilei, ya no es ciencia de esencias, sino de fenómenos y procesos, siempre probable y abierta). En primer lugar, podríamos decir que, por partir de un nuevo paradigma, el evolucionista, Damásio no puede ser aristotélico, pues descarta, como Spinoza, el finalismo en la naturaleza. Tampoco, y por la misma razón, podría ser escolástico, pero sí espinosista. Y, sin embargo, a la letra, pudiera parecer aristotélico-escolástico cuando defiende: «El cerebro dotado de una mente consciente de tener un cuerpo es en realidad cautivo del cuerpo y de las señales que éste le envía»³³ (lo que él llama, el «bucle corporal»). (Lo que nos llevaría, de nuevo, a problemas de ortodoxia religiosa, pero que ya no cuentan en su caso.) Al distinguir y separar con nitidez la ciencia de la teología o de la religión, tampoco por esta vía puede ser escolástico. En cuanto al paradigma propuesto por Gómez Pereira y René Descartes, ha escrito todo un libro, compendio de su investigación, dedicado a probar que estaban «errados». Se declara monista como Spinoza: no es pues dualista, no separa mente y cuerpo, *res cogitans* de *res extensa*, no comparte el dualismo de las dos sustancias. Y, sin embargo, habla de esquematismos automáticos en el conjunto de esta unidad, «cuerpo/espíritu, pensamiento, alma o mente». Marcadores somáticos, sí, pero también algo más, cierta «inteligencia» del cuerpo, lo veremos enseguida. En cuanto, a la posición de los defensores de la

³³ A. Damásio, *El cerebro creó al hombre*, Editorial Planeta, Barcelona, 2010, p. 191.

racionalidad de los brutos, a un cierto nivel, y por razones de evolucionismo, estaría de acuerdo con ellos:

Las emociones más sociales tienen una solera evolutiva muy reciente, y algunas puede que sean exclusivamente humanas. Así parece ser el caso de la admiración, y en la variedad de compasión que se centra en el dolor mental y social de los demás, más que en el dolor físico. Muchas especies, y de una manera muy notable los primates, en particular los grandes simios parecen ser capaces de sentir algunas emociones sociales. La compasión ante situaciones de gran dificultad física, vergüenza, envidia y orgullo son buenos ejemplos. Los monos capuchinos sin duda parecen reaccionar ante las injusticias que perciben. Las emociones sociales incorporan una serie de principios morales y forman una base natural para los sistemas éticos³⁴.

Finalmente, António Damásio, frente a recelos escépticos de otros científicos, no duda, como Juan Huarte de San Juan, en identificar «mente y cerebro» («La idea de que los estados mentales y los estados cerebrales son esencialmente equivalentes»)³⁵, vinculando este último con toda la red de conexiones neurológicas que se extienden por el cuerpo y sus respectivos procesos eléctricos y químicos de comunicación. Siendo consecuente, además, con su espinosismo, habla de una «memoria del cuerpo», una memoria que es algo más que memoria, configurada por «marcadores

³⁴ A. Damásio, *El cerebro creó al hombre*, p. 199. (Añadamos nosotros: incluso en los bestiarios medievales hay animales que son ejemplo vivo, en el juego alegórico del discurso de época, de la compasión con sus mayores, como es el caso de la cigüeña, por ejemplo, todo ello en mentalidad escolástica.)

³⁵ A. Damásio, *El cerebro creó al hombre*, p. 467; pp. 470-471.

somáticos», que contribuyen a las actividades inteligentes que se suelen considerar más humanas, la toma de decisiones (el cuerpo, y sus circuitos, y la memoria de estos circuitos, en flujo permanente cuerpo-mente, permite incluso cierta ausencia de «deliberación», en el sentido de la filosofía de la acción individual o colectiva aristotélico o escolástico, o racionalista o empirista, o su reducción al mínimo, con un alto porcentaje de aciertos y éxitos). Existen, por lo tanto, trazos de automatismo, automatismos, que están relacionados con la evolución y el genoma, y que puede que compartamos con otros animales, incluso tan elementales como la ameba. Del mono a la ameba. ¡Ay, el *Timeo*! Como conclusión, se podría decir que se ha avanzado mucho, por lo tanto, en relación a la exploración y arquitectura del cerebro: hemos identificado las neuronas como nuestras células cerebrales, sabemos además que hay miles de millones de ellas en el cerebro con sus miles de billones de sinapsis, se tiene claro la división del sistema nervioso en central y periférico, se conoce todo el complejo sistema de lóbulos (parietal, frontal, temporal, occipital), con un complejo mundo de micro-áreas y microcircuitos, tronco encefálico, circunvolución cingulada, cerebelo, y se sigue avanzando; las estructuras subcorticales, ganglios basales, cerebro anterior basal, claustró, corteza insular, hipotálamo, el tálamo, la amígdala y el hipocampo; se sabe ya que no es un sistema de cámaras y que la masa encefálica no es estática, sino extremadamente plástica, maleable y dinámica, como ya se adelantó; se conoce con certeza de que cada cerebro es único; entre otros muchos detalles de interés, y todo ello a través de métodos que Juan Huarte de San Juan desconocía y nunca llegó a imaginar, ya probados algunos como los métodos de resonancia magnética o tomografía de emisión de positrones, otros que todavía están por venir, por ejemplo, pruebas o metodologías futuras relacionadas con la perspectiva de la neurología evolutiva. Y sigue habiendo

obstáculos epistemológicos, viejos y nuevos: ¿se puede reducir el alma a la mente? No, dirán algunos, no necesariamente escolásticos. ¿Se puede identificar mente y cerebro? No, dirán algunos neuro-científicos, tradicionales y contemporáneos nuestros, e incluso algunos amigos del propio António Damásio, sin que para el caso la amistad prime sobre la verdad.

Y, sin embargo, nos da la impresión de que, como se advierte en la obra del Dr. Damásio, hoy en día, aquellos tres viejos paradigmas que hemos estado invocando, han logrado un importante grado de fusión e integración, en su disparidad y pese a sus tan diferentes (como discutidos) contextos ideológicos, por la vía del evolucionismo, de la neurociencia y de la genética. Suárez y Huarte estaban sólo equivocados a medias, que es la mejor manera de decir, que eran filósofos y científicos cabales, pese a hablar el uno el lenguaje de la teología y el otro el lenguaje de la ciencia médica del momento.

Por último, nos permitirá todavía el amable lector, que reproduzcamos aquí algunas otras observaciones recogidas en el § 8, *Neurobiología y comportamientos éticos*, del cap. IV, «Desde que hubo sentimientos»³⁶, del libro ya indicado del Dr. Damásio sobre Spinoza, que dibujan quizás un nuevo horizonte o nivel de materialismo y tal vez ateísmo vinculado ahora al automatismo descubierto (encubierto) en el sujeto humano. Hasta este punto hemos dicho que, según este neurocientífico portugués, en la ejecución de acciones, se dan coexistiendo dos pautas o mecanismos, el deliberativo y el propio de los marcadores somáticos, del automatismo, él nunca dice que el uno anule al otro, más bien insiste en que, o bien se refuerzan, o

³⁶ A. Damásio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2005, pp. 155-161. El § 8 viene acompañado de un cuerpo de notas propio, del que, por desgracia, debemos prescindir aquí.

sólo en circunstancias especiales, se activa y anticipa el segundo. Estamos hablando de mecanismos que, supuestamente, siendo hoy posición debatida en los movimientos animalistas y de defensores de los derechos de los animales –no humanos– diferenciarían al hombre de las bestias, por emplear el lenguaje directo barroco: mecanismo de deliberación y elección, con el despliegue de todas las virtudes dianoéticas, incluida la prudencia, en los escritos de filosofía humana tal y como la desarrolla el Estagirita, hablamos en definitiva del intelecto «práctico». Su reflexión apenas se abre con una sospecha:

Sospecho que en ausencia de emociones sociales y de los sentimientos subsiguientes, incluso en el supuesto improbable de que otras capacidades intelectuales pudieran permanecer intactas, los instrumentos culturales que conocemos, tales como comportamientos éticos, creencias religiosas, leyes, justicia y organización política o bien no habrían aparecido nunca, o bien habrían sido un tipo muy distinto de construcción inteligente³⁷.

Que hace acompañar de una advertencia:

No obstante, hay que hacer una advertencia. No quiero decir que las emociones y los sentimientos, por sí solos, causaran la aparición de dichos instrumentos culturales. Primero, las disposiciones neurobiológicas que probablemente facilitaron la aparición de estos instrumentos culturales incluyen no sólo emociones y sentimientos, sino también la espaciosa memoria personal que permite a los seres humanos construir una

³⁷ A. Damásio, *En busca de Spinoza...*, p. 155.

autobiografía compleja, así como el proceso de conciencia extendida que favorece las interrelaciones estrechas entre los sentimientos, el yo y los acontecimientos externos. Segundo, una explicación neurobiológica simple para la aparición de la ética, la religión, la ley y la justicia es difícilmente viable³⁸.

Para él, es razonable aventurar que la neurobiología desempeñará un papel importante en las explicaciones futuras (en conexión con la antropología, la sociología, el psicoanálisis y la psicología evolutiva), a cruzar con ‘descubrimientos procedentes de estudios en los campos de la ética, el derecho y la religión’ (conocimiento integrado). Porque, tal vez, sentimientos (cimiento) y comportamientos éticos, vengán vinculados ya de épocas anteriores, antes de que los seres humanos empezaran siquiera la construcción deliberada de normas inteligentes de conducta social. Así, dice: «Los sentimientos hubieran entrado en el cuadro en estadios evolutivos previos de especies no humanas, y hubieran sido un factor en el establecimiento de las emociones sociales automatizadas y de las estrategias cognitivas de cooperación»³⁹.

Desde la neurobiología, hoy, se pueden adelantar ya algunas cosas, teniendo en cuenta de que los comportamientos éticos son un subconjunto de los comportamientos sociales, y que todos ellos cabe analizarlos con técnicas científicas, como la neuropsicología experimental (a nivel de los sistemas a gran escala) y la genética (a nivel molecular), en enfoques combinados. «La esencia del comportamiento ético no se limita a los seres humanos», así, ciertos animales, «demuestran simpatía, afectos, vergüenza, orgullo dominante y sumisión humilde», o «pueden censurar y

³⁸ *Ibidem*

³⁹ A. Damásio, *En busca de Spinoza...*, pp. 155-156

premiar determinadas acciones de los demás». Ejemplos muy convincentes en los grandes simios. Los vampiros, por ejemplo, pueden detectar a los gorriones entre los recolectores de comida en su grupo, y los castigan en consecuencia. Los cuervos pueden hacer algo parecido. Los macacos *bunder*, por otro lado, pueden comportarse de una manera aparentemente altruista hacia otros monos, como prueban algunos experimentos. Esto no debiera «molestar a quienes creen que el comportamiento justo es un rasgo exclusivamente humano»: así, el hecho de que en el terreno de la ética tenemos predecesores y antepasados, no debe convertirse en una nueva herida narcisista. Siempre podremos consolarnos con la idea de que «el comportamiento ético humano posee un grado de complicación y complejidad», sin rivales en el entorno biológico. Además, ni animales humanos ni no-humanos, tienen nunca «una naturaleza social única y fijada» (pues depende de la variación evolutiva, del género y del desarrollo personal) (hay simios agresivos y territoriales, como los chimpancés, y simios bonachones, como los *bonobos*). La construcción de lo ético parece deberse a un «programa global de biorregulación», que Damásio explica en los siguientes términos:

El embrión de los comportamientos éticos habría sido otro paso en una progresión que incluye todos los mecanismos automáticos, inconscientes, que proporcionan la regulación metabólica; instintos y motivaciones; emociones de tipo diverso, y sentimientos. Lo que es más importante, las situaciones que evocan estas emociones y sentimientos demandan soluciones que incluyan la cooperación. No es difícil imaginar la aparición de la justicia y el honor a partir de prácticas de cooperación⁴⁰.

⁴⁰ A. Damásio, *En busca de Spinoza...*, p. 157.

Da la impresión de que, quien esté equipado con este cuerpo de emociones y practique este comportamiento cooperativo, tenga «más probabilidades de sobrevivir más tiempo y de dejar más descendientes», sentando una «base genómica» para este tipo de cerebros. Y, si bien, no hay un gen del comportamiento cooperativo o del «ético en general», pueden quedar fijados, en el lóbulo frontal ventromediano del cerebro (dice la neurobiología), ciertos circuitos y conexiones, que favorezcan determinados comportamientos (así como estrategias cognitivas) en el marco de «exposiciones ambientales apropiadas», desencadenando «emociones relacionadas con la gestión de los problemas/ oportunidades planteados por dichas configuraciones, aparato cuyo rendimiento mejoraría en función de la historia y del hábitat del organismo en desarrollo (factor evolutivo)». Pero la adecuación del comportamiento, en los animales no humanos, incluye al grupo, y en los humanos la familia, la tribu, la ciudad y la nación (la exclusión favorece una dinámica inversa de estos mecanismos, generando «ira, resentimiento y violencia, todos los cuales podemos reconocer fácilmente como un posible embrión de los odios raciales, el racismo y la guerra»).

Además, dice Damásio, «lo mejor del comportamiento humano no se halla necesariamente bajo el control del genoma», pues la civilización tiende a huir de cualquier círculo cerrado o interno, en favor de la humanidad en su conjunto. Incluso la dominancia puede constituir un rasgo, en determinados contextos, de este factor («la dominancia posee una cara positiva en el sentido de que los animales dominantes tienden a proporcionar soluciones a los problemas de una comunidad, llevan las negociaciones y dirigen las guerras, encuentran el camino de la salvación a lo largo de las rutas que conducen al agua, a los frutos y al refugio, o a través de los senderos de la profecía y la sabiduría»), mientras que otros actúa como factor desestabilizador contra el

principio mismo de supervivencia (sobre todo cuando se junta con su «gemelo maligno: el carisma»). La utilidad o no, en efecto, depende del contexto. Resumiendo, «dilucidar los mecanismos biológicos que subyacen a los comportamientos éticos no significa que dichos mecanismos o su disfunción sean la causa garantizada de un cierto comportamiento», «pueden ser determinantes, pero no necesariamente determinantes», «el sistema es tan complejo y multifacético que opera con un cierto grado de libertad». Los comportamientos éticos dependen del funcionamiento de determinados sistemas cerebrales, pero éstos no son centros: no poseemos un o unos pocos centros morales. Por lo demás, no es seguro que estos sistemas, sean exclusivos del comportamiento ético, pues son multifuncionales y elásticos, por así decir (están dedicados, además, a la regulación biológica, la memoria, la toma de decisiones y la creatividad, siendo los comportamientos éticos, por así decir, maravillosos y más útiles efectos colaterales de esta compleja y plural actividad). Y concluye el neurobiólogo lisboeta:

Así pues, sobre estas hipótesis, el papel fundamental de los sentimientos está ligado a su función natural de supervisión de la vida. Ya desde que empezaron su papel natural debió de tener en cuenta la condición de la vida y hacer que dicha condición contara en la organización del comportamiento. Y es precisamente porque los sentimientos continúan en la actualidad haciendo esto por lo que también creo que deben desempeñar un papel fundamental en la evaluación, desarrollo e incluso aplicación actuales de los instrumentos culturales a los que hemos estado aludiendo. Si los sentimientos clasifican el estado de la vida dentro de cada organismo humano, también pueden clasificar el estado de la vida

de cualquier grupo humano, sea grande o pequeño. La reflexión inteligente sobre la relación entre fenómenos sociales y la expresión de los sentimientos de alegría y pena parece indispensable para la actividad humana perenne de diseñar sistemas de justicia y organización política. Quizá más importante todavía, los sentimientos, en especial la tristeza y el júbilo, puedan inspirar la creación de condiciones en ambientes físicos y culturales que promuevan la reducción del dolor y el aumento del bienestar para la sociedad⁴¹.

Hasta aquí António Damásio, hasta aquí la neurociencia, hoy.

8. El discurso del poder

Finalmente, se preguntará el lector ¿en qué quedó la disputa de Cambridge? Pues bien, sobre este asunto tenemos datos. En marzo de aquel curso académico, y en acto en el que probablemente estuvo presente el Marqués de Newcastle, corresponsal, amigo y protector de René Descartes en las Siete Provincias Unidas del Norte, fueron los profesores John Preston y Matthew Wren, quienes llevaron el peso de la disputa. Con argumentos a favor y en contra, *sic et non*, siguiendo la metodología escolástica, *lectio, quaestio & disputatio*, tan denostada por Giordano Bruno de Nola, el Nolano, cuando visite las islas, Inglaterra, en 1584-1585. John Preston defendía encendidamente la tesis de que los perros, en efecto, pueden elaborar silogismos: el perro podía tener en mente un entimema a propósito del *trivium* (en efecto, Preston propone un *bivium*: o este o aquel camino, pero no es

⁴¹ A. Damásio, *En busca de Spinoza...*, p. 160.

a, luego tiene que ser b). Matthew Wren le va a replicar que los perros pueden ser *nasutali*, pero nunca *logici*. En este punto, es el mismo rey Estuardo quien tuerce a favor de la racionalidad de los brutos, destronando al hombre algo teatralmente de su tan codiciado podio en el reino animal, apenas un paréntesis o suspensión ilusoria del antropocentrismo y patriarcalismo de la tradición occidental, y de siempre. Pero, en fin, era tan solo un juego escolástico, *lectio, questio & disputatio*, divertimentos académicos que nada tenían que ver con el discurso del poder, y con el poder real, en el doble sentido: habla el poder. Se trata del mismo poder, encarnado por Jacobo I, al que, dos años antes, se había enfrentado Francisco Suárez.

Bibliografía

- Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libris*, The Medieval Academy of America, Cambridge, 1953.
- Avicenna, *Liber de anima, seu de sextus de naturalibus*, Brill, Louvain, 1972.
- Damásio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Traducción castellana de Joandomènec Ros, Crítica, Barcelona, 2005.
- Id., *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Pantheon, New York, 2010, tr. esp. *El cerebro creó al hombre*, Editorial Planeta, Barcelona, 2010.
- Descartes, R. *Ceuvres de Descartes* publiées par Charles Adam & Paul Tannery; *Correspondance IV* (Juillet 1643-Avril 1647). Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Vrin, Paris, 1976.
- Eliano, C., *Historia de los animales*. 2 vols. Introducción, traducción y notas por José María Díaz-Regañón López, Gredos, Madrid, 1984.
- García Jaramillo, M. A., *La Cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- González Fernández, M., Parceros Oubiña, O., Cendón Conde, J., Basalo, M. R. (coor.), *Philosophia orientalis: a filosofía oriental desde Galicia*, Seminario de Estudos Galegos – Húmus, Santiago de Compostela – Ribeirão, Vila Nova de Famalicão, 2016.
- Huarte de San Juan, J., *Examen de ingenios para las ciencias*, Prólogo de Harald Weinrich, edición de G. Serés, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.
- Juanola, J. D. A., *Inteligencia animal y vis aestimativa en Avicena y Tomás de Aquino* «Espíritu», LXIV, 150 (2015), pp. 341-362.

- López-Farjeat, L. X., *El conocimiento animal en Aristóteles y Avicena* «Acta Philosophica», 19 (2010), pp. 125-144.
- Pereira, G., *Antoniana Margarita*, Reproducción facsimilar e la edición de 1749, traducción de J. L. Barreiro Barreiro y C. Souto García, traslación y actualización lingüística de J. L. Camacho Lliteras, estudio preliminar y versión al español de J. L. Barreiro Barreiro, Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico / Fundación Gustavo Bueno, Santiago de Compostela-Oviedo, 2000.
- Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros VII-XI*, traducción y notas de E. del Barrio Sanz, I. García Arribas, A. M.^a Moure Casas, L. A. Hernández Miguel y M.^a L. Arribas Hernández, Gredos, Madrid, 2003.
- Suárez, F., *De Anima*, texto inédito de los doce primeros capítulos. Edición bilingüe. Facsímil de la segunda versión suareciana (Lyon 1621), Introducción y edición crítica por S. Castellote. Seminario Xavier Zubiri, Ediciones críticas de obras filosóficas, vol. 1, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978.
- Varela Orol, C., González Fernández, M., *Heterodoxos e malditos. Lecturas prohibidas na Universidade de Santiago*. Transcripción de documentos de M.^a de Lourdes Pérez González, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002.
- Vega Ramos, M.^a J., *La biblioteca del ateo en el Quinientos*, en A. Vian y C. Baranda (coor.), *Letras Humanas y conflictos del saber*, Instituto Universitario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008, pp. 261-302.

(Página deixada propositadamente em branco)

SECOND SECTION: SUAREZ'S POLITICS & ETHICS

(Página deixada propositadamente em branco)

ORIGEN Y FIN DEL PODER EN SUÁREZ.
ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA TEORÍA
DE LA «COMUNIDAD POLÍTICA PERFECTA»¹
ORIGIN AND END OF THE POWER
IN SUÁREZ. ANTHROPOLOGICAL ELEMENTS
IN THE THEORY OF THE «PERFECT POLITICAL
COMMUNITY»

Ángel Poncela González²

ORCID: 0000-0003-4513-3838

Abstract: The horizon of the political theory of Francisco Suárez is framed in the natural interpretation of the origin of the State proposed by the Aristotelian-Thomistic tradition. This reading conceives of political power – *potestas civilis* – as an intrinsic property of the human individual which, moved by the end of perpetuating itself in being, is capable of subverting its limited specific resources and converting the adaptive disadvantage into the gender-specific mode

¹ El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, titulado: *Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política* (FFI2015-64451-R), Juan Antonio Senent de Frutos (IP).

² aponcela@usal.es – Professor at the Department of Philosophy, Logic and Aesthetics of the University of Salamanca.

of existence human: life in society. The reasoning of the individual about virtuality and the limits of its power and the possibility of achieving good with it, leads naturally to the establishment of a pact between similar individuals and the search for a collective purpose: the common good. We consider it fundamental to introduce into the theory of the State or «perfect political community» *perfectam communitatem política* – that Suárez presents in his *De Legibus* treatise, the anthropological dimension on which this development is based. In the present writing, we analyze the coordinates of the origin and the end of power, as indispensable notes for a better apprehension of his political theory. We will conclude by stating the relevant presence of theology in the construction of the Suarezian' political Project.

Keywords: Origin of State, Political Power, Property, Common Good, Community, Law

1. Plan y objeto

El horizonte de la teoría política de Francisco Suárez se enmarca en la interpretación natural del origen del Estado propuesta por la tradición aristotélica-tomista. Esta lectura concibe al poder político *-potestas civilis-* como una propiedad intrínseca del individuo humano el cuál, movido por el fin de perpetuarse en el ser, es capaz de subvertir sus limitados recursos específicos y convertir la desventaja adaptativa en el modo de existencia propio del género humano: la vida en sociedad. El razonamiento del individuo sobre la virtualidad y los límites de su poder y sobre la posibilidad de alcanzar con él el bien para sí, conduce de

modo natural al establecimiento de un pacto entre los individuos semejantes y a la búsqueda de un fin colectivo: el bien común.

Consideramos fundamental introducir en la teoría del Estado o «comunidad política perfecta» –*perfectam comunitatem política*– que Suárez presenta en su tratado *De Legibus*, la dimensión antropológica sobre la que se apoya dicho desarrollo. En el presente escrito, analizamos las coordenadas del origen y del fin del poder, como notas indispensables para una mejor aprehensión de su teoría política. Concluiremos constatando la relevante presencia de la Teología en la construcción del proyecto político suareciano.

2. Sobre los fines del hombre: natural, político y sobrenatural

Suárez en sus escritos teológicos, puso de relieve como en los grados inferiores de la corporeidad humana hallamos movimientos que expresan la tendencia natural del hombre hacia el bien. Así, por ejemplo, en las pasiones del alma, en cuanto movimientos físicos que animan la vida anímica del hombre, y en los que no interviene el proceso de racionalidad, son movimientos de un apetito sensitivo y vital cuya naturaleza es la tendencia al bien. En el espíritu vital del apetito sensitivo se verifica la apetencia del bien –apetito concupiscible– y al tiempo el rechazo del mal, comprendido como todo aquello que obstaculiza la posesión del bien - apetito irascible³.

³ «Differet vero appetitus naturae et vitae, nam appetitus naturae eodem moti, quo tendit ad rem naturae convenientem fugit incommodum, quia talis appetitus non fundatur in cognitione, nec fere distinguitur ab ipsa capacitate naturae; appetitus autem vittis per proprios et distinctos actus boum prosequitur, et fugit malum», F. Suárez, *Tractatus de actibus qui vocantur passiones*, d. 1, s. 3, p. 459 en *OpO*, vol. 4 (Vivès, Paris, 1856).

La misma dirección al bien está presente en los movimientos superiores del apetito elícito, cuyo acto consiste en impulsar al intelecto hacia la consecución de un conocimiento natural del bien. Dicho bien racionalmente conocido, lo identifica Suárez con el concepto de Dios en tanto que autor de la naturaleza⁴. Tanto la estructura corporal como la intelectual del individuo expresan una orientación al bien.

La consecución del bien, es considerado el fin último perseguido por el hombre, y su posesión perfecta y plena es denominada, felicidad⁵. No obstante precisa Suárez, que la verdadera felicidad para el hombre, reside en la consecución del bien supremo que es sentido como la satisfacción de un deseo de infinitud por parte del hombre. Este anhelo antropológico de perpetuarse en el ser, se funda en el autoconocimiento de la propia naturaleza finita: de la naturaleza deficitaria y dependiente del primer principio Creador. Este deseo no lo consumará el individuo por medio de la naturaleza, sino que precisará de la intervención de la Gracia. Esta felicidad verdadera, como permanencia en el ser o en la visión de Dios, es considerado el fin último sobrenatural del hombre.

Suárez por lo tanto defiende la posibilidad de que el individuo pueda alcanzar un fin último natural; no obstante, se tratará siempre de una felicidad imperfecta frente al fin último sobrenatural que excluye la imperfección o el mal, frente al fin natural.

Entre el fin natural y el sobrenatural, Suárez situó el fin político del hombre. A delimitar este tipo de finalidad dedicó el capítulo undécimo del libro tercero de su Tratado de la Ley.

⁴ «Probatur, quia certum est hominem viribus nature posse consequi aliquam veram Dei cognitionem», en F. Suárez, *Tractatus de fine ultimo hominis*, en *OpO*, vol. 4 (Vivès, Paris, 1856), d. 15, s. 2, § 5, p. 147.

⁵ La defensa de la existencia de una inclinación natural propia del hombre hacia la felicidad, así como la definición de ésta, la expresó Suárez en los términos siguientes: «Dicendum primo, homine ex natura sua habere per se sufficientem ad eliciendum illos actus, in quibus consistit beatitudo», *ibidem*.

Está en discusión una opinión atribuida a Fortunio, según la cuál el fin que persigue el poder civil coincide con los fines pretendidos por el derecho canónico: la felicidad natural y la sobrenatural⁶. Suárez, en primer término, considera necesario mantener la distinción de la doble felicidad a la que aspiran los hombres: la presente y la futura, o dicho en términos teológicos, felicidad natural y sobrenatural.

En opinión del jesuita, el poder civil solo puede pretender alcanzar el fin que es conforme a su naturaleza. Si el poder civil es de índole natural, su fin tiene que ser forzosamente de igual signo. Por lo tanto, el hombre mediante el poder civil, solo puede alcanzar la felicidad presente o natural pero nunca la felicidad sobrenatural ni como fin próximo ni como fin último⁷. Pues la ordenación de los actos, en este caso los propios del poder civil, exigen el conocimiento sobrenatural del fin último, y esto excede las capacidades naturales de la razón, al tiempo que demanda la intervención de la Gracia para adquirir tal orientación última a través de las virtudes infusas⁸.

Precisamente añade Suárez, en contra de la opinión discutida, la diferencia fundamental que cabe establecer entre el orden civil y el canónico, reside en que los actos del poder civil se ordenan al ámbito natural y a sus fines, y los del segundo, al ámbito sobrenatural y al fin último futuro y al presente espiritual.

⁶ *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in decem libros distributus. Authore P.D. Francisco Suarez, Granatensi è Societate Iesu, Sacra Theologiae, in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore. Ad Illustrissimum et reverendissimum D. Alphonsum Furtado de Mendoza Episcopum Egitaniensem. Cum variis indivibus. Conimbricae, Apud Didacum Gomez de Loureyro, 1612. En: Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros por Francisco Suárez, S. I. Reproducción anastásica de la edición príncipe de Coimbra 1612. (trad.) J. R. Eguillor, vol. 2 (libros III y IV), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, lib. III, c. 11, a. 1, p. 235.*

⁷ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 11, a. 4, p. 236.

⁸ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 11, a. 5, p. 237.

Una vez que hubo distinguido el orden terrenal del orden espiritual, así como sus respectivos fines, Suárez pasó a delimitar el orden jurídico del orden natural, y de nuevo, también sus diversos fines.

El individuo en el ámbito de la pura naturaleza busca una «felicidad natural» que se concreta en la construcción de un comportamiento moral siguiendo los dictados de la razón natural⁹. La felicidad natural consiste en un conjunto de actos internos, tanto morales como especulativos, conformes con la «rectitud natural»¹⁰. Se trata pues de la percepción ánima de estar viviendo según la naturaleza y en particular, con la parte más noble de la naturaleza que es la razón, acompañado de la construcción del carácter moral. La felicidad natural atañe pues a los fines presentes que puede alcanzar un individuo particular dentro del radio de acción en el que se emplaza su poder: el ámbito del gobierno de uno mismo («monástico»), o en el ámbito del gobierno familiar si ha logrado crear una familia («económico»)¹¹.

Si en lugar de considerar al hombre como individuo particular, lo comprendemos formando parte de un colectivo humano organizado y con unas dimensiones que desborden la esfera de la familia, entramos en el campo del fin político y de su correspondiente tipo de felicidad, diversa de la natural.

La aparición de las agrupaciones complejas y organizadas, la ciudad y la república, supone la existencia de una segunda naturaleza de carácter puramente humana y que es propiamente la esfera de la política. Las acciones políticas no persiguen como finalidad la felicidad de los hombres comprendidos como individuos, sino la felicidad de la república que se denomina

⁹ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 11, a.8, p. 238.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

el «bien común»¹². Por esto, el fin de la política según Suárez, consiste en:

La felicidad natural de la comunidad humana perfecta, cuyo cuidado tiene, y de cada uno de los hombres como miembros de esa comunidad, a fin de que vivan en ella en paz y justicia, con suficiencia de los bienes que sirven para la conservación y comodidad de la vida corporal, y con la rectitud de costumbres que es necesaria para la esa paz y felicidad externa de la república y para la conveniente conservación de la naturaleza humana¹³.

Una vez que ha sido descrita la triple dimensión del concepto del fin en el hombre, (natural, político y sobrenatural), nos adentraremos a continuación en un nuevo nivel antropológico, cual es el del origen del poder.

3. Origen del poder político

Suárez inicia la investigación sobre el origen del poder, planteándose la cuestión de su relación con la libertad individual. Si el hombre por naturaleza es un ser libre que sólo permanece sujeto a su Creador, ¿cómo justificar la soberanía que unos hombres ejercen sobre otros? Para Suárez la magistratura civil dotada de poder para el gobierno de los hombres no solo es justa

¹² Exactamente afirma Suárez que el poder político «aun con relación a esta vida, no pretende el bien de los particulares sino es en orden al bien de toda la comunidad, en el cual descansa como en fin último propio de tal poder; luego lo que pertenece a la felicidad particular, pero sin redundar en el bien de la comunidad no tiene que ver con este poder ni con la ley civil», F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 11, a. 7, p. 237.

¹³ *Ibidem*.

sino adecuada a la naturaleza del hombre. Y se justifica, por la teoría aristotélica de la sociabilidad natural. Primero, porque la constitución de las agrupaciones humanas hasta formar la comunidad viene a subvertir la necesidad natural de auxilio y cooperación que posee todo individuo aislado. Segundo, porque toda comunidad demanda para su supervivencia una autoridad encargada de su gobierno. Del mismo modo que un cuerpo no puede conservarse sin un principio encargado de procurar el bien de todo el organismo, el cuerpo político solo puede sobrevivir si existe un poder publico encargado de buscar y procurar el bien común, en detrimento de la conveniencia de los miembros, en frecuentes ocasiones contraria al fin general¹⁴.

Entonces, si bien es cierto que el hombre nace libre en el estado de naturaleza, no es menos cierto que también nace con la capacidad de sujeción a una autoridad¹⁵. Y aunque en ocasiones la historia humana muestra que fue la fuerza la que introdujo el dominio político, esto no pertenece a su esencia sino a «un abuso de los hombres» sobre sus semejantes¹⁶.

Al recordar Suárez que la autoridad política *–principatus politicus–* procede de Dios como autor de la naturaleza, subraya al tiempo que el poder o potestad considerado en abstracto es,

¹⁴ Suárez al igual que Domingo de Soto y a diferencia de Agustín, no afirmó que la política sea una consecuencia del pecado sino algo que se sigue del modo de ser natural de hombre. Cfr. F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 1, a. 12; p. 201. Sobre el dominio político en Soto. Cfr. A. Poncela González, *Domingo de Soto: Análisis antropológico de la facultad del Dominio*, «Anuario filosófico», 2012 (45, 2), pp. 343-355.

¹⁵ «De la misma manera que el hombre por el hecho de que se cree que tiene y en realidad tiene el uso de la razón, tiene poder sobre sí mismo y sobre sus propias facultades y miembros para su empleo, y por esa razón es por naturaleza libre, es decir, no siervo sino señor de sus acciones, así el cuerpo político por el hecho de producirse a su manera tiene el señorío y el gobierno de si mismo y por consiguiente tiene el poder sobre sus miembros y un peculiar señorío de ellos»; F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 3, a. 6; p. 205.

¹⁶ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 1, a. 11; p. 200.

de suyo, «bueno y honesto» y que es la libertad del individuo la que en ocasiones realiza un uso inmoral del poder¹⁷.

El dominio o la capacidad para gobernarse políticamente, la situó Suárez, como vemos, en la frontera entre lo puramente natural y lo propiamente humano, ya que «aunque no la da la naturaleza inmediatamente, la da por medio de un poder connatural al hombre»¹⁸.

De este modo, El dominio político consiste en estar en posesión de fuerza directiva y fuerza coactiva, esto es, en la autoridad para ordenar preceptos dirigidos a toda comunidad y por la eficacia suficiente para obligar y coaccionar por medio de la ley a la ciudadanía, con el propósito de que ajusten sus modos de acción al marco legal establecido para lograr el fin político o bien común¹⁹.

4. Del «Estado o comunidad política perfecta» (*in civitatem seu perfectam comunitatem politica*)

El último de los fundamentos antropológicos de la filosofía política suareciana que queremos subrayar, es la teoría de la comunidad política, y que en realidad es una continuación de la cuestión sobre el origen del poder político que acabamos de considerar.

Suárez en este punto siguiendo a todo el pensamiento cristiano anterior, parte de la consideración del estado natural del hombre,

¹⁷ DF, lib. III, c. 1, a. 7, en F. Suárez, *Defensio Fidei III: Principatus Politicus o la Soberanía popular*, (trad.) E. Elorduy & L. Pereña, *Corpus Hispanorum de Pace*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965; F. Suárez, *Defensio Fidei III...*, lib. III, c. 1, a. 7, p. 216.

¹⁸ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, *Prólogo*, p. 196.

¹⁹ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 1, a. 9, p. 200.

en el momento previo y posterior, al de la comisión del pecado original.

En el «estado de naturaleza pura» el hombre, creado como sujeto libre, formó las comunidades imperfectas como la familia, en la que se muestra las relaciones de dominio o dirección política simples y concernientes al gobierno doméstico²⁰. La comunidad imperfecta no aseguraba todos los servicios que requiere una vida humana plena: servicios, oficios, conocimiento, paz y justa retribución por las afrentas cometidas. La búsqueda de un interés común que armonizara los deseos de las diversas familias, las empujó naturalmente a su transformación en diversas comunidades perfectas²¹. La comunidad perfecta constituye el límite entre el estado de naturaleza pura o de inocencia y el estado humano o político. La potestad política como propiedad natural emana directamente de la voluntad de todos los individuos de la sociedad en el momento en el que la comunidad perfecta requiere del orden o jurisdicción política. Y el poder político, «no lo da Dios por una acción o concesión especial distinta a la creación», sino que es comprendido «como una propiedad que se sigue de la naturaleza, a saber, por medio de un dictamen de la razón natural», la cual muestra que el poder es «necesario para su conservación y conveniente gobierno»²². De lo anterior se deduce que, a la constitución del cuerpo político o comunidad perfecta, le precede el sujeto del poder político, que es la comunidad.

²⁰ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, *Prólogo*, p. 197.

²¹ La comunidad imperfecta se unió en opinión de Suárez: «por un deseo especial o consentimiento general se reúnen en un cuerpo político con un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político de la misma manera que forman un cuerpo místico que moralmente puede llamarse uno por naturaleza», F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 2, a. 4., p. 202.

²² F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 2, a. 4, p. 202.

Importa tener en cuenta lo que significa que Dios dé el poder político inmediatamente al hombre y que la tradición escolástica justificaba partiendo de la tercera epístola de Pablo a los Romanos²³. De igual manera que la voluntad de un padre se extiende hasta el momento en el que engendra a su hijo, pero no se requiere de auxilios especiales para dotar al hijo de libertad ni de las otras facultades, sino que surgen por resultancia natural, acontece con el poder político que Dios dio como propiedad natural en el momento de crear al hombre: el poder político se sigue de la propia naturaleza de la comunidad política que posee el dominio. Para Suárez resulta claro que el poder real, como cualquier tipo de transferencia de la jurisdicción política, es derecho humano y no divino²⁴.

Clarificado el sentido de la «inmediatez» divina en el origen del poder político, hay que añadir que la voluntad divina quiso dotar, en el estado de inocencia, a todo individuo con la propiedad natural del dominio o del autogobierno²⁵, y no a un individuo ni

²³ «No hay autoridad que no venga de Dios y quien resiste a la autoridad se opone al orden divino», F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, cap. 3, a. 4, p. 204.

²⁴ Cfr. F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 4, a. 5, p. 207. En este lugar Suárez cita solamente como defensor de origen divino del poder político a Francisco de Vitoria. En efecto, el dominico en su relección *De potestate civili* (1528) defendió que: «los reyes por derecho divino y natural tienen el poder y no lo reciben de la misma república, o séase, de los hombres». Y en el mismo lugar, mostró su inclinación hacia una concepción absolutista del poder civil en la que el ciudadano ante el tirano no le resta más que la obediencia. Esto es claro en el supuesto de las leyes dadas por un tirano. En opinión de Vitoria, es «más seguro que se guarden las leyes dadas por el tirano que el vivir sin alguna». En su opinión sin leyes, «la república perecerá». Cfr. T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, pp. 113-139. Vid. F. Vitoria, *De potestate civili*. a. 8, a. 23, pp. 123, 125 y 139. Para Suárez, por el contrario, la ley injusta no puede ser considerada ley y por propio defecto formal se impone la legítima desobediencia: «Una ley mala no es ley ni el poder real se ha dado para dar tales leyes [...] los súbditos pueden y deben no obedecer al rey en tal precepto si contiene una cosa mala», F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 5, a. 7, p. 234.

²⁵ Suárez distinguió dos elementos en la potestad civil: el poder directivo y el poder coactivo, admitiendo como probable que el dominio o la capacidad de

a un estamento determinado. El sujeto político es la comunidad humana que, como en el ejemplo del padre, cuando decide organizarse políticamente o constituir el cuerpo político, transfiere ese poder de la misma manera a la cabeza dirigente sin requerir de la voluntad adicional del sujeto del poder. La política, en la medida en que, más que por pacto o por un contrato, surge por resultancia natural es, más que humana, social.

Finalmente, y como corolario de la teoría de la comunidad perfecta o política, se sigue que la potestad civil que surge a una con la constitución del cuerpo político no es de suyo inmutable puesto que depende exclusivamente de la voluntad humana. La comunidad que ha renunciado a hacer un uso individual de su dominio transfiriéndolo a un gobernante que la conduzca a la consecución de un bien compartido, puede, basándose en reglas de razón y prudencia, transferir su jurisdicción como mejor convenga al bien común, dándose el régimen político más conveniente, sea éste una democracia, una aristocracia o una monarquía²⁶.

Entre las atribuciones de la jurisdicción política está la función legislativa, ya lo ejerza de manera inmediata o de manera mediata, delegándolo en comisiones especializadas en derecho civil. Cuando

dirección y de imponerse voluntariamente un orden, es una propiedad natural adquirida en el estado de inocencia. El poder coactivo puesto que supone la corrección de algún tipo de desorden tuvo que surgir tras la caída del hombre. Pero esto no significa, como afirmó, Agustín, que la política nazca del pecado, puesto que el poder político apareció en el estado de naturaleza perfecta. Cfr. F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 1, a. 12, p. 200.

²⁶ Importa precisar que ha de entenderse cuando se dice que la doctrina política suareciana es democrática. Lo es como se ha visto, en orden a su origen por resultancia natural y a una superación voluntaria del impulso a la libertad individual interpretada como ausencia de coacción. Ahora bien, la comunidad política no resulta de un pacto o contrato adicional pues basta con el pacto originario (la providencia divina) para que surja la comunidad. Ahora bien, ha de intervenir previamente su consentimiento libre para que el poder civil resida legítimamente en un gobernante. Por otro lado, Suárez no se encuentra entre los defensores de la teoría democrática como forma de gobierno sino entre los valedores de la monarquía. Cfr. F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 4, a. 1, p. 206.

el gobernante hace un mal uso de la potestad civil y promulga leyes injustas, el poder degenera en tiranía y puede el Estado lícitamente revelarse o «hacerle justamente la guerra»²⁷.

Dejando al margen la teoría del abuso del poder y de la consiguiente justificación del uso de la fuerza en casos límite para deponer al tirano, es preciso afirmar que la unidad de la comunidad perfecta o del cuerpo político depende de la sujeción de todos los miembros al poder común y de la consiguiente obligación de obediencia debida.

Suárez cifró en cuatro las funciones que ha de cumplir el poder legislativo por medio de la ley: imponer penas y castigos; crear una obligación de conciencia; vengar las injusticias cometidas a los miembros y, por último, fijar en una determinada materia la moralidad que es necesaria para el funcionamiento de la cosa pública²⁸.

5. Conclusión. Política, Derecho y Teología

Reconociendo la existencia de un orden trascendente que actúa como fundamento de toda la filosofía suareciana, tanto en el orden práctico como en el teórico, corresponde a Dios, en virtud de su esencia, la legislación suprema y la soberanía política del orbe y, al hombre, solamente por «cierta participación» en el universo²⁹.

Sin embargo, a «los hombres –conforme a su naturaleza– no los gobiernan políticamente los ángeles ni Dios mismo inmediatamente», sino otros hombres, recordó el jesuita³⁰. El

²⁷ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 4, a. 5, p. 208.

²⁸ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 3, a. 12; p. 204.

²⁹ F. Suárez, *Defensio Fidei III*, lib. III, c. 1, a. 8, p. 217.

³⁰ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, lib. III, c. 1, a. 5, p. 199.

derecho civil, y la política, es un orden exclusivamente humano, y, como recuerda Suárez, civil es sinónimo de humano.

A pesar de lo anterior, y en nuestra opinión, Suárez en el *De Legibus* propende a sobredimensionar el enfoque teológico de la política. Esto es claro, en la lectura de la parte final del prólogo del *De Legibus*, en el que el Doctor Eximio, introdujo un listado de los beneficios que reportaba asumir un enfoque teológico del derecho, sea el civil o cualquiera de los diversos órdenes jurídicos.

En dicho lugar, recordó que «la teología al tratar de las leyes, no hace otra cosa que considerar a Dios mismo como legislador», y, que el teólogo, dotado de una iluminación sobrenatural, investiga el origen y el último fin de la ley³¹. En el estudio del derecho natural el teólogo recuerda su origen divino; en el derecho civil, juzga la moralidad de la ley y explica desde la fe, las obligaciones que emanan de ellas sobre la conciencia. El derecho canónico, el teólogo lo considera un ámbito propio en cuanto las normas encaminan la conciencia del creyente hacia el fin sobrenatural.

De este modo, pareciera que solo el teólogo, en la medida en que solo él conoce a Dios como Legislador, puede explicar «cómo proceden» de Él y «cuanto contribuyen» los diversos ordenamientos jurídicos al destino del hombre. El teólogo conoce en primer término, que el poder de promulgación se da primariamente en Dios, y como después se traspaasa al legislador humano. Y dado que Dios nunca enajenó el poder político, uno de los ministerios del teólogo contrarreformado, consistió en recordar a los gobernantes el papel subalterno que desempeñan en la historia desde el punto de vista de último fin del hombre.

³¹ F. Suárez, *Tratado de las leyes...*, Prólogo, p. 4.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Suárez, F., *Tractatus de actibus qui vocantur passiones*, en *Opera Omnia*, Vivés, París, 1856-1878, vol. 4 (1861).
- Id., *Tractatus de fine ultimo hominis*, en *Opera Omnia*, Vivés, París, 1856-1878, vol. 4 (1861).
- Id., *Defensio Fidei Catholica et apostolicae Adversus Anglicanae secta errores sum responsione pro Iuramento Fidelitatis, & Praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae Regis*, Conimbricae. Apud Gomez de Loureyro, 1613, en F. Suárez, *Defensio Fidei III: Principatus Politicus o la Sobernía popular*, (Trad.) E. Elorduy; L. Pereña, *Corpus Hispanorem de Pace*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965.
- Id., *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in decem libros distributus*. Conimbricae, Apud Didacum Gomez de Loureyro, 1612, en *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros por Francisco Suárez, S. I. Reproducción anastásica de la edición príncipe de Coimbra 1612*. (trad.) J. R. Eguillor, Vol. 2 (Libros III y IV), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.
- Vitoria, F., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, Teófilo Urdanoz (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960

Fuentes secundarias

- Poncela González, Á., *Domingo de Soto: Análisis antropológico de la facultad del Dominio*, «Anuario filosófico», 2012 (45, 2), pp. 343-355.

(Página deixada propositadamente em branco)

FRANCISCO SUÁREZ: UNA POSIBLE
RECONSTRUCCIÓN DE LA TEMÁTICA
DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA Y LA LIBERTAD
POLITICAL OBLIGATION AND FREEDOM IN
THE THOUGHT OF FRANCISCO SUÁREZ

Cintia Faraco¹

ORCID: 0000-0002-1866-5794

Abstract: The philosophical and political core of the *Tractatus de legibus* can be identified in the connection between the free nature of man and the formation of the *corpus politicum*; In fact, one can observe the relationship between political obligation and freedom, proper by analyzing the tension of natural evolution that drives man to join other men. Going through the reconstruction of the law as *motus* and the State as a temple, in my intervention I propose to see how *Doctor Eximius* is a promoter of a rigorously institutional idea of the State and the right, where consensus, as an expression of free choice of man is the constitutive principle of social and political organization. Suarez theorizes a State as a moral body, *corpus politicum mysticum* or *unum corpus mysticum*, capable of giving to the totality of the wills that compose

¹ cintia.faraco@unina.it – Ph.D. at the University of Naples “Federico II”.

it an independent balance for each of them and a unit of expression; therefore, the laws, the law, the government and the State itself are derived from the community.

Keywords: Political Obligation, Natural Law, Positive Law, Freedom, Man, Community

El núcleo filosófico y político del *Tractatus de legibus* puede ser identificado en la conexión existente entre la '*obligación política*', como regla y medida del hacer o no hacer, por un lado, y la '*libertad*', como elemento esencial característico del hombre y de la naturaleza, por otro lado.

Por ésta razón no es una causalidad que Suárez abre la discusión sobre la ley precisamente con la definición de la *quaestio 90* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino², de hecho, la máxima de la *auctoritas* viene propuesta como premisa mayor de un silogismo que, a través de múltiples premisas menores junto a pruebas y contrapruebas, debe confluir en una síntesis, que se pueda considerar definitiva o, por lo menos, omnicompreensiva de todos los elementos necesarios³: «*Lex est commune praeceptum, iustum, ac stabile, sufficienter promulgatum*»⁴.

Cada término de la definición suareciana está en equilibrio con los demás términos, los cuales, en su conjunto aluden, alternándose como en un juego de luces y sombras, a la voluntad y al intelecto.

² *LEG*, lib. I, c. 1, § 1: «El sumo Tomás (...) así describe lo que cae bajo el nombre de ley: *lex est quaedam regula et mensura, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*».

³ Sobre el método escolástico léase, entre otros, M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., Herder, Freiburg i. Br., 1911; M. De Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scholastique*, Alcan, Louvain-Paris, 1904.

⁴ *LEG*, lib. I, c. 12, § 5.

De hecho, volviendo a leer atentamente la definición del jesuita, se nota que la ley se puede denominar, antes de nada, como el fruto de un acto de voluntad (*lex est praeceptum commune*), solo después como fruto de un acto del intelecto (*lex est praeceptum iustum*) al cual sigue un acto establecido por el intelecto (*lex est praeceptum stabile*) para concluir, con otro acto de voluntad (*lex est praeceptum promulgatum*)⁵.

A través de esta nueva formulación, Suárez pone el acento en el término *praeceptum*, que, a su vez, engloba en sí mismo la transposición del dúo *regula et mensura* de Santo Tomás y, por lo tanto, esta *lex* se manifiesta perfectamente tanto en su connotación *humana*, como en la *naturalis* y en la *aeterna*.

De hecho, observando los tres niveles de la ley como tres momentos referidos a Dios, se puede afirmar que la *lex aeterna* es claramente Dios; la *lex naturalis* es el momento creativo, formativo, es el precepto divino que se hace orden, o sea la voluntad divina que se hace intelecto; y la *lex humana* es el producto de la obra del hombre –como legislador– que mira a la naturaleza de la que forma parte para ver y descubrir a Dios.

En este sentido, Suárez parece usar el adagio agustiniano del «*noli foras ire in te ipsum redi*»⁶ como método de búsqueda de lo transcendental divino que es inherente a la naturaleza de las cosas y no solamente a la propia naturaleza humana. Es decir, tendríamos que observarnos en relación con la creación de la cual formamos parte para poder comprender el sentido de la existencia.

⁵ Cfr. A. Morta Figuls, *La causa próxima de la obligación de la ley humana según Suárez*, Ars Nova, Roma, 1949, p. 7.

⁶ S. Agustín, *De vera religione*, XXXIX: «*noli foras ire, in te ipsum redi in interiore homine habitat veritas, etsi tuam naturam mutabilem in veneris transcendere et te ipsum*». Se recuerda que San Agustín señalaba con tal fórmula la necesidad de observar la propia naturaleza y de trascenderla para alcanzar la verdad de la creación.

Por esta razón se puede intuir que, para Suárez, la ley natural se presenta como una perfecta síntesis de *intellectus* y *voluntas*, síntesis que refleja la perfección de Dios; esta, es decir, está incluida en la íntima esencia de la naturaleza, también bajo forma de *ordo* de visión tomista. Por lo tanto, el hombre, que forma parte de la naturaleza y es una parte de ésta, no solo comparte su aspecto '*ordenado*', sino que también es capaz de '*decodificar*' dicho orden para vivir de manera voluntariamente consciente.

En otras palabras, por una parte, existen las reglas, introducidas en todo lo creado, que determinan la naturaleza de todas las criaturas; por otra parte, existen las reglas que se comprenden mediante una reflexión más profunda y, por tanto, pueden estar relacionadas solo con la naturaleza del hombre, en cuanto ser dotado de intelecto y voluntad.

Por esta razón la ley natural puede ser captada, siempre o parcialmente⁷ por el hombre a través de la observación de la creación y de sí mismo, pero la reconstrucción que el hombre, con sus capacidades, logra hacer de la ley conlleva siempre una prevalencia de un elemento sobre otro.

Para aclarar este punto teórico yo prefiero desarrollar la ley natural y sus elementos a través de una imagen de una ciudad/ templo, construido como un magnífico edificio público de porte clásico, capaz de resistir el paso del tiempo y de proyectarse hacia el futuro de manera estable.

Dotada de pilares fundados en la ley, la ciudad tiene que concebirse necesariamente dúctil, para que la introducción de la prudencia, es decir, de la situación excepcional, no altere la solidez y la organicidad de los cimientos, sino que los integre, estableciendo las adecuadas aperturas en su normativa.

⁷ La naturaleza humana, no obstante, esté predispuesta a intentar comprender la creación, no es capaz de comprenderla plena y totalmente.

Para visualizar mejor la imagen delineada, sugeriría pensar en la estructura del templo griego. La columnata dórica, que señala la aspiración hacia las alturas, y el apoyo de la fachada del templo se pueden interpretar como una señal de apertura al mundo exterior. Su estabilidad y el haber sido construido sólidamente sobre un basamento, que compactado se ha convertido en la prolongación de la misma tierra en la que descansa, nos hacen pensar en el ser unido, incluso conceptualmente, en el centro neurálgico de la creación. La luz y el aire que entran señalan, al mismo tiempo, la consistencia y la ductilidad de la estructura. El *naos*, es decir, el lugar donde se encuentra la esfinge de la divinidad, se presenta como el contenedor de los elementos constituyentes de la ciudad, la evocación, o mejor dicho, el contacto con la ley natural inherente al mundo⁸.

Como bien sabemos, el *naos* es la única parte del templo inaccesible a la mirada directa de los hombres. Cerrada por tres de sus lados y dotada de una pequeña puerta con columnas, la cela, por la solemnidad del contenido que encierra, es accesible solo a un reducido grupo de hombres. El lado corto más exterior de la pequeña cela está rodeado de columnas altas y esbeltas respecto a las más imponentes del exterior del templo. La abertura de la cela en este lado lleva a una parte todavía más íntima del templo, o sea donde está situada la divinidad; esta última parte encierra una pared dotada de una puerta más estrecha que la anterior que da a un atrio formado por las paredes exteriores del naos y por dicha refinada columnata⁹. La necesidad arquitectónica de

⁸ Cfr. G. Morolli, *Le membra degli ornamenti. Sussidiario illustrato degli ordini architettonici con un glossario dei principali termini classici e classicistici*, Alinea Editrice, Firenze, 1986.

⁹ Cfr. G. Ortolani, *L'architettura greca*, en C. Bozzoni, V. Franchetti Pardo, G. Ortolani & A. Viscogliosi (a cura di), *L'architettura del mondo antico*, Laterza, Bari, 2006, pp. 5-116 y V. Franchetti Pardo, *L'ellenismo*, en *ibid.*, pp. 119-238.

una ulterior división recuerda la manifestación de la ruta que hay que recorrer para alcanzar el contacto divino, y es la misma que tiene que recorrer el hombre, especialmente el legislador, que quiere conocer la ley¹⁰.

Esquemáticamente, se trata de un camino que lleva al conocimiento y a la concienciación de la existencia de la ley natural, o sea, por un lado, la existencia de un movimiento que va desde el exterior hacia el interior, como el de los encargados del templo, y, por otro lado, desde el interior hacia el exterior, que es la irradiación de la divinidad que se ha expresado siempre de múltiples e infinitos modos, con el propósito de iluminar a los hombres.

La ley, para Suárez, de hecho, «non tantum est illuminativa, sed motiva et impulsiva»¹¹. Con el término *motiva* se quiere expresar el movimiento, el denominado *motus*, mientras que el término *impulsiva* quiere indicar la dirección del movimiento que cumple la ley, que no parecería predispuesta a iluminar la acción humana sino lo que la mueve. Desde el interior hacia el exterior, la ley orienta la primera facultad móvil «ad opus in intellectuabilis rebus»¹²: la voluntad.

La *lex naturalis*, por lo tanto, se aloja en la parte más interna de la mente, sede del intelecto y de la voluntad del hombre, exactamente como la esfinge de la divinidad se encuentra en el interior del *naos*¹³. La voluntad, por su parte, se presenta como el

¹⁰ La descripción, sobre la cual me he extendido, representa, según mi opinión, una simplificación de la estructura que se deduce después de una atenta lectura del *Tractatus*, porque la ley es una construcción sólida del templo, pero también dúctil.

¹¹ *LEG*, lib. I, c. 4, § 7.

¹² *Ibidem*.

¹³ De esta manera el hombre se diferenciaría de cualquier otro ser animado y se acerca a su Creador, precisamente por la presencia de las facultades racionales y móviles juntas.

elemento más exterior y, por eso, más visible a la mente humana, ésta representa lo que mueve al hombre, lo que lo determina. Sin embargo, también es verdad que la voluntad no está lejos del intelecto, ya que, de otro modo, ésta se convertiría en un impulso ciego, no garantizando así la conexión con el elemento vital de la ley natural. Moviéndose ambas, la voluntad y la *lex naturalis*, desde el interior hacia el exterior podrían incluso no coincidir, en el movimiento, sino en la dirección hacia el mismo fin.

Si en el hombre la voluntad no tuviera un diálogo con el intelecto, por el cual el hombre se distingue de las demás criaturas, se guiaría sólo por un bárbaro instinto y seguiría la naturaleza porque forma parte de ella, pero sin tener plena conciencia de ello¹⁴. La voluntad, entendida como un movimiento tal que no tiene que pasar por el intelecto, termina por quedarse a merced de los instintos primarios, no del todo conscientes y regulados solo por las normas-base de convivencia dictadas por el último orden creacional¹⁵.

La *voluntas*, al contrario, anhela la *lex naturalis* y con ella desea y atraviesa el intelecto, para superarlo. Superando el intelecto y colma de él, la voluntad no puede hacer otra cosa que toparse con la profundidad de la ley natural y de ella salir, irradiándose hacia el exterior en la correcta dirección y fuerza. El ser humano, por consiguiente, desea el intelecto para superarlo, y mueve la propia voluntad, antes hacia la exterioridad, que hacia su interioridad¹⁶.

¹⁴ Cada vez que se refiere a seres exentos de intelecto es imposible no pensar que su aplicación de la *lex aeterna* no sea metafóricamente entendido. Además, Dios «dicitur praecipere rebus intellectus carentibus non per intellectum, sed per voluntatem proxime et immediate praecipit, eis loquendo, sed faciendo [...] Sic ergo lex aeterna metaphorica, ut sic dicam, concepta ordine ad res mere naturalis et irracionales, recte in voluntate Dei constituitur», *LEG*, lib. II, c. 3, § 7.

¹⁵ Es evidente que los animales, o mejor, los seres vivos se comportan según su propia naturaleza, cada uno según su propia especie.

¹⁶ Si, para el Creador, voluntad y intelecto generan de inmediato la obra de creación en un acto único, para el hombre, se puede observar una división en

La novedad de la cual se hace portavoz Francisco Suárez, está en la concepción de la *lex*, que, aun hundiendo sus raíces en la jerarquía tomista, se proyecta hacia una nueva interpretación de la relación entre ley natural, dotada de una *vis directiva* vinculante incluso para el soberano, y ley positiva, dotada de *vis coactiva*. En efecto el jesuita establece entre las dos solo una diferencia de grado y no de género, con la consecuencia que la mutua obligación es inmanente a las relaciones entre los hombres y no deriva de ningún pacto, necesariamente explícito, transcurrido entre ellos. Él, por eso, reinterpreta la relación entre intelecto y voluntad que es la base de la definición de ley.

Además, ya al principio del *Tractatus de legibus*, se puede notar como Francisco Suárez afronta el problema de la denominada obligación política¹⁷, entendida tanto como vínculo social, jurídico

anterior o intencional y posterior o constitucional. Especificando mejor podemos decir que, en la mente del hombre-legislador, el acto legislativo se produce según un preciso esquema que se puede sintetizar de la siguiente manera: 1) Momento constitutivo, que se divide en uno anterior y uno posterior. A) El primero, anterior, ve a la voluntad como elemento primario, gracias a la cual se observa la intención que se dirige hacia el bien común o, más en general, al buen gobierno; en un segundo momento interviene el intelecto, al cual se encomienda la consulta sobre qué ley es justa y conveniente para la sociedad. B) El segundo, posterior, ve al intelecto en una posición inicial, ya que éste expresa el juicio de si una cosa determinada es conveniente para el estado; a continuación, aparece la voluntad que se manifiesta en el acto, en la elección y en la obligación. 2) Momento manifestativo o del perfeccionamiento. En este segundo momento se empieza de nuevo por el intelecto, porque «el acto que fuere necesario para comunicar al súbdito, la ley concebida» implica el hacer evidente «el signo manifestativo de la voluntad anterior». Por lo tanto, el momento intelectual se expresa «en el acto en el que el legislador ve la materia por él ordenada, de la cual juzga distintamente que en el signo antecedente al mandato». Cfr. A. Morta Figuls, *La causa próxima de la obligación de la ley huma según Suárez*, pp. 7 y 19. La voluntad se explica como la intención hacia el bien común, satisfaciendo así la característica del *praeceptum* que se puede llamar *commune*, con una evidente alusión a la *communitas*; mientras el intelecto se manifiesta en la consulta, dentro del mismo intelecto, que puede ser considerada justa o simplemente más conveniente para la sociedad. Cfr. *LEG*, lib. I, c. 5, § 11.

¹⁷ El concepto de obligación política ha sido invalidado sobre todo a partir de estudios configurados en el área anglosajona y ha tenido difusión en la cultura italiana gracias a la obra de A. Passerin d'Entrèves, de las cuales *La dottrina dello*

y político que como deber general de obediencia a las leyes y al conjunto de derechos y deberes recíprocos entre ciudadanos y gobernantes en el Estado¹⁸.

A partir de este presupuesto, destacan dos postulados fundamentales en la aportación específica del pensamiento jurídico-político suareciano. Se trata, por una parte, de la necesidad ineludible de que la ley y la autoridad tengan los requisitos y las condiciones objetivas y formales para poder ser justas y, en consecuencia, obligatorias; por otra parte, de la necesidad ineludible de que los súbditos cumplan con los deberes estipulados por la ley¹⁹.

Para aclarar mejor el eje conceptual estaría bien tener presente los puntos esenciales del pensamiento político suareciano. El jesuita adhiere a la teoría orgánica de la política, que se remonta a la tradición aristotélica y considera inconcebible la existencia de una condición solitaria, pre-social y puramente individual del hombre.

Suárez evidencia que el hombre posee una naturaleza sociable y que pide con insistencia vivir una vida civil hecha de intercambios y relaciones con sus semejantes y que la ley, por

stato, Giappichelli, Torino, 1962, y Id. *Giusnaturalismo*, Ed. la Comunità, Milano, 1960, han sido fundamentales en este sector.

¹⁸ Cfr. L. Cedroni, *La comunità perfetta*, Ed. Studium, Roma, 1996, p. 49. Cedroni señalará tres fases en las cuales la obligación política suareciana cobra vida: la primera es una fase analítica caracterizada por una concepción medieval, en la cual Suárez formula el concepto de dominio; en este caso se examina la relación entre los aspectos privados y públicos de la obligación política. La segunda es una fase sintética, en la cual prevalece una concepción orgánica y moral de la obligación política centrada en la noción de justicia, donde la sociedad es «*corpus mysticum politicum*»; la prospectiva ético-teológica es la base de los elementos jurídico-positivos y político-constitucionales de la obligación. La tercera fase está caracterizada por una concepción institucional, iuspública y constitucional de la obligación política; los puntos cardinales son los derechos civiles y políticos de los gobernantes y la posibilidad de su desobediencia civil. Estos temas se volverán a tratar analíticamente a lo largo del tratado.

¹⁹ Cfr. V. Abril Castelló, *La obligación política según Suárez*, «Archives de Philosophie», 42 (1979), pp. 179-203.

lo tanto, es necesaria para regular ese mínimo que satisface la naturaleza del hombre: «Homo est animal sociabile, natura sua postulans vitam civilem et communicationem cum aliis hominibus, et ideo necesse est ut recte vivat, non solum ut privata persona est, sed etiam ut est pars communitatis; quod ex legibus uniuscuiusque communitatis maxime pendet»²⁰.

La misma ley debe, por eso, contener una referencia precisa al concepto de comunidad. Ésta, es decir, para ser tal, tiene que dirigirse a la comunidad, a un grupo de hombres que quieren vivir rectamente, tanto en el ámbito privado como en las relaciones interpersonales.

En este sentido, para explicar esta etapa lógica estaría bien poder condensar la teoría política suareciana en dos únicos principios, que enmarcan la naturaleza íntima y, por tanto, la esencia de la existencia de la comunidad humana.

Por un lado, «homo [est] animal sociale, et naturaliter recteque appetere in communitate vivere»²¹, y otro lado, «in communitate perfecta necessariam potestatem, ad quam spectet gubernatio communitatis»²².

²⁰ LEG, lib. I, c. 3, § 14.

²¹ *Ibidem*, lib. III, c. 1, § 3. La naturaleza social del hombre – *homo animal sociale* – ha mutado por las descripciones meticulosas de Aristóteles (Cfr. Aristóteles, *Politica*, I, 1253 a) y por las profundizaciones de Santo Tomás (Cfr. Thomae Aquinatis, *ST*, I-II, q. 72, a. 4 co, y también y más incisivamente *Id.*, *De regno*, lib. I, c. 1, y lib. IV, c. 1, en *Opera Omnia jussu Leonis, p. m.*, t. 52, Editori di San Tommaso, Roma, 1979), que se mencionan expresamente en el texto del jesuita; pero Suárez, también en este caso, introduce unos elementos nuevos y ricos de significado en el sentido social del hombre. En particular, la novedad suareciana se individua en dos aspectos. Por un lado, en el uso de los adverbios, ‘*naturaliter*’ y ‘*recte*’, los cuales aluden claramente al instinto natural, que se mueve entera e internamente en el *ordo* de la naturaleza y, gracias al cual, se manifiesta que el hombre, o mejor dicho el género humano, es teológicamente dirigido al vivir en comunidad. Por otro lado, la novedad se individua en la elección del verbo ‘*appetere*’, que acompaña y exalta los dos adverbios, y que permite distinguir al hombre de cualquier otro ser creado.

²² *Ibidem*.

Estos dos principios²³ describen sustancialmente la formación de una agregación natural, que satisface el principio según el cual «non est bonum, hominem esse solum»²⁴, o en otras palabras, la necesidad del hombre de no estar aislado y el apetito natural de vivir organizado en una comunidad. Tal necesidad es precisamente la explicación inmediata de la naturaleza humana, la cual, por eso, no puede ser ni buena ni mala, sino que es así porque lo ha querido su Creador.

Además, el mismo Suárez especifica, precisamente a propósito del *in communitate vivere*, que, agregándose, o sea, dejando que la naturaleza sociable se manifieste, el hombre es capaz de formar dos tipos de comunidad: uno *imperfectam seu familiarem*, el otro *perfectam seu politicam*²⁵.

La tensión evolutiva, que empuja al hombre a unirse a los demás hombres para formar comunidades políticas, es siempre el fruto de una libre elección, que hunde sus raíces en la *adgregatio*²⁶. Esta última es sinónimo de *communitas familiare seu imperfecta* y constituye el único elemento esencial, necesario y fundador de la *congregatio politica*, porque es el ‘lugar’ en el cual se individúa la primera *potestas*, es decir la *potestas oeconomica*

Admitiendo incluso que el hombre no haya sido criado o no haya nacido sometido a la *potestas* del príncipe humano, nació

²³ Estos principios encuentran mayor espacio en el *Tractatus de legibus* pero que se pueden también localizar en otras obras suarecianas. Y pienso, de manera particular, en *DF* o al *Tractatus de opere sex dierum*, por citar alguna.

²⁴ *LEG*, lib. III, c. 1, § 3; y *Id. De opere sex dierum*, in *OpO*, vol. 3 (Vivès, Paris, 1856), lib. V, c. 1.

²⁵ *LEG*, lib. III, c. 1, § 3.

²⁶ El *adgregatio* es, de todas formas, siempre igual tanto en estado natural como en el estado temporal. Cfr. C. Faraco, *La portata politica di un trattato teologico: il Trattato dell'opera dei sei giorni*, en F. Suárez, *Trattato dell'opera dei sei giorni*, V, Artetetra, Capua, 2015, pp. 22-28, y también *Id.*, *Breve communitas in patria e in via*, in V. Fiorillo & G. Dioni (a cura di), *Patria e Nazione*, FrancoAngeli, Milano, 2013, pp. 85-96.

sujetable a él, afirma Suárez²⁷, por lo tanto, es lícito poder creer que esta situación no es fruto de una conexión inmediata con la naturaleza y, contemporáneamente, no está en contra del derecho natural²⁸. Si suponer que, sin la intervención de la voluntad humana, que se expresa en la formación de la *communitas*, no se podría verificar una sujeción política a un soberano.

En la relación entre el Estado y la ciudadanía, está, por tanto, situado el eje en torno al que gira todo el pensamiento político suareciano²⁹, ya que, una vez constituido el poder como un pacto entre pueblo y gobernante, es necesario que desde ambas partes se respeten los términos pactados³⁰; es más, es en la fórmula del contrato inicial, estipulado entre *communitas* y *princeps*, donde está el fundamento implícito y necesario de cada soberanía personal.

Además, la libertad originaria del hombre, que Suárez incisivamente describe así: «homo non sit creatus, vel natus subiectus potestati principis humani, natus est subiicibilis»³¹, y la consiguiente necesidad de una libre elección del gobierno, «licet non sit immediate a natura, non est etiam contra ius naturale praecipiens; imo est consentaneus rationi naturali»³², fundan el concepto de obligación política como un verdadero vínculo con varios niveles de expresión, que se pueden sintetizar de la siguiente manera.

²⁷ *LEG*, lib. III, c. 1, § 11.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁰ Se tenga en cuenta que Suárez se refiere al concepto de obligación, precisamente en referencia a un pacto del que deriva obligaciones y limitaciones para cada una de las partes.

³¹ *LEG*, lib. III, c. 1, § 11.

³² *Ibidem*.

En un primer nivel, el vínculo político se podría definir ontológico: subsiste en la esencia misma de los sujetos involucrados y se presenta, en general, menos estrecho que el vínculo familiar³³, en cuya constitución intervienen de manera determinante factores tanto voluntarios como opcionales, tanto convencionales como contractuales³⁴.

En un segundo nivel, el vínculo político se podría definir de tipo funcional; es decir, en función de un ulterior objetivo respecto al nivel ontológico. Por este motivo, el vínculo político se puede subdividir en los planos. En el primer plano es funcional, finalizado a la conducta humana individual³⁵ y, por dicha razón, es más fácilmente disoluble. En el segundo plano tal vínculo funcional se puede referir a la conducta social y relacional del hombre. El vínculo político localizado en este nivel³⁶ es mucho más coercitivo y pregnante que el del primer nivel, por eso se puede hablar de obligación política en el verdadero sentido de la palabra, acabando, en último análisis, por atenerse a un ámbito de justicia en sentido estricto³⁷.

Es a partir de este cuadro brevemente trazado, que es posible delinear un nuevo proyecto interpretativo del pensamiento de Francisco Suárez, como teórico político.

La visión que deriva del armónico diálogo entre los dos niveles, ontológico y funcional, del vínculo político ayuda a dar

³³ Se puede, en efecto, creer que sea, de alguna manera, menos natural que la construcción de una familia.

³⁴ Cfr. L. Cedroni, *La comunità perfetta*, p. 55.

³⁵ Tal manera de entender la obligación otorga a la misma un carácter absolutamente convencional.

³⁶ Al contrario que el anterior, que analizaba el pensamiento del hombre como desvinculado de sus relaciones sociales y se refería exclusivamente a una conducta estrictamente individual, en este plano emergen las relaciones y los lazos humanos.

³⁷ Cfr. L. Cedroni, *La comunità perfetta*, p. 55.

resalto a la doctrina suareciana, que bajo diferentes perfiles ha sido considerada la precursora de la democracia moderna.

Finalmente, esta visión armónica permite de deducir que en el hombre existe una relación entre el derecho y la moral³⁸. Los términos de esta relación podrían entenderse también como elementos estructurales de un imaginario puente que une lo humano con lo divino. La pasarela, que permite una activa y libre comunicación entre los dos extremos, está constituida por dos elementos: el derecho, entendido como el arte de lo bueno y de lo justo³⁹; y la moral, entendida como la voluntad de analizar la finalidad del bien natural, que es la finalidad de la conciencia de ser criatura racional⁴⁰.

En otras palabras por un lado, hay que tener en cuenta la moral, que para Suárez es lo que dirige al hombre al ejercicio de la voluntad hacia una razón aplicada a la realidad cotidiana, o sea al obrar en función de Dios, de sí mismo y de los demás hombres, Por otro lado, hay que tener en cuenta el derecho y, en este caso, hay que dirigir la atención hacia un marco concreto de reglas que enseñan al hombre, de manera más específica, cómo dar a cada uno lo que le corresponde⁴¹.

³⁸ La moral suareciana es voluntad de encontrar la finalidad del bien natural; ésta no es simplemente una finalización.

³⁹ Suárez recuerda la definición de Celso. Véase C. Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, FrancoAngeli, Milano, 2013, pp. 47-52.

⁴⁰ El *Tractatus de legibus* es una obra que responde a la exigencia, eminentemente práctica, de que el hombre tiene que sentir lazos de unión con el Creador y al mismo tiempo tiene que sentirse libre, es decir, «puede ser considerado como una obra relevante para el desarrollo de la teología moral». Cfr. D. Alonso-Lasheras S. J., *Francisco Suárez, teólogo moral. Introducción a F. Suárez, Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, Libro III, de O. De Bertolis & F. Todescan, Cedam, Padova, 2013, pp. IX-X; de la misma opinión también R. Gerardi, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003.

⁴¹ Cfr. E. Ugarte de Ercilla, *Suárez filósofo del diritto*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 10 (1918), p. 76.

En particular, en el orden jurídico, como lo entiende Suárez, se puede volver a ver el encuentro entre dos principios fundamentales del derecho romano: por un lado, el *bonum et aequum*, y por otro lado el *suum cuique tribuere*, que, reagrupados en una unidad, operan dentro de una creación dada.

La moral, presentada por Suárez como una búsqueda de la conciencia, no es solo una invitación a la persecución de un fin⁴². Al contrario, es, antes que nada, voluntad. Incluso se podría definir como la voluntad humana de desear la voluntad de Dios, donde tal deseo se puede traducir con el verbo *appetere*, que en Dios es connatural necesariamente y metafóricamente⁴³, y en el hombre es un elemento *naturaliter recteque* en el momento de la creación.

La voluntad humana se dirige a desear naturalmente – como si el deseo fuera una necesidad natural, casi corporal – un objeto inescrutable, como es la voluntad de Dios. Ésta permite al hombre sentirse consciente de ser parte de un todo, en relación de sinécdoque con la naturaleza que lo circunda, y además de sentir, ver y prever lo que es anticipación dinámica del futuro y de las acciones. En este sentido, la voluntad no puede unirse conceptualmente con el bien natural, entendido ya sea como causa de la creación que como fin de la misma⁴⁴.

⁴² De lo contrario ésta tendría que concebirse como un total estancamiento del racionalismo tomista.

⁴³ Cfr. *DM*, XXX, s. 16, c. 2.

⁴⁴ Para que este razonamiento quede todavía más claro, imagínese que está frente a una elección, a una encrucijada, cuyas sendas alternativas, que se presentan ante nuestros ojos, no se conocen completamente. Y bien, si fuéramos solamente animales, es decir, seres exentos de capacidad intelectual, probablemente acabaríamos eligiendo únicamente la solución que nos lleve a la satisfacción de las necesidades presentes en aquel momento. En cambio, habiendo estado dotados de intelecto activo, la elección de la satisfacción de los instintos primarios acaba, en los hombres, por perder crédito rápidamente y les induce a sopesar cada hipótesis para alcanzar la felicidad, que no sea simplemente momentánea efímera. Y, colocada en dicha óptica, la elección humana se obrará a la luz de la existencia de una conciencia interior, que conduce al logro de la felicidad duradera.

La moral suareciana es voluntad de encontrar la finalidad del bien natural; ésta no es simplemente una finalización.

Decir que hay que desear el bien significa querer la voluntad de Dios que es también su intelecto, es decir, querer ser activamente parte de un inescrutable cuadro inmensamente más amplio y complejo.

En este sentido encuentra una explicación coherente la oración del *Pater Noster*, es decir «fiat voluntas tua»⁴⁵, y de la oración de Getsemani, es decir «Non mea voluntas, sed tua fiat, id est tuum praeceptum»⁴⁶, que Suárez ofrece la diatriba entre voluntaristas y racionalistas: para Suárez la voluntad es racionalidad⁴⁷ y la racionalidad es voluntad.

Si se mira a la íntima semejanza creatural que existe entre el hombre y Dios, entre un padre y un hijo no existe enfrentamiento ni conflicto sino identidad y calma⁴⁸.

A estas alturas, es evidente que Suárez, en la disputa entre racionalismo y voluntarismo, prefiere dar un peso relativamente mayor a la voluntad y se reconcilia la expresión «Homo est animal sociabile, natura sua postulans vitam civilem et communicationem cum aliis hominibus, et ideo necesse est ut recte vivat, non solum ut privata persona est, sed etiam ut est pars communitatis»⁴⁹ con

⁴⁵ Decir que hay que desear el bien significa querer la voluntad de Dios “*fiat voluntas tua*”, que es también su intelecto, es decir, querer ser activamente parte de un inescrutable cuadro inmensamente más amplio y complejo.

⁴⁶ *LEG*, lib. I, c. 5, § 5.

⁴⁷ Se usa aquí el término racionalidad para referirse al intelecto y, con ello, a la función que Santo Tomás de Aquino reservaba al intelecto activo.

⁴⁸ Al postular que no hay que ir más allá de nosotros mismos, San Agustín indicaba el camino para encontrar la verdad como el cumplimiento de una transcendencia del hombre hacia el espíritu divino. Para Suárez este momento es un paso normal y necesario, o mejor dicho ‘*natural*’ (es decir *ordo*), en cuanto se trata de favorecer la propia naturaleza creatural, que es en sí misma perfecta.

⁴⁹ *LEG*, lib. I, c. 3, § 14.

otra, aparentemente opuestas, «Homo natura sua liber est et nulli subiectus, nisi Creatori tantum»⁵⁰.

Fuentes bibliográficas:

- Agustín, *De vera religione*, en *Patrologia Latina*, vol. 34, curavit J. P. Migne, Paris, 1865.
- Ambrosetti, G., *La filosofia delle leggi di Suarez*, Editrice Studium, Roma, 1948.
- Bozzoni, C., Franchetti P., Ortolani, G., Viscogliosi, A. (a cura di), *L'architettura del mondo antico*, Laterza, Bari, 2006.
- Burlando, G., *Bien trascendental: salvación y comunidad fuerte en F. Suárez*, «Teología y vida», 57 (2016, 3).
- Calvillo, M., *Francisco Suárez: la filosofía jurídica, el derecho de propiedad*, ed. El Colegio de Mexico Centro de estudios sociales, Mexico, 1945.
- Cedroni, L., *La comunità perfetta*, Editrice Studium, Roma, 1996.
- Coujou, J.-P., *Political Thought and Legal Theory in Suárez*, en V. Salas, R. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, 2015, pp. 29-71.
- Id., *Refundación de la determinación antropológico-teológica de la ley natural*, en J. A. García Cuadrado (ed.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 49-64.
- Id., *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*, Artège, Perpignan, 2012.
- Cuevas Cancino, F., *La doctrina de Suárez sobre el derecho natural*, Academia de Ciencias Morales y Poéticas, Madrid, 1952.
- De Wulf, M., *Introduction à la philosophie néo-scholastique*, Alcan, Louvain-Paris, 1904.
- Espósito, C., *¿De qué 'naturaleza' es el derecho de Suárez?*, en J. A. García Cuadrado (ed.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 17-47.
- Giacon, C., *Suárez*, La Scuola, Brescia, 1944.
- Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., Herder, Freiburg i. Br., 1911.
- Mesnard, P., *Il pensiero politico rinascimentale*, 2 Vols., Laterza, Bari, 1983.
- Morta Figuls, A., *La causa próxima de la obligación de la ley humana según Suárez*, Ars Nova, Roma, 1949.
- Schaffner, T., *Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?*, en K. Bunge, M. J. Fuchs, D. Simmermacher, A. Spindler (eds), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*, Brill, Leiden, 2016, pp. 150-171.

⁵⁰ LEG, lib. III, c. 1, § 1.

- Schmutz, J. (eds.), *Francisco Suárez. Der ist der Mann*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia, 2004.
- Suárez, F., *De triplici virtute theologicae*, Nicolai Carvalho Universitatis Typographi, Coimbra, 1621.
- Id., *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversos Anglicanae sectae errores cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis*, Didacum Gomez de Loureyro, Coimbra, 1613.
- Id., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Didacum Gomez de Loureyro, Coimbra, 1612.
- Id., *Tractatus de opere sex dierum seu de Universi creatione, quatenus sex diebus perfecta esse, in libro Genesi cap. I refertur, et praesertim de productione hominis in statu innocentiae*, en Id., *Partis secundae summae theologiae tomus alter: complectens tractatum secundum De opere sex dierum, ac tertium De anima*, ed. Iacobi Cardoni & Petri Cavellat, Lugduni, 1621.
- Id., *Trattato dell'opera dei sei giorni*, Libro Quinto (capp. I, 1-2, VII, VIII, IX, X, XII), introducción, texto traducido, editado y revisto por C. Faraco, Artetetra Ed., Capua, 2015.
- Ugarte de Ercilla, E., *Suárez filosofo del diritto*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 10 (1918).

**ON THE FOOTSTEPS OF SUÁREZ'S PROBABILISTIC THOUGHT
IN MORALITY AND LAW: DIEGO DE AVENDAÑO S.J. (1594-
-1688) ON RIGHT CONSCIENCE AND LEGAL OBLIGATION**

Roberto Hofmeister Pich¹

ORCID: 0000-0001-5770-3522

Abstract: In this essay, I highlight some connections between Avendaño's probabilism in practical philosophy and Suárez's probabilistic tenets. After a short overview of probabilism as a theory of moral conscience and normative doctrine, I outline Avendaño's explicit account on probable opinion, certainty and good conscience, as well as Avendaño's exercises of legislation, where his connection to Suárez's theory of law and probabilism is visible. At the end, a brief reference to future research steps is made, emphasizing Avendaño's combination of probabilism, prudence and juridical hermeneutics.

Keywords: Diego de Avendaño, Conscience, Doubt, Probable Opinion, Probabilism, Legislation

¹ roberto.pich@puccrs.br – Professor of Philosophy at the PUCRS, Porto Alegre – RS / Brazil.

Introduction

Diego de Avendaño was born in Segovia, Spain, 1594. He moved at a very early age to Lima, in South America, where he had as preceptor the famous jurist Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655)², who had been Professor of Law at the University of Salamanca and later became *oidor* at the Real Audiencia in Lima, Peru. In the 'Ciudad de Los Reyes', Diego de Avendaño was educated by the Jesuits (in the *Real Colegio San Martín*) later becoming a Jesuit himself. After having taught at the University of Cusco (Peru), in the *Colegio de Santiago* of the Jesuits in Arequipa (Peru) and in the University of Charcas or Chuquisaca (Bolivia), Avendaño ended his brilliant career as Professor of Theology in the renowned *Colegio Máximo San Pablo*, in the capital of the viceroyalty of Peru. In Lima he was provincial of the Jesuits in Peru and member of the Sacred Court of Faith. His most important works, namely the six monumental volumes of the *Auctarium indicum*, were published in Antwerp, in the years of 1668-1686³. As it is well known, the first two volumes were called *Thesaurus Indicus* due to their real encyclopedic scope⁴. In this essay, I

² His major works are: Ioannes de Solorzano Pereira, *De indiarum iure*, t. 1 (Ex typographia Francisci Martinez, Madrid, 1629) et t. 2 (Ex typographia Francisci Martinez, Madrid, 1636).

³ Volume 1 of the *Auctarium* was translated into Spanish. Cfr. D. Avendaño, *Thesaurus Indicus*, vol. 1, tít. 1-9 (1668), edición, introducción y traducción de Á. Muñoz García, Eunsa, Pamplona, 2001-2009 (4 vols.).

⁴ Cfr. J. I. Saranyana et alii, *Teología en América Latina – Volumen 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 1999, p. 374, note 12; Á. Muñoz García, *Diego de Avendaño en su Thesaurus Indicus*, «Revista de Filosofía» (Maracaibo), 36 (2000), pp. 113-132; Id., *La América de Avendaño: la ampliación y fin del Imperio*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», XXX (2003), pp. 29-44; Id., *Diego de Avendaño. Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2003, pp. 29-61, 63-75; Id., *Algunas funciones de los Oidores, según Diego de Avendaño*, «Revista de Artes y Humanidades ÚNICA», 9 (2004), pp. 62-87; Id., *Diego de Avendaño – Biografía y bibliografía*, in J. C. Ballón Vargas (coor.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII*

highlight some connections between Avendaño's probabilism in practical philosophy and Suárez's probabilistic tenets. After 1) an overview of probabilism as a theory of moral conscience and normative doctrine, including basic considerations on Suárez's place in the development of probabilistic ideas in practical philosophy, 2) I outline Avendaño's explicit account on probable opinion, certainty and right conscience, 3) as well as Avendaño's exercises of positive legislation, where his connection to Suárez's probabilism and theory of law is visible⁵. In the Concluding Remarks, I refer to future steps of research, particularly regarding the way how Avendaño relates probabilism, prudence and the practices of legislation.

1. Basic Notions on the Historical Debate about Probabilism

Avendaño was a prominent exponent of 'probabilism'⁶ in moral theology and practical philosophy. According to J. A. Fleming,

(*Selección de textos, notas y estudios*), Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, Lima, vol. 2, 2011, pp. 299-343. Cfr. also F. de Arzivu, *El pensamiento jurídico del P. Diego de Avendaño S.I. Notas de interés para el Derecho Indiano*, in IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. *Actas y Estudios*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1991, pp. 137-150; P. Hernández Aparicio, *La doctrina de Avendaño sobre los repartimientos de indios*, in M. Cuesta Domingo (coord.), *Proyección y presencia de Segovia en América. Actas del Congreso Internacional (23-28 de abril de 1991)*, Editorial Deimos, Segovia-Madrid, 1992, pp. 411-419; J. C. Ballón, *Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII*, «Revista de Filosofía» (Maracaibo), 60 (2008, 3), pp. 27-43.

⁵ The idea of exposing the presence of Francisco Suárez's thought in Latin American Scholasticism can, today, be conceived only as a project. There is no exhaustive study on his influence in Colonial Scholasticism so far, although it was obviously large. All Latin American colonial libraries register his works, but the exact form of his authority in theology, philosophy and law is still unclear.

⁶ Cfr. J. Mahoney, *Probabilismus*, in G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, Band XXVII, 1997, pp. 465-468, as well as the magnificent article by Th. Deman, *Probabilisme*, in A.

probabilism has as a primary area the *Catholic moral theology* of the seventeenth century, both in its academic and pastoral dimensions⁷. Granted that European Catholic culture of the period after the Council of Trent (1545-1563) experienced a profound moralization of all spheres of life⁸, the practice of confession and the care about conscience tested and furthered in it can be viewed as the most relevant contexts for developing a characteristic moral philosophy focused on the righteousness of conscience in acting. Diagnosing errors (sins) and (often) casuistically solving moral dilemmas of all aspects of life, pursuing the healing of the soul, the overcoming of doubts, the awareness of guilt and the announcement of forgiveness especially became key aspects of moral life and key themes of moral doctrine⁹. If it is correct to affirm that an action can be evaluated either according to the action as such or to the «person who performs it», the emphasis in the overall debate on moral conscience relies on the second aspect, that is, the reasonable and intentional responsibility of

Vacant, E. Mangenot & É. Amann (sous la direction de), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1936, pp. 417-619.

⁷ J. A. Fleming, *Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel*, Georgetown University Press, Washington D. C., 2006, p. 1. Cfr. also J. A. Gallagher, *Time Past, Time Future: A Historical Study of Catholic Moral Theology*, Paulist Press, New York-New Jersey, 1990, pp. 29-47.

⁸ J. A. Fleming, *Defending Probabilism...*, p. 2. Cfr. also the several studies by J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, pp. 256-292 (above all pp. 280-290); Id., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe.-XVIIIe. siècles)*, Fayard, Paris, 1983, pp. 236-272, 369-388; Id., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe.-XVIIIe. siècle*, Fayard, Paris, 1990, especially pp. 13-49, 123-149.

⁹ Cfr. the studies collected in J. F. Keenan & Th. A. Shannon (eds.), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, Washington, D. C. 1995, especially pp. 55-187; cfr. also L. Testa, *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo in Roma, Roma, 2006, pp. 110-164; H. E. Braun & E. Vallance (eds.), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500-1700*, Palgrave Macmillan, Hampshire-New York, 2004; M. W. F. Stone, *Scruples and Conscience: Probabilism in Early Modern Scholastic Ethics*, in H. E. Braun & E. Vallance (ed.), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500-1700*, pp. 1-16 (notes pp. 182-188).

the agent. *Probabilism*, thus, can be viewed as a method «for ensuring moral responsibility in the absence of speculative moral certitude»¹⁰, thus putting forth a solution to ‘practical doubts’ – which, in Aquinas’s view, can exist in the determinations of positive judgments, although not in the *synderesis*, that is, the habit of the intuition of first principles of practical reason¹¹. In the face of the principle that it is wrong to act ‘upon a doubtful conscience’ or with justifiable and relevant ‘fear’ (*formido*) that the intended decision might be wrong, and conscious that *practical* certainty – certainty in particular decision or action – is always of a special kind, that is, *ut in pluribus*, which if mistakenly understood would impose standards to human life that usually cannot be accomplished in every relevant action, above all in immediate concrete acting, ethics had to find means of helping agents to effectively act with responsibility¹². In order to do so, different systems were proposed. ‘Tutorism’ «demanded the election of the “safer” course of action, that is, the choice which would most surely guarantee that the agent would avoid sin». ‘Equiprobabilism’ was a moral system that allowed that, in cases of doubt, one could follow an opinion which favors freedom, as long as it was as equally probable as the opposite opinion; practically, if in face of some moral challenge the agent has no notion of an existing rule or law and has doubts about the promulgation of any, he or she can be led by his or her freedom¹³.

¹⁰ J. A. Fleming, *Defending Probabilism...*, p. 4.

¹¹ Cfr. also R. J. Smith, *Conscience and Catholicism. The Nature and Function of Conscience in Contemporary Roman Catholic Moral Theology*, University Press of America, Lanham-New York-Oxford, 1998, pp. 1-43 (on Aquinas’s theory of conscience).

¹² Cfr. R. Bruch, *Probabilismus, probabilistisch II*, in J. Ritter & K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co AG Verlag, Basel-Stuttgart, Band 7, 1989, col. 1391.

¹³ J. A. Fleming, *Defending Probabilism...*, p. 4. A. M. de’ Liguori (1696–1787) is usually counted among the most notorious ‘equiprobabilists’; cfr. A. M. de’

'Probabiliorism' would allow for «the agent to adopt a position in favor of liberty», that is, in favor of a non-safe opinion, only if it were objectively «more probable (i.e., supported by stronger arguments, stronger authorities, or both) than the judgment» which constrained someone «by a [given] moral obligation»¹⁴. «Probabilism offered the greatest latitude for moral choice. Under certain circumstances, it allowed the agent to follow a probable opinion, even if contrasting views were arguably stronger in some way»¹⁵. The seventeenth century debates focused on the discussion whether a *just probable* opinion might yield good, responsible, moral action.

There is a major agreement that, in historical line, the debate around probabilism followed an intriguing thesis by the Dominican Bartholomew of Medina (ca. 1527-1581)¹⁶. What came to be known as the 'central principle of probabilism' was a conclusion to be found in his commentary to Aquinas's *Summa Theologiae, Ia-IIae*: «It seems to me that, if an opinion is probable, then someone has the permission to follow it, even if the opposite [opinion] is more

Liguori, *Dell'uso moderato dell'opinione probabile*, Remondini, Bassano, 1765. Cfr. also M. P. Souza, *Norma e consciência na determinação da verdade moral*, «Kairós – Revista Acadêmica da Prainha», 4 (2007, 2), pp. 297-302 (pp. 282-308).

¹⁴ J. A. Fleming, *Defending Probabilism...*, p. 5. Cfr. also V. H. Martel Paredes, *La filosofía moral – El debate sobre el probabilismo en el Perú*, Instituto Francés de Estudios Andinos / Lluvia Editores / Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2007, pp. 41-42.

¹⁵ J. A. Fleming, *Defending Probabilism...*, p. 5. Cfr. also M. Vidal, *Nueva moral fundamental*, Editorial Desclée de Brouwer, Madrid 2000, pp. 460-469. For a formal presentation of the systems just mentioned, with no reference, however, to any of the historical authors mentioned in this study, cfr. the attempt made by W. Redmond, *Conscience as Moral Judgement. The Probabilist Blending of the Logics of Knowledge and Responsibility*, «Journal of Religious Ethics», 26 (1998, 2), pp. 389-405: 401-403.

¹⁶ Cfr. J. Franklin, *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001, pp. 74-76; cfr. *ibid.*, pp. 64-101 (Chapter Four: "The Doubting Conscience and Moral Certainty"). Cfr. also F. O'Reilly, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina*, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona, 2006, pp. 65-90.

probable»¹⁷. Medina – who effectively discussed the doctrine of right conscience or of the act that, through a more or less difficult and complex reflexive process (especially helped by the virtue or faculty of prudence), materially identified with the final decision of the deliberative process of electing the good to be done or the judgment which is the internal action of the agent – identified the «conformity with probable opinion as the rule of thumb for ensuring “the minimal standards of moral rectitude”»¹⁸, and by so doing one would not be committing a sin. Medina’s «system soon became the common teaching of theologians»¹⁹. On his turn, Francisco Suárez S. J. (1548-1617) would expand this approach about principles of rectitude in decision to the juridical realm, making use of the special hermeneutics of the doctrine of law²⁰. Probabilism achieved major adhesion by the middle of the seventeenth century; from that point on, due to various accusations of laxism or «excessive leniency» – that is, of allowing people to reach practical judgments on solvable cases of conscience in favor of actions that move them away from realizable obligations or prohibitions –, it progressively lost its status as a major moral

¹⁷ B. Medina, *Expositio in Primam Secundae angelici doctoris divi Thomae*, Typis haeredum Mathiae Gastii, Salmanticae, 1578 (apud Petrum Dehuchinum, Venetiis, 1580), q. 19, a. 6, p. 179: «sed mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit».

¹⁸ J. A. Fleming, *Defending Probabilism...*, pp. 5-6.

¹⁹ Cfr. the entry *Probabilism...*, in *New Advent – Catholic Encyclopedia*, www.newadvent.org/cathenc/12441a.htm, last access on July 31, 2018.

²⁰ F. Suárez, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, in *OpO*, vol. 4 (Vivès, Paris, 1856), d. 12, s. 5, § 8; d. 12, s. 6, § 8; cfr. also, d. VI, s. 8, § 6; d. XII, s. 1, § 6; d. 12, s. 2, § 5; d. 12, s. 2, § 7; d. 12, s. 3, § 2. Cfr. also O. Lottin, *Morale fondamentale*, Desclée, Paris–Tournai, 1954, pp. 312-316; 332-336; R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Ashgate Publishing / Institutum Historicum Societatis Iesu, Aldershot-Rome, 2008, pp. 123-125; L. E. Bacigalupo, *The Reasonable Ways of Probabilism – A Briefing on Its Essentials*, in R. H. Pich & A. S. Culleton (eds.), *Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, FIDEM, Barcelona, 2016, pp. 84-85: 75-85.

theory²¹. Formal condemnations of probabilism were issued as early as 1665-1666, by Alexander VII, and in 1679, by Innocence XI²². The VI Council of Lima, in 1772-1773, on the wake of several – also politically motivated – European condemnations of the Jesuit Order and pressed by massive anti-Jesuit propaganda, condemned probabilistic doctrines as well²³.

In fact, by analyzing more narrowly the obligation of conscience, Bartholomew of Medina put, among others, the question «Whether it is a sin to act against a conscience in doubt?», and in order to justify a positive answer²⁴ he used a distinction made by Domingo de Soto (1494-1560) and Thomas Cajetan (1469-1534), namely, between ‘speculative doubt’ and ‘practical certainty’, both of which can be at the same time in acts of conscience. A reflexive conscience can overcome the first in order to get to a *practical judgment without doubt, even if some theoretical doubt still remains* – for example, on the justice of a possession, on a

²¹ J. A. Fleming, *Defending Probabilism...*, p. 6. Cfr. also the peculiar exposition of “origin”, “progress”, and “decadence” of probabilism in Anónimo, *La Antorcha Luminosa – Manuscrito anónimo de fines del siglo XVIII (Selección, edición y notas de J. C. Ballón Vargas y R. Katayama)*, in J. C. Ballón Vargas (coor.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Universidad Científica del Sur / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Ediciones del Vicerrectorado Académico, Lima, vol. 2, 2011, pp. 434-445.

²² Cfr. also D. Concina, *Historia del probabilismo y rigorismo*, Oficina de la Viuda de Manuel Fernández, Madrid, 2 vols., 1772.

²³ Cfr. V. H. Martel Paredes, *La filosofía moral*, pp. 109-141. In that context, the most famous anti-probabilistic pamphlet was certainly J. Lope de Rodó, *La idea sucinta del probabilismo, razones que establecen el probabilismo, que contiene la historia abreviada de su origen, progresos y decadencia: el examen crítico que lo establecen, y un resumen de los argumentos que lo impugna*, Imprenta Real Calle de Palacio, Lima, 1772.

²⁴ B. Medina, *Expositio in Primam Secundae...*, q. 19, a. 6, p. 176: «...dicendum est ad propositam dubitationem ex certissima Theologia, quod facere id de quo dubitamus an sit peccatum mortale, est peccatum mortale, et facere id de quo dubitamus an sit peccatum veniale, est veniale». For the rest of this Section, I essentially rely on the expositions by Th. Deman, *Probabilisme*, col. 463-470, 473-478, and R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits*, pp. 107-125 (especially pp. 114-119 and 123-125). In this study, I do not make any value judgment about probabilism as a moral system.

legitimate marriage, a legitimate contract, on the licitness of a war, etc. Moreover, as a moralist, Medina suggests ‘auxiliary’ principles that should help one’s conscience – to move away from doubt, such as the – quite tutiorist rule – «In dubiis tutior pars eligenda». And regarding the further question «Whether it is licit to act against one’s own opinion?», where interpreters see a typical area of debates of cases in which pennant and confessor disagree about normative questions, Medina concluded that the pennant should not decide against his own opinion about the matter or according to an opinion about which he is in doubt and does not take as probable²⁵. This was a true new approach. Of course there were rules of conscience for cases of equipollent forces between one’s own and others’ opinions, as well as for urgent and special cases in which an agent should set aside his own judgment²⁶, as a judge would have to do if, against his own belief, he would have to condemn a defendant as guilty, if processual reasons would lead him to crime conviction²⁷. But the *magna quaestio* about following one’s own opinion in a moral dilemma is: «Are we obliged to follow a more probable opinion abandoning the probable one, or is it sufficient that we follow a [just] probable opinion?»²⁸. Bartholomew of Medina was aware that the Scholastic tradition before him demanded to follow *the more probable opinion*. But he assumed, regarding the context of

²⁵ B. Medina, *Expositio in Primam Secundae...*, q. 19, a. 6, p. 178: «Se quis agat secundum opinionem, de qua dubitat an sit probabilis, peccatum committit. Nam qui sic operatur [...]; ergo operatur contra conscientiam dubiam; ergo tenetur non sequi talem opinionem».

²⁶ B. Medina, *Expositio in Primam Secundae...*, q. 19, a. 6, p. 178: «Quando utraque opinio tam propria quam opposita est aequae probabilis, licitum est indifferenter utramque sequi». Cfr. B. Medina, *Expositio in Primam Secundae...*, q. 19, a. 6, p. 178: «Aliquando tenemur agere contra propriam opinionem».

²⁷ B. Medina, *Expositio in Primam Secundae...*, q. 19, a. 6, p. 179.

²⁸ B. Medina, *Expositio in Primam Secundae...*, q. 19, a. 6, p. 178. R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits*, p. 115.

divergence in confession, a new guiding principle of right acting: it is licit to follow *a just probable opinion*, regardless of a more probable one²⁹. At this position we can find a person who does not decide after full or a complete investigation of what is true, but only *in terms of the probability of what he or she takes to be true*, adopting accordingly a given practical command.

The emphasis in adopting a just probable opinion was not that what was *reputed* as 'less probable' would be, after closer investigation, objectively shown to be the true view; the point was that the 'less probable opinion', on the side of a 'more probable opinion' about the same moral dilemma, «preserves its probability»³⁰. The point is that the agent is allowed to make an option for mere probability, instead of choosing what is 'safer' and 'closer to truth' based on given reasons. Again, this is proposed in the context of conscience, and in confession the idea is to provide it, on a human level, both relief and forgiveness. It should also be clear that 'probable' is always bound to rationality, it is connected to the views by wise men and excellent reasons. Probability, thus, became a rule for moral conduct, and doubt, as before, of course is not. If *there is* 'probable' opinion, that very doubt that might make unsafe a conscience is simply *not present*³¹.

Historians of ideas use to say that Suárez, following Medina (and Gabriel Vázquez, S. J. [ca. 1549-1551]³²) in this Ciceronian trend in moral epistemology, played a central role in fixating

²⁹ B. Medina, *Expositio in Primam Secundae....*, q. 19, a. 6, p. 179. Cfr. footnote 17, above.

³⁰ Th. Deman, *Probabilisme*, col. 467.

³¹ According to Th. Deman, *Probabilisme*, col. 468-470, however, there are several traces of tutorism in Medina's thought. After his expositions, doubt in practical knowledge would have been led to paths and emphases strange to him. Cfr. also R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits*, pp. 118, 125.

³² Th. Deman, *Probabilisme*, coll. 470-473; R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits*, pp. 119-122.

probabilism among Jesuit thinkers. Especially in *De bonitate et malitia humanorum actuum* (conceived 1581-1582, during Suárez's period in the Collegio Romano, and posthumously published in 1628), Suárez assumed the previous distinction between speculative (general principles about what is right) and practical level (concrete moral act or decision) in achieving practical judgments³³, distinguishing, thus, extrinsic speculative and intrinsic practical uncertainty, and accepting the concomitance of external theoretical *doubt* and internal practical *certainty* enough for actual decision³⁴. At any rate, it is in conscience as habit and act of practical knowledge that we find the immediate rule of goodness or the *proxima regula bonitatis*³⁵. What seems to be new in Suárez's account is *i*) an emphasis on the thesis that the agent can make use of principles that persuade conscience in good faith and rectitude³⁶, even if he disregards certain speculative

³³ F. Suárez, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, in *OpO*, vol. 4 (Vivès, Paris, 1856), d. 12, s. 1, § 6, p. 438: «interdum vero potest esse iudicium de aliqua conditione, vel principio, ex quo pendet honestas vel turpitudine actionis, [...], ex quo pendet, an actio sit iusta, vel iniusta, et hoc solet appellari iudicium conscientiae, [...], et hoc iudicium formaliter magis est speculativum, quam practicum».

³⁴ F. Suárez, *De bonitate et malitia...*, d. 12, s. 2, § 7, p. 441: «Hinc secundo conscientia dubia dupliciter contingere potest: uno modo practice in illo iudicio ultimo de actione, et hanc volo formaliter et intrinsece dubiam: haec tamen conscientia, ut ab aliis distinguitur, revera non includit positivum iudicium practicum, sed potius carentiam, vel suspensionem circa honestitatem, vel turpitudinem actionis».

³⁵ As distinguished from the eternal law as *proxima seu remota regula bonitatis*; cfr. S. Schweighöfer, *Proxima regula bonitatis. Das Gewissen und das natürliche Gesetz*, in O. Bach, N. Brieskorn & G. Stiening (Hrsg.), *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2017, pp. 137, 145. On Suárez's account of conscience and its specific job as the ability of connecting just general rules or laws to special cases in practical judgment, cfr. also F. Grunert, *Die obligatio in conscientia im Naturrecht des Francisco Suárez*, in O. Bach, N. Brieskorn & G. Stiening (Hrsg.), *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*, pp. 155-156, 163-164.

³⁶ F. Suárez, *De bonitate et malitia...*, d. 12, s. 2, § 7, p. 441: «alio vero modo illud iudicium practicum denominatur dubium solum extrinsece, quae dubitatio non excludit certitudinem practicam in ipso ultimo iudicio, sed tantum speculativam circa rem aliquam»; d. 12, s. 3, § 2, p. 442: «Dicendum primo, ut voluntas sit

principles or if the principles that guide him to decision are at the end objectively false³⁷. ii) And, above all, Suárez was innovative by applying probabilism to the juridical realm, that is, the link between law and obligation³⁸. The doubt about what to do according to law or in legal good conscience related to *the existence of and the content of a given law*. If someone does not know about the promulgation of a law and what exactly its content is, there is no legal obligation, although cases are conceived in which that person would be committed to solve those doubts on the jurisdiction and licitude of law³⁹. In a nutshell: «A doubtful law does not [subjectively] obligate», and in corresponding cases a person would have freedom. Legal obligation is, thus, connected to the clarity of a given law in terms of its existence, validity and content⁴⁰. Moreover, in order to have legitimation, a law must be

recta, necessarium esse ut sequatur iudicium conscientiae practice certum de honestate obiecti et actionis».

³⁷ F. Suárez, *De bonitate et malitia...*, d. 12, s. 4, § 16, p. 447: «Debet ergo fieri ex sufficienti aliqua auctoritate, vel ratione, vel per sufficientia principia practica, per quae homo sibi rationabiliter persuadet hic et nunc licite posse non operari iuxta tale iudicium speculativum, et tunc fit deposita conscientia formaliter alia».

³⁸ On Suárez's application of probabilistic thought to the area of legal normativity and politics, cfr. the study on Suárez's doctrine of war by M. Kremer, *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2008, pp. 54-56; 158-162, 190-195.

³⁹ F. Suárez, *De bonitate et malitia...*, d. 12, s. 5, § 7, p. 448: «ratio peti potest ex illo principio, quod in dubiis melior est conditio possidentis; homo autem continet libertatem suam: vel certe ex illo, quod in materia notandum est, quod lex non obligat, nisi sit sufficienter promulgata: quamdiu autem rationabiliter dubitatur, an lata sit, non est sufficienter promulgata». *Ibidem*, d. 12, s. 6, § 8, p. 451: «quia quamdiu est iudicium probabile, quod nulla sit lex prohibens, vel praecipiens actionem, talis lex non est sufficienter proposita vel promulgata homini: unde cum obligatio legis sit ex se onerosa, et quodammodo odiosa, non urget, donec certius de illa constet».

⁴⁰ In fact, it essentially belongs to Suárez's concept of law that it is a «praeceptum commune» that is «just and stable», as well as «sufficiently promulgated», and, since it is essentially «preceptive», law contains the idea of «obligation»; cfr., for example, H. Rommen, *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez S. J.*, «Pensamiento – Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)», Madrid, 4 (1948), pp. 499-500: 493-507. On Suárez's model of «moral obligation» and the role of natural and positive law in obligation

the result of a moral reflection on benefits and inconveniences for those under its sphere of validity – its legitimation does not solely depend on the safety and avoidance of danger it aims at. Law, nonetheless, is binding and demands obedience, as a rule it obliges on a general level – also those who doubt its application to a particular case –, insofar as it sufficiently leads to what is good and of common interest⁴¹. Suárez also affirms strict rules for determining courses of action in case of concurrence of laws, such as, for example, the rule of following the command that causes a lesser evil⁴². At any rate, there is now a larger gap between promulgated law and its force of obligation.

A further area of normative analysis, covering both validity of law and moral conscience (i.e., the moral appraisal of ‘facts’ or things and actions, independently of law), where Suárez disserts on the solution of several kinds of doubts, is the interpretation of the ‘*conditio possidentis*’ or the principle that «in dubio melior est conditio possidentis»⁴³, which is as such a classical principle of canon law. Suárez makes of it a true moral “principle of freedom”: «In cases of doubt, the condition of the possessor should be

in foro conscientiae, cfr. also Th. Pink, *Reason and Obligation in Suárez*, in B. Hill & H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 184-195.

⁴¹ *LEG*, lib. VI, c. 8, §§ 1-14, pp. 34-39 (especially §§ 10-11, 14, pp. 38-39).

⁴² F. Suárez, *De bonitate et malitia...*, d. 12, s. 5, § 8, p. 449. R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits*, p. 124, affirms that also regarding «doubts of fact», i. e., on the licitude of things and actions in question (for example, on the validity of contracts), Suárez offers tutorist solutions; cfr. F. Suárez, *De bonitate et malitia...*, d. 12, s. 6, § 10, p. 452: «unde confirmatur ex differentia inter iudicium de iure, vel de re, nam primum dicit ordinem ad operantem, et omnino tollit periculum malitiae: secundum vero dicit ordinem ad rem ipsam, et non tollit periculum detrimenti, quod est in ipsa re. Unde in priori est sufficiens excusatio, seu ratio sequendi probabile iudicium [...]: hic autem nulla est sufficiens excusatio, cum satis constet periculum in re ipsa manere, et consequenter inde obligationem oriri».

⁴³ F. Suárez, *De bonitate et malitia...*, d. 12, s. 5, § 8, p. 449: «Circa dubium facti primo servanda est illa regula iuris: *In dubiis melior est conditio possidentis*».

preferred»⁴⁴. This kind of ‘reflex principle’ – formally ‘external’ (*externum*) or ‘reflex’ (*reflexum*) to the objective background of external views known or used, which however did not clearly help someone to make a right and possible act⁴⁵ – should assist agents in making particular reflex judgments, where the freedom of their decision is connected to mere probability. There are, thus, areas of positive law and determination of conscience where freedom is prior in comparison to norm and rule⁴⁶. Finally, interpreters also note that there is here a further characteristic of probabilism *after* Suárez, that is, that “juridical” principles and attitudes regarding law invade more and more the ground of “moral” principles and attitudes regarding the order of things, in forming right conscience⁴⁷. At any rate, there is now a new mental set in theology and philosophy. It is assumed that a certain kind of doubt, one that can be surpassed by probability, can be converted into certainty. Francisco Suárez, thus, confirmed the tendency of dealing with «probable conscience» according to the rules «for doubt»⁴⁸.

⁴⁴ According to R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits*, p. 124, Suárez transformed the canon law principle just mentioned into a moral axiom of freedom, by replacing ‘lot’ (*conditio*) with ‘freedom’. Cfr. also D. Avendaño, *Auctarium Indicium seu Tomus Tertius*, pars I, sectio 1, § 64, p. 16: «Nicolaum Garciam de Beneficiis [...] ubi adducens P. Suarium et P. Thomam Sancium dicentes in dubio meliorem esse causam possidentis in omnibus materiis».

⁴⁵ R. Bruch, *Probabilismus, probabilistisch II*, col. 1392. Cfr. also O. Lottin, *Morale fondamentale*, pp. 312-316, 320.

⁴⁶ Th. Deman, *Probabilisme*, col. 476 sqq., finds support for such a probabilistic thesis also in F. Suárez, *Tractatu de virtute et statu religionis, OpO*, vol. 14 (Vivès, Paris, 1859), tr. VI (*De voto*), I, IV, *De obligatione voti*, 5 (*De obligatione voti de quo dubitatur an factum sit*), pp. 935-940.

⁴⁷ Cfr. Th. Deman, *Probabilisme*, col. 469, 476-477.

⁴⁸ Cfr. Th. Deman, *Probabilisme*, col. 477. F. Suárez, *De bonitate et malitia...*, d. 12, s. 6, § 8, p. 451: «Dicendum in primo quotiescumque est opinio probabilis hanc actionem non esse malam, vel prohibitam, vel praeceptam, potest aliquis formare conscientiam certam, vel practicam conformem tali opinioni».

2. Avendaño as a Probabilistic Thinker

Avendaño's probabilistic doctrine does not differ much from the views shared by his European interlocutors – he relies on central figures of the Jesuit school, such as Suárez, as well as Juan Caramuel Lobkowitz, O. Cist. (1606-1682)⁴⁹. Analyses of probabilistic and anti-probabilistic literature are frequent in his large volumes. An example of this appears in the volume III of the *Auctarium indicum*, around a dubious question in ecclesiastical law, that is, «whether [...] in the Indies, because of necessity, [...] a Bishop can be consecrated without the apostolic letters»⁵⁰. Shortly after the exposition of that issue, Avendaño writes a long «Appendix on probable opinion and the obligation [...] according to the degree of probability», and after that he still adds a detailed excursus on the very same subject⁵¹. The topic of canon law just mentioned, as well as many others on a similar level of practical doubt (see Section 3, below), brings objective difficulties to conscience and to the aim of achieving moral decision under a more or less known rule – supported by a general rule and explicitly provided by divine, canon or

⁴⁹ On the place of Avendaño in the debates around probabilism, cfr. again references in footnote 4, above. Cfr. also J. C. Ballón Vargas, *Entre la extirpación de la idolatría y la reconciliación intercultural. Lugar histórico del probabilismo en el pensamiento peruano*, in J. C. Ballón Vargas (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, Lima, vol. 2, 2011, pp. 377-398.

⁵⁰ D. Avendaño, *Auctarium Indicum seu Tomus Tertius*, apud Iacobum Meursium, Antuerpiae 1675, t. 3, pars I, sectio 1, nn. 1-12, pp. 1-4; nn. 13-24, pp. 4-6. As it turns out, the debate on the matter gained importance after a Brief by Pope Alexander VII. It is interesting to keep in mind that this Volume is posterior to some condemnations of probabilism by the same Alexander VII, of which Avendaño was of course aware; cfr., for example, *ibidem*, § VI, n. 145, pp. 35-36.

⁵¹ D. Avendaño, *Auctarium Indicum...*, p. I, s. 1, nn. 1-186 (especialmente nn. 25-94 and nn. 95-186), pp. 1-45. Cfr. also *ibidem*, t. 3, p. I, *Additiones ad Appendicem Sectionis Primae*, nn. 456-727, pp. 109-200.

civil law. Quite often, important questions at the concrete level of human affairs need the mediation of positive rules and laws – where moral and legal spheres cross each other – that usually help agents seeking a safe path to right action, after deliberation on particular goods to be found in the circumstances of time and space. In such situations, and recalling what was said in Section 1 on conscience and doubt, the question is: What is the ‘epistemic’ quality that the practical judgment must have in order to be protected by a practical certainty which is enough for the rectitude of act?

In order to understand why Avendaño endorses the view that that quality must be at least ‘probable’, but not necessarily more than that, one should be able to understand *I*) what is a ‘probable opinion’ and *II*) why it is considered to be enough – as a case of proper moral doxastic act – to the ‘security of conscience’. Although Avendaño refers to an entire legion of different authors of his century, he intensely contrasts his views with an otherwise quite unknown Portuguese opponent, that is, Mateus Homem Leitão⁵², and shows that he was acquainted with the controversy between the tutorist Prospero Fagnani (1588-1678)⁵³ and the probabilist Juan Caramuel⁵⁴. Regarding *(I)* ‘probable opinion’, Avendaño offers both a view about the concept of ‘probable’ and of ‘opinion’. The adjective ‘probable’, when attached to an

⁵² Doctor in Canon Law and Professor at the University of Coimbra. The work Diego de Avendaño refers to is M. H. Leitonius, *De conscientia vera et singularis observatio*, apud Sebastianum Cramoisy et Gabrielem Cramoisy, Parisiis, 1652. Cfr. D. Avendaño, *Auctarium Indicum*, t. 3, p. I, s. 1, § 1, n. 25, pp. 6-7.

⁵³ P. Fagnani (1588-1678) published, in 1665, in Rome, the work *De opinio probabili tractatus ex commentariis Prosperi Fagnani Super Decretalibus seorsum recusus*.

⁵⁴ I. Caramuelis, a Cistercian monk and main representant of the probabilism Avendaño was also a follower, expressed his theses on moral truth in the work *Theologia moralis fundamentalis*, Francfurt, 1652; Roma, 1656, and later in *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate. Contra novam, singularem, improbabilemque D. Prosperi Fagnani Opinationem*, Laurentii Anisson, Lugduni, 1663. On this debate, cfr. J. A. Fleming, *Defending Probabilism*, 2006.

opinion, means, objectively, any view that can be reasonably defended or, fundamentally, receive proof through reason on its behalf, and moreover does not go *against* the Scripture, the Fathers of the Church and the explicit dogmatic determinations of the Church, and nonetheless contains, because of the nature of its object, a room for uncertainty or 'fear' concerning its truth. So, 'probable' is or can turn to be the epistemic quality of a judgment. *Any* judgment made by someone at any time, written and transmitted or otherwise, *under this objective basis*, keeps the character of being made with (subjective) fear that its contrary part may be true. 'Opinion', thus, is a kind of mental act – perhaps 'probable', but not necessarily probable, perhaps 'improbable', but not necessarily improbable; but necessarily not strictly certain. Avendaño's account of opinion is both Aristotelian and Thomasian. After all, Aristotle once said that opinion «is the non-necessary understanding of a proposition, which is not confirmed by any certain argument». And on that topic Aquinas stated that

the intellect gives assent to something not because it is sufficiently moved by the object itself, but rather because of a given election which inclines voluntarily to one part more than to the other; and if, in fact, this [election] is made with doubt and fear of one part, it will be an opinion⁵⁵.

Accordingly, the following points are defended by Avendaño, who claims to follow Aristotle's and Aquinas's views – although

⁵⁵ D. Avendaño, *Auctarium Indicum...*, t. 3, p. I, s. 1, § 1, n. 26, p. 7: «Iuxta Aristotelem Libro I de Demonstratione cap. 26, textu 44, [...]. Quod magis dilucidum ex Divo Thoma IIa-IIae q. 1 a. 4 *in corpore*».

his account of opinion and probability relies heavily on Cicero's rhetorical treatment of 'opinio probabilis'⁵⁶: *a*) a probable opinion is a judgment performed for some reason(s); *b*) the argumentative reasons are inconclusive, therefore the judgment is made with *formido*; *c*) nonetheless, *there are* reasons for the opinion expressed, therefore every opinion is up to a certain point *capable* of being the object of proof or rational support, even if there are more things to be said in favor of the contrary of it⁵⁷; *d*) since there is not enough evidence for taking something for true or right, the will plays a role in the assent, thus making room for subjective preferences or inclinations; of course this can affect both decision making concerning opinative contrary parts which are unequally strong – say, in favor of the weaker part – and contrary parts which are equally strong, that is, for Avendaño an equipollence of probability force does not necessarily hinder practical reasonable judgments, for with the help of the will, or because of the (internal actual) structure of an individual will, weights can be bestowed on an opinion (and the existing reasons for it) in order to decide, relieve conscience and solve disputes⁵⁸; *e*) many practical judgments, that is, those judgments that express how a decision should be or what should be done by a given agent, have exactly these characteristics; *f*) a 'probable' opinion for a given agent means, in a probabilistic system, merely the one part of a

⁵⁶ Cfr. Cicero, *Rhetorica ad Herennium*, with an English translation by H. Caplan, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London, 2004. Cfr. also Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits*, pp. 83-105.

⁵⁷ D. Avendaño, *Auctarium Indicum...*, t. 3, p. I, s. 1, § 1, n. 36, p. 9: «Contra quem est, rationem probabilis in opinione non solum sumi formaliter ab assensu in illam tendente, secundum quod actus intellectus est, sed etiam objective: nam antequam quis assensum praestet obiecto sibi proposito, dici illud potest probabile, quatenus vim habet inclinandi intellectum modo dicto».

⁵⁸ D. Avendaño, *Auctarium Indicum...*, § 1, n. 44, pp. 10-11: «Sed potest argui ex receptissima sententia, iuxta quam ex duobus bonis aequaliter propositis potest voluntas unum eligere, altero relicto».

given contrariety of practical propositions or propositions about what is good or right to which he – also because of concrete, occurring, accidental factors of his intellectual and volitional status – *reasonably* (and *doctrinally*) confers weight and adheres to⁵⁹, even though the contrary side might have *objectively* greater, similar or equal probability: a (probable) opinion is something that someone has if it becomes probable to him by conferring it – through minimally or basically reasonable and doctrinal means – the weight that one does confer it, to the point that it becomes, hence, someone’s opinion⁶⁰.

As to the question whether (II) a mere ‘probable opinion’ is enough for causing ‘security of conscience’, this is a matter of determination of what human beings can actually and reasonably do when using their minds for the sake of morality. Avendaño holds the view that both legitimate and possible moral judgments to human beings are just probable opinions in the above mentioned sense, and concerning many positive determinations for religious, ecclesiastical, moral, and civil conduct these are essentially the kind of opinions that learned men and authorities produced⁶¹. The ‘suspicion from the roots’ (*formido radicalis*), as Caramuel had

⁵⁹ Cfr. the reference to Suárez in D. Avendaño, *Auctarium Indicum...*, § 5, n. 88, p. 23: «Ad illud item quod ex P. Suario adducitur, expositio ibidem adhibita est manifesta, iuxta ea, [...] ubi statuit cum multis iudicium conscientiae practice certum, esse necessarium ad bonitatem operationis. Negatur autem esse eandem rationem eius, ac illius de quo est quaestio: nam illud est proxima regula operationis, cum sic dictamen conscientiae, aliud de probabilitate non proximum, sed praecedens, sic statuente qui operatur: Hoc quod probabile iudico secundum se, mihi esse licitum certo iudico hic et nunc; id non facturum, si illicitum iudicarem».

⁶⁰ It is understandable that some authors believe that probabilistic authors such as Avendaño, by explaining probable opinion in the practical realm in that way, are not endorsing Aquinas’s or even Aristotle’s classical theory, according to which for a mind to (reasonably) adopt an opinion is to adopt or recognize probability or more probability in it, so that such epistemic qualities turn to be immediately absent in the other side of the contrary opposition. Cfr. also F. O’Reilly, *Duda y opinión*, pp. 11-30.

⁶¹ D. Avendaño, *Auctarium Indicum...*, t. 3, p. I, s. 1, § 1, n. 27, p. 7; § 1, n. 28, p. 7; § 1, n. 29-30, pp. 7-8 (where Avendaño rejects Leitão’s thesis of the convertibility

mentioned, that the contrary side of the opinion may be true is or may be present at any time⁶². After all, following Avendaño, this equivalence holds true: *i*) actual fear of the truth of the contrary part and *ii*) absence of conclusive reasons for the assented part equally imply a mere probable opinative judgment⁶³. Truly, such a system of justification of right conscience opens the door to the idea that one can be morally justified without acting according to what is morally true – there can be justifiable moral action because of right conscience *and* objective practical falsity. In morality a *good conscience* can be achieved without any *knowledge* of practical *truth*. There are cases in which someone makes *bona fide* and with invincible ignorance an assent of verisimilitude, which is justifiable and able to warrant someone a good conscience (as, for example, a judge, who is in fact supposed to be able to judge and act *prudenter*, does on the basis of testimonies of idoneous persons, who nonetheless happen to be mistaken and, thus, enhance objective falsity⁶⁴).

On the theoretical level, the lengthy discussions that Avendaño will undertake with his peers in Peru and in Europe concern

between probable and true opinion, hence the thesis that probability excludes fear in practical judgments); § 6, nn. 143-144, p. 35.

⁶² D. Avendaño, *Auctarium Indicium...*, t. 3, p. I, s. 1, § 1, n. 39, p. 9: «assensus namque probabilis secundum suam substantiam non est formido formalis, sed radicalis».

⁶³ D. Avendaño, *Auctarium Indicium...*, t. 3, p. I, s. 1, § 1, n. 32, p. 8: «Nam assensus probabilis tunc dari potest, cum motiva, non sunt ex se efficacia ad convincendum intellectum, quem tamen cum formidine adversae partis inclinant».

⁶⁴ D. Avendaño, *Auctarium Indicium...*, t. 3, p. I, s. 1, § 1, n. 34, p. 8: «Neque urget quod dicitur, ex duabus opinionibus unam esse falsam, si contrariae sint. Si enim id aliquando obstaret, fieret ex eo neque assensum circa aliquid cum fundamentis sufficientibus ad inclinandum intellectum, licet cum formidine oppositi, posse dici probabilem. Nam forte falsus est, etiamsi probabilis videatur. [...] Ita enim falsum proponi potest, ut prudenter quis possit circa illud firmare iudicium, aut assentiendo eidem, aut saltem iudicando posse iuxta id, quod apparet, prudenter operari. [...]. Sic iudices duorum aut trium testificatione reum condemnant, nihil circa causam formidantes». Cfr. D. Avendaño, *Auctarium Indicium...*, t. 3, p. I, s. 1, § 1, n. 35, pp. 8-9.

two problems: 1) whether the (mere) probability he conceives could provide *practical certainty* enough for right conscience or to morally justified decisions; 2) whether the probability to be attached to a morally justified judgment is really bound to *formido*. At this point, interpretations of Aristotle – *via* Aquinas – play an important role: Avendaño wants to relate his view to Aristotle’s theory of right practical judgments or prudential acts⁶⁵. In Sessions of volume IV of the *Auctarium indicum*, he defends Caramuel’s system against a multitude of criticisms and develops an account of Aristotle’s criterion for excellent action, according to which *certainty* and *probability* are connected in a very particular degree. Avendaño is challenged to express his position about arguments which invoke inconsistencies in any pure probabilistic system in moral philosophy⁶⁶ – they would partially be caused by a mistaken understanding of Aristotle together with the exegesis of his work offered by Aquinas⁶⁷. So, for example, Avendaño, endorsing Caramuel’s system, sees no need of censorship in a proposition that enunciates: «In every probable opinion, there is an invincible ignorance to be found; therefore, the following

⁶⁵ As it seems, the effort of connecting virtuous prudent action and just probable quality to practical judgment was common to seventeenth century Jesuit authors. Cfr. A. Schmitt S. J., *Zur Geschichte des Probabilismus*, F. Rauch, Innsbruck, 1904, pp. 56, 60, 143. It must be granted indeed that a theory of moral conscience, strictly speaking, relates to Aquinas, not to Aristotle. Cfr. *ST*, I, q. 79, a. 13; cfr. *ST*, Ia-IIae, q. 19, aa. 5-6. Cfr. also F. O’Reilly, *Duda y opinión*, pp. 11-30. On the role of prudence in Aquinas’s moral thought, A. J. Celano, *Aristotle’s Ethics and Medieval Philosophy. Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 177-181, 181-194. On the quite complex normative intellectual performance of prudence according to Aristotle, cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp. 106-152.

⁶⁶ D. Avendaño, *Auctarii Indici Tomus Secundus, seu Thesauri Tomus Quartus*, Apud Iacobum Meursium, Antuerpia, 1675, p. V, ss. 1-36, nn. 1-342, pp. 1-93.

⁶⁷ So, for example, Avendaño agrees with what is proposed in D. Avendaño, *Auctarii Indici...*, s. 1, p. 2: «*Circa propositionem istam: Ut actio quaequam sit peccaminosa oportet ut procedat ab homine, qui noscit et percipit, quid boni malive in ea sit: et antequam id videat, aut animum reflectat, actio neque bona est, neque mala.*».

of such opinion is licit [i.e. it is licit to act according to the just probable opinion, or: probable opinion gives enough support to right conscience]»⁶⁸. In several examples⁶⁹, where he especially argues against Franciscus Bonae Spei⁷⁰, Avendaño favors an interpretation of Aristotle's account of prudence according to which it brings support for probabilism, both concerning *A*) the nature of probable opinion as a judgment and *B*) the sufficiency of probable opinion to bestow conscience and moral action with a degree of practical certainty which is enough to overcome doubt. He does not affirm that Aristotle's and Aquinas's position on prudential acts is the same as the probabilistic view about moral act. Rather, what he attempts to do is to show that probabilism is coherent with the Aristotelian-Thomsonian account of prudential acts: they share a common point in probability and reason. Granted that a prudential act in that account is both reasonable and not strictly evident, the probabilist thinker would insist that it has, for objective reasons, the presence of reason (provability) and *formido* – just like the probable opinion. For Avendaño, thus, the following theses *have support* in Aristotle: 1) Licit moral acts are or can be in their constitution 'probable' and 'with doubt'; 2) prudential acts do not eliminate 'opinative judgments' or an only fallible certainty, within the scope of *formido*; 3) there is some 'certainty' or objective judicative force enough for 'good conscience' in mere 'probable opinion', and even certainty *ut in*

⁶⁸ D. Avendaño, *Auctarii Indici...*, s. 2, p. 4: «*De propositione ista: Ignorantia invincibilis in omni opinione probabili invenitur, unde licita est illius sequela*».

⁶⁹ Cfr., for example, D. Avendaño, *Auctarii Indici...*, s. 2, n. 9, p. 4; n. 11, p. 4; s. 3, n. 15, p. 5; s. 4, nn. 20 and 23, pp. 7-8; s. 5, n. 26, p. 9; s. 8, nn. 59 and 62-63, pp. 17-18.

⁷⁰ F. Bonae Spei (1617–1677) was the author of *Apologema retortum, seu retorta Disputatio apologetica de ignorantia invincibili*, Louvain-Anvers, 1665; he controversially wrote against Caramuel, and Avendaño discusses his work in this part of the *Auctarium Indicum*, tomus 4.

pluribus is just probable, after all⁷¹; 4) probability can be found just in ‘provability’ by both intrinsic and extrinsic properties, even when the opinion is not only or mainly supported ‘in most of the cases’ or by most authorities. By ‘intrinsic properties’ are meant immanent reasons or reasonable force in the object or moral-legal content as such (*probabilitas interna*), and by ‘extrinsic properties’ are meant respectful external authorities – views, conjectures, arguments, expositions, explanations and defenses expressed or written by theologians, philosophers, jurists, etc. – in favor of an opinion (*probabilitas externa*)⁷².

3. Avendaño on Probabilism and Law

It is important, now, to make a simple attempt to characterize how probabilism plays a role in Avendaño’s juridical hermeneutics. Francisco Suárez’s notion of reflex judgments applied to the determination of natural into positive laws or laws promulgated to mediate justice in concrete human affairs⁷³ seems to have found an echo in Diego de Avendaño’s efforts of legislation – where a balance between the external content and form of the law and the freedom and consent by subjects or collectivities should be reached⁷⁴. Of course, Solórzano y Pereira’s juridical works, specifically conceived for the Indias, had a strong influence in these aspects of Avendaño’s legacy.

The seventeenth century was a period of stabilization in Peruvian vice-royal society, where the main challenge was to

⁷¹ D. Avendaño, *Auctarium Indicum...*, t. 3, p. I, s. 1, nn. 157-161, pp. 38-40.

⁷² Cfr. also D. Avendaño, *Auctarium Indicum...*, nn. 36 and 61, pp. 9 and 15.

⁷³ Cfr. Section 2, above.

⁷⁴ L. E. Bacigalupo, *The Reasonable Ways of Probabilism*, pp. 84-85.

create adequate means for a living together of long duration in a quite multicultural society. The presence of Spanish settlers and institutional apparatus provoked a huge impact in the old, now 'integrated', human environment. Devising moral and legal procedures that would allow mutual understanding in such a heterogeneous society was mandatory. Avendaño pursued it – that is, an 'Indian law' – within a probabilistic framework⁷⁵. The juridical sphere seemed to offer a room for just probable views due to the absence of certainty regarding legal commands, and here Avendaño found a fertile soil for exercises of legislation, especially where the 'Indios' are concerned⁷⁶. Bringing legal determinations to the realm of opinions, different subjectivities – individual or collective – begin to play a prominent role in normative thought. Keeping in mind previous definitions, the normative force of law depends, epistemically, on 'intrinsic' and 'extrinsic properties' that bestow it with probability as well. Avendaño will use this structure of law as a possibility for collectivities such as indigenous groups and societies to express towards the prescribed form of law a so-called 'reflex judgment', that is, a subjective or inter-subjective approximation of their conscience to a given norm, unveiling a space for discussing a probable opinion in their favor⁷⁷ or in favor of their well-established traditions and moral sensitivities – something that must be considered before any official or definite promulgation of a law.

So, for example, in the volume I of his *Thesaurus indicus*, Avendaño widely practices such a probabilistic reasoning in legal interpretation – in the most interesting cases, he is explicitly playing

⁷⁵ P. Macera, *Probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII*, «La Nueva Crónica» (Lima), 1 (1963), pp. 8-31.

⁷⁶ Cfr. V. H. Martel Paredes, *La filosofía moral*, pp. 53-55.

⁷⁷ V. H. Martel Paredes, *La filosofía moral*, p. 56. Cfr. also the references mentioned in footnote 4.

the role of someone who morally-legally advises the Spanish Catholics Kings, who are responsible for protecting the Indios, that is, *servi liberi* of the empire, from legal offenses (*iniuriae*) and have the duty of finding the right conscience or moral decision for the relevant cases: 1) «It is a benefit to the empire that everyone of its subjects works and pays tributes to the crown», but on the side of the direct practical judgment that «the Indios should work and pay tributes to the crown» one must consider the reflex judgment that «the Indios are probably unfit to some kinds of work such as mining work and should therefore not be forced, but rather excused of it», since their population has severely decreased and because of mining work they are put outside of their natural *milieu*⁷⁸. 2) «It is correct that political subjects have a duty to work and pay taxes to those who are their protectors and for the good of public institutions which are supposed to provide public utilities», but on the side of the direct practical judgment that «the Indios should be [conveniently] forced to work», including here «forced to work in the mines», one must consider the reflex judgment that «the Indios should be [conveniently] forced to work, but in case they work in the mines they should not be obliged to pay taxes», after all that kind of work is brutally hard and severely abbreviates their life expectation⁷⁹. Many other examples could be given⁸⁰. The ‘reflex judgment’, necessary to fix the promulgation of any law – especially of those that appear doubtful in normative content or insufficiently promulgated, and, therefore, should rather be taken as ‘projects of

⁷⁸ Here and in the next cases (2), the premises in quotation marks are paraphrases of my own, which should be loyal to the contents in D. Avendaño, *Thesaurus indicus...*, Tomus Primus, Apud Iacobum Meursium, Antuerpia, 1668, titulus I, c. 12, nn. 109-118, p. 24-27. For the footnotes 78-80, cfr. also V. H. Martel Paredes, *La filosofía moral*, pp. 185-203.

⁷⁹ D. Avendaño, *Thesaurus Indicus...*, I, titulus I, c. 12, nn. 109-118, p. 24-27.

⁸⁰ D. Avendaño, *Thesaurus Indicus...*, I, titulus I, c. 12, nn. 109-118, pp. 24-27; cap. 14, nn. 125-128, pp. 28-29.

law' –, in Diego de Avendaño's legal hermeneutics, is the moment of probable opinion and freedom: it considers as intrinsic properties the will of the indigenous people, the 'provability' of such reactive judgment based on custom, good faith and reason. This highlights a kind of legitimate resistance towards the new state of affairs or new juridical system in face of the practical impossibility of its observance. Under the framework of probable opinion to moral and legal determination, there is a possibility of reaching collective subjective resolutions, by means of convenience, and again this is not an objective epistemic protection of error indeed, but a 'certainty' and 'security' strong enough to conduct persons to prudential action or to observance of prudential laws. Such a social background for legislation, combined with a probabilistic system, would allow for a normativity more open to cultural phenomena, where opinions are then transformed into positive laws – or help forming just sentences – according to conveniences and inconveniences of situations.

Concluding Remarks

Avendaño's probabilistic moral system was clearly influenced by Suárez. And so were his reflections on the validity and obligatory force of positive law. Due to his contextual multicultural situation, where promulgation of civil law and the justice content of it had to be tested by quite different historical (concrete) representations of what is just, feasible and conducive to the human good, Avendaño probably allows, more than his Jesuit predecessors, room for the experience of doubt about the content of law – its connection to human justice –, hence an experience of freedom (casuistic decision after reflex judgments?) both for legislators and legislated persons and collectivities. This is just

the beginning of a closer look on his juridical hermeneutics and the role of doubt, probability and freedom that characterizes the positive dimension of his *ius indianum*.

Essential Bibliography

- Anónimo, *La Antorcha Luminosa – Manuscrito anónimo de fines del siglo XVIII (Selección, edición y notas de J. C. Ballón Vargas y R. Katayama)*, in J. C. Ballón Vargas (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, Lima, vol. 2, 2011, pp. 419-471.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, ed. Leonina, cura et studio Sac. P. Caramello (Sancti Thomae Aquinatis Summa theologiae), Marietti, Torino 1962.
- Arzivu, F., *El pensamiento jurídico del P. Diego de Avendaño S.I. Notas de interés para el Derecho Indiano*, in IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. *Actas y Estudios*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1991, pp. 137-150.
- Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
- Avendaño, D., *Derecho, Consejo y Virreyes de Indias*. *Thesaurus Indicus, Vol. I, Tít. I-III (1668)*, edición, introducción y traducción de Á. Muñoz García, Eunsa, Pamplona 2001.
- Id., *Oidores y Oficiales de Hacienda*. *Thesaurus Indicus, Vol. I, Tít. IV-V (1668)*, edición, introducción y traducción de Á. Muñoz García, Eunsa, Pamplona, 2003.
- Id., *Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes*. *Thesaurus Indicus, Vol. I, Tít. VI-IX (1668)*, edición, introducción y traducción de Á. Muñoz García, Eunsa, Pamplona, 2007.
- Id., *Mineros de Indias y protectores de indios*. *Thesaurus Indicus, Vol. I, Tít. X-XI y Complementos*, edición, introducción y traducción de Á. Muñoz García, Eunsa, Pamplona, 2009.
- Id., *Thesaurus indicus, seu generalis instructor pro regimine conscientiae, in iis quae ad INDIAS spectant, Tomus Primus*, Apud Iacobum Meursium, Antuerpia, 1668.
- Id., *Auctarium Indicum seu Tomus Tertius*, Apud Iacobum Meursium, Antuerpiae, 1675.
- Id., *Auctarii Indici Tomus Secundus, seu Thesauri Tomus Quartus*, Apud Iacobum Meursium, Antuerpia, 1675.
- Bacigalupo, L. E., *The Reasonable Ways of Probabilism – A Briefing on Its Essentials*, in R. H. Pich and A. S. Culleton (eds.), *Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, FIDEM, Barcelona, 2016, pp. 75-85.

- Ballón, J. C., *Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII*, «Revista de Filosofía» (Maracaibo), 60 (2008, 3), pp. 27-43.
- Ballón Vargas, J. C., *Entre la extirpación de la idolatría y la reconciliación intercultural. Lugar histórico del probabilismo en el pensamiento peruano*, in J. C. Ballón Vargas (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, Lima, vol. 2, 2011, pp. 377-398.
- Bonae Spei O. C. D., F. (1617–1677), *Apologema retortum, seu retorta Disputatio apologetica de ignorantia invincibili*; E. Gymnici, Louvain-Anvers, 1665.
- Braun H. E., Vallance, E. (eds.), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500–1700*, Palgrave Macmillan, Hampshire-New York, 2004.
- Bruch, R., *Probabilismus, probabilistisch II*, in J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co AG Verlag, Basel-Stuttgart, Band 7, 1989, coll. 1390-1394.
- Caramuelis, I., *Theologia moralis fundamentalis*, Francfurt 1652, Roma², 1656.
- Id., *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate. Contra novam, singularem, improbabilemque D. Prosperi Fagnani opinionem*, Laurentii Anisson, Lugduni, 1663.
- Celano, A. J., *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy. Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.
- Cicero, *Rhetorica ad Herennium*, with an English Translation by H. Caplan, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London, 2004.
- Concina, D., *Historia del probabilismo y rigorismo*, Oficina de la Viuda de Manuel Fernández, Madrid, 2 vols., 1772.
- Delumeau, J., *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.
- Id., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe.-XVIIIe. siècles)*, Fayard, Paris, 1983.
- Id., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe.-XVIIIe. siècle*, Fayard, Paris, 1990.
- Demian, Th., *Probabilisme*, in A. Vacant, E. Mangenot & É. Amann (sous la direction de), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1936, pp. 417-619.
- Fagnani, P., *De opinio probabili tractatus ex commentariis Prosperi Fagnani Super Decretalibus seorsum recusis*, Roma, 1665.
- Fleming, J. A., *Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel*, Georgetown University Press, Washington D. C., 2006
- Franklin, J., *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001.
- Gallagher, J. A., *Time Past, Time Future: A Historical Study of Catholic Moral Theology*, Paulist Press, New York-New Jersey, 1990.
- Grunert, F., *Die obligatio in conscientia im Naturrecht des Francisco Suárez*, in O. Bach, N. Brieskorn, G. Stiening (Hrsg.), *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2017, pp. 155-168.

- Hernández Aparicio, P., *La doctrina de Avendaño sobre los repartimientos de indios*, in M. Cuesta Domingo (coord.), *Proyección y presencia de Segovia en América. Actas del Congreso Internacional (23-28 de abril de 1991)*, Editorial Deimos, Segovia-Madrid, 1992, pp. 411-419.
- Keenan, J. F., Shannon, Th. A., (eds.), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, Washington D. C., 1995.
- Kremer, M., *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2008.
- Leitoniun, M. H. *De conscientia vera et singularis observatio*, Apud Sebastianum Cramoisy et Gabrielem Cramoisy, Parisiis, 1652.
- Liguori, A. M., *Dell'uso moderato dell'opinione probabile*, Remondini, Bassano, 1765.
- Lope de Rodó, J., *La idea sucinta del probabilismo, razones que establecen el probabilismo, que contiene le historia abreviada de su origen, progresos y decadencia: el examen crítico que lo establecen, y un resumen de los argumentos que lo impugna*, Imprenta Real Calle de Palacio, Lima, 1772.
- Lottin, O., *Morale fondamentale*, Desclée, Paris-Tournai, 1954.
- Macera, P., *Probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII*, «*La Nueva Crónica*» (Lima), 1 (1963), pp. 8-31.
- Mahoney, J., *Probabilismus*, in G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, Band XXVII, 1997, pp. 465-468.
- Martel Paredes, V. H., *La filosofía moral – El debate sobre el probabilismo en el Perú*, Instituto Francés de Estudios Andinos / Lluvia Editores / Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2007.
- Maryks, R. A., *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Ashgate Publishing / Institutum Historicum Societatis Iesu, Aldershot-Rome, 2008.
- Medina B., *Expositio in Primam Secundae angelici doctoris divi Thomae*, Typis haeredum Mathiae Gastii, Salmanticae [1577] 1578 [Apud Petrum Dehuchinum, Venetiis, 1580].
- Muñoz García, Á., *Diego de Avendaño en su Thesaurus Indicus*, «*Revista de Filosofía*» (Maracaibo), 36 (2000), pp. 113-132.
- Id., *La América de Avendaño: la ampliación y fin del Imperio*, «*Cuadernos Salmantinos de Filosofía*», 30 (2003), pp. 29-44.
- Id., *Diego de Avendaño. Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2003.
- Id., *Algunas funciones de los Oidores, según Diego de Avendaño*, «*Revista de Artes y Humanidades ÚNICA*», 9 (2004), pp. 62-87.
- Id., *Diego de Avendaño – Biografía y bibliografía*, in J. C. Ballón Vargas (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Universidad Científica del Sur / Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, Lima, vol. 2, 2011, pp. 299-343.
- O'Reilly, F., *Duda y opinión. La consciencia moral en Soto y Medina*, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona, 2006.

- Pink, Th., *Reason and Obligation in Suárez*, in B. Hill, H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 175-208.
- Probabilism*, in *New Advent – Catholic Encyclopedia*, www.newadvent.org/cathenc/12441a.htm, last access on July 31, 2018.
- Redmond, W., *Conscience as Moral Judgement. The Probabilist Blending of the Logics of Knowledge and Responsibility*, «Journal of Religious Ethics», 26 (1998, 2), pp. 389-405.
- Rommen, H., *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez S. J.*, «Pensamiento – Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento (1548–1948)», Madrid, 4 (1948), pp. 493-507.
- Saranyana, J. I. et al., *Teología en América Latina – Volumen 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 1999.
- Schmitt, A., *Zur Geschichte des Probabilismus*, F. Rauch, Innsbruck, 1904.
- Schweighöfer, S., *Proxima regula bonitatis. Das Gewissen und das natürliche Gesetz*, in O. Bach, N. Brieskorn und G. Stiening (Hrsg.), *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2017, pp. 135-153.
- Smith, R. J., *Conscience and Catholicism. The Nature and Function of Conscience in Contemporary Roman Catholic Moral Theology*, University Press of America, Lanham-New York-Oxford, 1998.
- Ioannes de Solorzano Pereira, *De indiarum iure*, Ex typographia Francisci Martinez, Madrid, 1629 (Tomus I) et 1636 (Tomus II).
- Souza, M. P., *Norma e consciência na determinação da verdade moral*, «Kairós – Revista Acadêmica da Prainha», 4 (2007, 2), pp. 282-308.
- Stone, M. W. F., *Scrupulosity and Conscience: Probabilism in Early Modern Scholastic Ethics*, in H. E. Braun, É. Vallance (ed.), *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500-1700*, Palgrave Macmillan, Hampshire-New York, 2004, pp. 1-16 (notes pp. 182-188).
- Suárez F., *De bonitate et malitia humanorum actuum*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 4 (1856).
- Testa L., *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo in Roma, Roma, 2006.
- Vidal, M., *Nueva moral fundamental*, Editorial Desclée de Brouwer, Madrid, 2000.

**LA ARTICULACIÓN OPERATIVA DEL PODER POLÍTICO EN
SUÁREZ: SENTIDO Y LÍMITES DE SU ENTREGA AL REY
POR PARTE DEL PUEBLO¹**

**THE OPERATIONAL IMPLEMENTATION OF POLITICAL
POWER IN FRANCISCO SUÁREZ: MEANING AND LIMITS
OF ITS TRANSFERENCE TO THE KING**

Pablo Font Oporto²

ORCID: 0000-0002-7446-0275

Abstract: Suárez defends the fact that political power arises originally in the political community, which is formed by human beings created by God with a social and political nature. Therefore, for this author the natural form of government is (direct) democracy. Nevertheless, paradoxically, Suárez maintains that the community must give the political power to certain subjects in order to have a most adequate exercise of the same in accordance to its objective, the achievement

¹ Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I “Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política” (PEMOSJ), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (MINECO/FEDER) (referencia FFI2015-64451-R), y cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos.

² pfont@uloyola.es – Lecturer of Ethics, Political Philosophy and Philosophy of Law at the University Loyola Andalucía.

of common good. Henceforth, in his view, the original form of government must give way to others more appropriate in this sense, such as a monarchy. This conclusion surprises and clashes with the more current widespread political ideas in the West, which are daughters of modern liberalism. However, Suárez himself relativizes his own statements recognising that in some cases other forms of government could be more convenient. It may therefore be concluded that the Suárez's facticity of common good allows him certain flexibility in the concrete incarnation of the institutions according to the context.

Keywords: Common Good, Political Power, Democracy, Monarchy, Facticity, Popular Origin of Power

Introducción

Suárez defiende que el poder político surge de la propia constitución de la comunidad política, la cual es a su vez resultado de la naturaleza social del ser humano creado por Dios: «por el mismo hecho de congregarse los hombres en un cuerpo o comunidad política, resulta dicho poder en esta comunidad sin intervención de ninguna voluntad creada»³. Esto es prueba de

³ «Eo ipso quod homines in corpus unius civitatis vel republicae congregantur, sine interventu alicuius creatae voluntatis resultat i illa communitate talis potestas» (DF, lib. III, c. 2, § 6, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965, p. 19). La edición del CSIC traduce *republicae* como «Estado».

que ese poder «procede directamente de Dios, con la intervención solamente de la resultancia natural»⁴.

De este modo, Suárez sostiene que «primeramente el supremo poder político [...] fue conferido por Dios a los hombres unidos en la ciudad o comunidad política perfecta [...] por natural consecuencia y en fuerza de su creación [de los hombres]»⁵.

⁴ «Signum proinde est esse immediate a Deo, interviniente solum illa naturali resultantia» (*DF*, lib. III, c. 2, § 6, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 19). La edición del CSIC traduce «*naturali resultantia*» como «resultado natural».

La utilización por parte de Suárez, aquí y en otros pasajes (como *LEG*, lib. III, c. 3, § 5), de este término «*resultantia*» (y también la expresión «*resultat*», en alusión al surgimiento del poder en la comunidad «sin intervención de ninguna voluntad creada») parece remitirnos al concepto metafísico suareciano de la acción de resultancia (Sergio Rábade habla de «causalidad por resultancia»). Una ajustada definición puede hallarse en la página web de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (AA.VV., «ELORDUY, Eleuterio». Recuperado de <http://www.saavedrafajardo.org/CentroDocumDiazAbad.asp?autor=ELORDUYEleuterio&idAutor=1009214> (consultado el 7 de febrero de 2018).): consiste esta acción en que el hombre, en el aspecto gnoseológico y en otras actividades humanas, no es la causa total, ni siquiera la principal, de las empresas que acomete. La acción de resultancia en la que intervienen multitud de causas, empezando por el concurso natural y sobrenatural, etc., es la base de todo el mundo moral, en la que Suárez señala la confluencia de nuestra acción con la acción divinohumana variadísima que aparece no sólo en la creación primera, sino en la evolución creativa. Con la «causalidad por resultancia» o «acción de resultancia», Suárez amplía los cuatro modos clásicos de causalidad admitidos comúnmente desde Aristóteles. Sobre el concepto de causalidad *vid.* también P. Pérez Espigares, P. Font Oporto, J. A. Senent de Frutos & I. Sepúlveda del Río, *Resultant Action and the Modern Character of Suarez's Metaphysics*, «Review of Metaphysics», aceptado (2018); O. Barroso Fernández, *La metafísica de Suárez en la filosofía barroca*, en A. J. Morales (ed.), *Congreso Internacional Andalucía Barroca: Actas, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera, 17-21 de Septiembre de 2007*, vol. 4, Junta de Andalucía, Sevilla, 2008, pp. 17-26: 24; S. Rábade, *Francisco Suárez (1548-1617)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pp. 24-25; E. Elorduy, *La acción de resultancia en Suárez*, «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», 1963, pp. 45-71; V. Abril Castelló, *La acción de resultancia, eje de rotación del sistema suareciano*, en P. Rocamora Valls, F. Rodríguez & J. Iturriaga (eds.), *Homenaje a Eleuterio Elorduy SJ*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1978, pp. 1-10; J. C. Scannone, *Lo social y lo político según Suárez. hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez*, en J. C. Scannone & V. Santuc (eds.), *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Bonum, Buenos Aires, 1999, pp. 239-380: pp. 250-251.

⁵ «Primo enim suprema potestas civilis [...] immediate quidem data Deo hominibus in civitatem seu perfectam communitatem politicam congregatis [...] per naturalem consecutionem ex vim prima creationem eius» (*DF*, lib. III,

La consecuencia de «esta manera de donación» es que este poder político «no reside en una [sola] persona ni en un grupo determinado de muchas personas, sino en la totalidad perfecta del pueblo o cuerpo de la comunidad»⁶.

A partir de aquí pudiera parecer que Suárez defendiese un régimen político democrático, pero nada más lejos de la realidad, Suárez sostiene, por el contrario, que la democracia directa conlleva problemas y que es más deseable un régimen monárquico. Sin embargo, es preciso un grado importante de rigor para evitar caer en tópicos o instalarse cómodamente en afirmaciones preestablecidas. Si bien es evidente la existencia de anacronismos en el pensamiento de Suárez (inevitables debido al paso del tiempo), las razones que empujan al profesor jesuita a mantener que es preferible la entrega del poder político de la comunidad a un sujeto determinado para que lo ejerza son complejas y encierran un enfoque de gran interés.

Por otro lado, hay que indicar que este trabajo se centra en los tratados *Defensio fidei* y *De legibus*, ya que son obras de madurez en las que el profesor jesuita recoge la esencia de su Filosofía política. Al respecto, hay que advertir que mientras *Defensio fidei* es una obra de circunstancias, cuya redacción se ve obligado a emprender como encargo papal en el contexto de la polémica del juramento de fidelidad del rey Jacobo I de Inglaterra, *De legibus*

c. II, § 5, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 18). La edición del CSIC traduce «*prima creatione eius*» como «primer acto de su fundación», pues considera que hace alusión a la comunidad política. Dicha edición traduce asimismo «*civitatem*» como «Estado»; otra traducción posible, menos literal, sería «nación».

⁶ «Ideoque ex vi talis donationis non est haec potestas in unapersona, neque in peculiari congegatione multarum, sed in toto populo seu corpore communitatis» (*DF*, lib. III, c. 2, § 5, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 18). Cfr. también *LEG*, lib. III, c. 2, § 4; *LEG*, lib. III, c. 3, § 5.

es un tratado sistemático meditado largamente en el que aborda todo lo relativo a la ley humana, divina y natural⁷.

1. La democracia (directa) como forma natural de gobierno

La afirmación de la natural residencia originaria del poder en toda la comunidad política, conduce lógicamente a Suárez a sostener que la forma de gobierno natural es la democracia, puesto que el poder se da en la comunidad de forma natural. Es importante, en todo caso, resaltar que cuando Suárez habla de democracia está refiriéndose a la democracia directa, lo que por otra parte es lógico teniendo en cuenta que en su contexto histórico el referente de aquel modelo procede del mundo griego y no existen aún los sistemas democráticos representativos liberales⁸. Esto puede apreciarse en varios pasajes (así, por ejemplo, habla de ejercicio directo del poder mediante sufragio universal por parte de la comunidad⁹).

⁷ En general, y salvo algunos cambios, se han seguido las traducciones de la colección *Corpus Hispanorum de Pace*, editadas por el CSIC.

⁸ Al respecto disintimos de Scannone, quien afirma que Suárez toma en cuenta el modelo de democracia representativa (*cf.* J. C. Scannone, *Lo social y lo político según Suárez*, p. 258). Por otro lado, entendemos que sería interesante considerar qué tipo de forma de gobierno constituiría este modelo democrático representativo liberal para Suárez. Probablemente, a nuestro juicio, el profesor granadino lo consideraría una forma mixta entre los tres modelos puros (democracia, pero también aristocracia y monarquía). Ciertamente es una mera especulación, pero podría entresacarse de aquí una ácida crítica a nuestros actuales regímenes de democracia indirecta, a los que comúnmente se considera “democráticos”.

⁹ Vid. *LEG*, lib. III, c. 4, § 1.

2. Necesidad de articulación operativa del poder. Argumentos que permiten y hacen aconsejable la implementación de otras formas de gobierno

Suárez defiende, sin embargo, que esta forma de gobierno natural puede no ser la más adecuada para alcanzar los fines propios del poder político. Fines que –a nuestro juicio– en el profesor jesuita pueden ser reconducidos, en última instancia, al bien común, dentro siempre de la *facticidad* de lo real¹⁰. En definitiva, Suárez parece defender que la articulación efectiva del poder político exige una configuración operativa para que éste pueda realmente actuar para el bien común de aquella. De este modo, Suárez lleva a cabo un despliegue de argumentos en orden a sostener la posibilidad y conveniencia de la implementación de otra forma de gobierno distinta de la natural, lo que implica consecuentemente la entrega del poder por parte de la comunidad a otro/s sujeto/s y, en la lógica suareciana, el despojo de poder por parte de aquella. En todo caso, hay que tener en cuenta que la propia *facticidad* suareciana conduce a Suárez a sostener la flexibilidad de su propia postura, que no es absoluta en ningún caso.

2.1. Presupuestos fundamentales

Si bien Suárez sigue un orden expositivo distinto, es posible afirmar rotundamente que construye desde la base su propuesta

¹⁰ Vid. P. Font Oporto, *El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio*, «Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica», 69 (2013), 493-521; P. Font Oporto, *La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad*, «Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica», 74 (2018, 279), pp. 179-200.

concreta de forma de gobierno, y de este modo da forma a dos tipos de presupuestos básicos que están detrás de su propuesta concreta. De un lado, un presupuesto teleológico (la finalidad del poder), de otro, un presupuesto de fundamento de teoría político-jurídica.

2.1.1. Finalidad del poder (teleologismo): supeditación de la forma de gobierno al bien común como fin del poder político

En diferentes pasajes Suárez afirma que el poder político existe para la consecución del bien común¹¹. Hay aquí un rasgo teleológico en el que el jesuita granadino, al igual que la Escuela ibérica¹² en general, sigue la tradición aristotélico-tomista (tanto en lo referente al *teleologismo* como a la referencia al bien común).

No sólo eso. La supeditación del poder político a un objetivo abierto (y en ese sentido indeterminado) como es la *facticidad* concreta de la realidad de cada caso y situación mueve a Suárez a afirmar que «el poder ha sido conferido por la naturaleza y su autor en condiciones tales que pueda ser modificado como mejor convenga al bien común»¹³, en lo que es una apertura definitiva

¹¹ En primer lugar, para Suárez el poder político es necesario para la conservación de la propia comunidad política (la cual es a su vez precisa para la conservación del ser humano y, por ende, para el bien común). En este sentido, se requiere la existencia de un gobernante al que se le preste obediencia para dirigir a ese cuerpo hacia el bien común (*vid. DF*, lib. III, c. 1, §§ 4 y 8; *LEG*, lib. III, c. 1, §§ 2-5). Por tanto, la promoción del mismo es también la tarea del poder.

¹² Sobre este concepto, *vid.* P. Calafate & R. E. Mandado Gutiérrez, *Introducción*, en P. Calafate & R. E. Mandado Gutiérrez (coor.), *Escuela ibérica de la paz*, Universidad de Cantabria, Santander, 2014, 110-155.

¹³ «[Potestas] datur a natura et eius actore possit in ea mutatio fieri, prout communi bono magis fuerit expediens» (*LEG*, lib. III, c. 3, § 8, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, vol. 5 [1ª mitad del Libro III], Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1975., p. 35).

de su teoría del poder político y una clara señal de cómo ha de ser interpretada: *desde* el mencionado *argumento del bien común*.

2.1.2. Presupuestos de teoría jurídica y política: forma natural de gobierno y forma de gobierno positiva o instituida

Por lo que respecta al segundo presupuesto de su teoría de la traslación del poder político, este se sitúa en el campo de los fundamentos de la teoría jurídica y política, en particular en el campo del Derecho natural. La distinción que, desde planteamientos que podrían considerarse voluntaristas, hace Suárez entre Derecho natural y Derecho divino positivo, le permite admitir la posibilidad de que el ser humano introduzca cambios en las instituciones jurídicas y políticas en pro de la mejor implementación del bien común y conforme al contexto concreto (aspecto en el que, amén de la espiritualidad ignaciana, sigue la corriente casuista, extendida en el ámbito de los teólogos morales jesuitas).

Suárez entiende que puesto que «el poder político es de Derecho natural»¹⁴, en el sentido de que no es una creación directa establecida por Derecho divino positivo, sino indirecta como consecuencia de la naturaleza humana, la forma de gobierno es un ámbito que está sujeto a la libre voluntad humana.

En efecto, aunque después de afirmar Suárez que «el poder político es de Derecho natural» sostiene que, por tanto, «procede de Dios como autor de la naturaleza»¹⁵, esa procedencia es en realidad indirecta: no se trata de una procedencia directa de Dios,

¹⁴ «Principatus politicus est de iure naturae» (DF, lib. III, c. 1, § 7, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 11).

¹⁵ «Principatus politicus est de iure naturae, ergo est a Deo ut auctore naturae» (DF, lib. III, c. 1, § 7, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 11).

sino a través del ser humano constituido en comunidad. En ese sentido, no es una creación directa establecida por Derecho divino (en las categorías jurídico-teológicas que maneja Suárez), por lo que el ser humano dispone de un ámbito de acción, que queda sujeto a su libre voluntad y no está rígidamente establecido por la ley de Dios¹⁶.

De este modo, Suárez entiende que residencia natural del poder no es inmutable y distingue por tanto entre forma de gobierno natural y forma de gobierno positiva o instituida por la voluntad humana¹⁷. Esa distinción parte de un presupuesto fundamental en Suárez: la posibilidad de alterar por la voluntad humana la forma natural u originaria del poder, que no es inmutable.

Es la misma idea que retoma Suárez en el parágrafo 9 del capítulo II: afirma que «el poder político supremo», que es «conferido inmediatamente por Dios a la comunidad» puede ser considerado («conforme a la manera de hablar de los juristas») «de derecho natural negativo, no positivo; o mejor, de derecho natural concesivo y no simplemente preceptivo»¹⁸. Esto es, se trata de una concesión que otorga una potestad, no de una imposición que establece una obligación. En efecto, a juicio de Suárez,

¹⁶ En esta cuestión, como en otras muchas, puede percibirse la preponderancia de la voluntad sobre la naturaleza en Suárez. Así, en otro pasaje apunta Suárez que aun cuando «las propiedades físicas que resultan de la naturaleza suelen ser naturalmente inmutables [...], sin embargo, esas propiedades cuasi morales –que son como títulos de propiedad o derechos– pueden modificarse por manifestaciones de la voluntad en contrario, no obstante haberlas recibido de la naturaleza» («Licet proprietates physicae manantes a natura soleant esse inmutabiles naturaliter, nihilominus hae proprietates quasi morales, quae sunt veluti dominia seu iura, mutari possunt per contrariam voluntatem, quamvis a natura sint accepta» [*LEG*, lib. III, c. 3, § 7, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, p. 33]).

¹⁷ Vid. *DF*, lib. III, c. 2, § 8.

¹⁸ «Potestas haec [«potestatem politicam supremam»,(vid. §8)], prout a Deo immediate datur communitati, iuxta modum loquendi iurisperitorum dici potest de iure naturali negative, non positive, vel potius de iure naturali concedente, non simpliciter praecipiente» (*DF*, lib. III, c. 2, § 9, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 22).

indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa o hasta que no haya sido realizado legítimamente el cambio por el que tiene potestad para ello¹⁹.

En el mismo sentido, defiende en otro momento Suárez que «el derecho natural no obliga a que el poder se ejerza por la propia comunidad directamente o que en ella permanezca siempre»²⁰.

Y de nuevo en la misma línea, para Suárez el poder humano de dar leyes «no resulta de una disposición, sino de la naturaleza, y por eso se confiere de aquella forma que es adecuada a la naturaleza racional y de acuerdo con la recta razón y la prudencia»²¹ (obsérvese que en este punto podemos ver la apertura y flexibilidad de Suárez a las condiciones materiales de las necesidades humanas).

A partir de aquí sostiene Suárez que «la razón natural dictamina que no es necesario [...] a tal naturaleza mantener inmutable ese

¹⁹ «Nimirum ius naturale dat quidem per se et immediate hanc potestatem communitati, non tamen absolute praecipit ut in illa semper maneat, neque ut per illam talis potestas immediate exerceatur, sed solum quamdiu eadem communitas aliud non decreverit, vel etiam ab aliquo potestatem habente mutatio legitime facta non fuerit» (*DF*, lib. III, c. 2, § 9, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 22). Entendemos que se refiere en este último caso a los supuestos de pérdida del poder por parte de la comunidad en guerra justa.

²⁰ «Ius naturae non obligat ut vel per ipsam totam communitatem immediate [potestas] exerceatur vel in ipsa semper maneat» (*LEG*, lib. III, c. 4, § 1, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, p. 38). La edición del CSIC traduce «*in ipsa semper maneat*» como «permanentemente lo retenga en sus propias manos».

²¹ «Non est ab institutione sed a natura, et ideo eo modo datur quo est conveniens naturae rationali secundum rectam rationem et prudentiam» (*LEG*, lib. III, c. 3, § 8, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, p. 34).

poder en toda la comunidad»²². De este modo, señala Suárez: que si bien «la razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad»²³, «sin embargo, no se da en ella de manera inmutable²⁴». Cabe, por tanto, no sólo la posibilidad de que dicho poder «sea transferido a otro mediante una nueva institución»²⁵, sino incluso de que «se puede privar a la comunidad del poder [...] y transferirlo a otro titular». Y esto tanto «por su propio consentimiento» como «por cualquier otro procedimiento justo»²⁶.

Por tanto, advierte Suárez que, de la tesis favorable a la posible libre renuncia o despojo del poder de la comunidad en beneficio de otro titular, se puede deducir que «aun cuando este poder [político] sea de derecho natural en términos absolutos, su concreción en una forma determinada de poder o de gobierno depende de la libre decisión de los hombres»²⁷. De tal modo que, desde el punto de vista «del derecho natural, los hombres

²² «Ratio [...] naturalis dictat non esse necessarium [...] tali naturae habere han potestatem inmutabilem in tota communitate» (*LEG*, lib. III, c. 3, § 8, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, pp. 34-35).

²³ «Ipsa ratio naturalis dictat potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta et ex vi eiusdem rationis ad totam communitatem pertinere» (*DF*, lib. III, c. 2, § 8, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 22).

²⁴ «Nihilominus non esse in ea immutabiliter» (*LEG*, lib. III, c. 3, § 7, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, p. 33)

²⁵ «Per novam institutionem in alium transferatur» (*DF*, lib. III, c. 2, § 8, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 22).

²⁶ «Per consensus ipsisusmet communitatis vel per alima iustam viam posse illa privari et in alium transferri» (*LEG*, lib. III, c. 3, § 7, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, p. 33).

²⁷ «Quod licet haec potestas absolute sit de iure naturae, determinatio eius ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano» (*LEG*, lib. III, c. 4, § 1, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, pp. 36-37).

no están obligados a elegir» una forma determinada de poder o de gobierno²⁸.

2.2. Conveniencia

De la *posibilidad* pasa Suárez sin mayores transiciones a la *conveniencia*. En efecto, va a defender como forma de gobierno la monarquía, lo que inevitablemente supone la cesión del poder político por parte de la comunidad.

De este modo, si bien los presupuestos previos sólo abren la puerta a que la democracia no sea la forma de gobierno positiva o instituida, Suárez, imperceptiblemente, da el paso de decantarse por la monarquía, si bien dentro de cierta flexibilidad sobre la cuestión.

2.2.1. Cuestiones prácticas: Dificultad del ejercicio directo del poder por parte de la comunidad

Puesto que, como ya se ha advertido, cuando habla de democracia, Suárez está pensando en democracia directa, es relativamente fácil para él subrayar las dificultades de esta forma de gobierno, en particular las derivadas de la necesidad de aprobación de todas las normas mediante sufragio universal. En este sentido nuestro autor sostiene que «normalmente» sería muy difícil el ejercicio directo del poder por la propia comunidad

²⁸ «Stando ergo in iure naturali non coguntur hominis eligere determinate unum ex his modis gubernationis» (*LEG*, lib. III, c. 4, § 1, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, p. 37). Suárez resume las formas de gobierno que en tres modelos puros –monarquía, aristocracia, democracia– que pueden también combinarse y constituir formas mixtas.

«porque habría infinita confusión y dilación si hubiera que establecer las leyes por sufragio universal»²⁹.

En la misma línea, sostiene nuestro autor que «la razón natural dictamina» no sólo que no es necesario «mantener inmutable» el poder político «en toda la comunidad», sino que incluso no es siquiera «conveniente», puesto que, a su juicio, «considerado así el poder y sin el complemento de una determinación o la realización de algún cambio, apenas sería posible ejercer el poder»³⁰.

2.2.2. Mayor operatividad de otras formas del poder: preferencias de Suárez en la cuestión de las formas de gobierno, orientadas por el bien común

A partir de la no inmutabilidad de la forma natural de gobierno en orden a la consecución del objetivo del poder político (el bien común) y de las dificultades que conlleva la misma, Suárez va a mostrar su predilección por la monarquía como forma de gobierno, pero también su flexibilidad sobre la cuestión (flexibilidad que es

²⁹ «Esset enim infinita confusio et morositas, si suffragiis omnium leges essent conditae» (*LEG*, lib. III, c. 4, § 1, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, pp. 38-39).

Tal vez sería posible vislumbrar aquí cierto reflejo de la espiritualidad ignaciana, en cuanto que en los Ejercicios Espirituales Ignacio de Loyola insiste en la necesidad de decidir, de no permanecer indeterminados. El fundador de la Compañía dispone incluso un momento en el proceso de los Ejercicios para que la persona lleve a cabo esa elección y determinación personal.

³⁰ «Ratio [...] naturalis dictat non esse necessarium, inmo nec conveniens tali naturae habere han potestatem inmutabilem in tota communitate. Vix enim posset illa sic sumpta et nulla determinatione adiuncta vel mutatione facta, illa uti» *LEG*, lib. III, c. 3, § 8, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, pp. 34-35. Como puede verse, en esta última afirmación se hace presente el elemento histórico contextual de Suárez, que en parte orienta la afirmación anterior, más abierta y flexible, hacia su horizonte histórico-cultural conocido (en el que no aparece la posibilidad de una democracia operativa). Ahora bien, como se verá, esa orientación no llega a cercenar del todo las virtualidades de su visión general flexible.

permitida precisamente por la centralidad del bien común como objetivo indeterminado que debe buscarse en las condiciones concretas de la realidad)³¹. En efecto, afirma Suárez que entre las diferentes formas de gobierno «la monarquía es la mejor»³². De modo que, aunque «para el buen gobierno y conservación de la comunidad política humana no es absolutamente necesario un [solo] monarca», ya que «existen otras formas de gobierno suficientemente eficaces», sin embargo estas otras «quizá no tan perfectas»³³.

3. Retorno final a la posición flexible: el bien común como criterio definitivo

Por tanto, respecto a la configuración operativa que permite transformar la forma natural de gobierno, Suárez explica la existencia de diferentes posibilidades a la hora de estructurar ese

³¹ Desde esta perspectiva particular del bien común, Paul Pace estima que, para la salvaguarda del mismo, Suárez no se inclina de manera especial por ninguna de las formas de gobierno posibles (P. Pace, *Francisco Suárez and justice. A common good perspective*, «Gregorianum», 93 (2012), pp. 497-525: 507). Podríamos matizar esta afirmación señalando que, si bien el profesor granadino expresa sus preferencias, ciertamente éstas son flexibles y se hallan relativizadas por él mismo.

³² «Inter eos [«modos gubernationis»] monarchia sit melior» (*LEG*, lib. III, c. 4, § 1, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, pp. 37-38).

³³ «Ad regimen et conservationem civilis societatis humanae non est absolute necessarius unum monarca (sunt enim alii modi regiminum sufficientes, licet fortasse non ita perfecti)» (*DF*, lib. III, c. 1, § 5, traducido al español en F. Suárez, *Defensio fidei III*, p. 9). Aparte del contexto político, Suárez recibe en esta cuestión la influencia de Aristóteles, así como del pensamiento teológico-filosófico escolástica, que veía mayor perfección en la unidad y por tanto en todo lo que recondujese a buscar la misma. Así, la Monarquía, el gobierno de uno, es en ese sentido no sólo más conveniente por cuanto supone intentar reconducir una diversidad que puede ser conflictiva y, por tanto, negativa para el bien común, sino también más perfecta en términos, digamos, de teología política. Ahora bien, el hecho de que el poder del monarca proceda directamente de la comunidad supone que el poder de dicho rey tiene un origen divino sólo en un sentido mediato o indirecto (dicho de otro modo, la monarquía no es la forma natural del poder).

poder, pero opta por preferir la entrega del poder político a un único sujeto determinado (monarquía), de tal modo que éste reciba el encargo de ejercerlo. Sin embargo, puesto que la configuración concreta del poder político está en Suárez supeditada al fin último de aquel, el bien común, el profesor jesuita concluye esta cuestión retomando la elasticidad en su posición. Así, la elección del bien común como criterio último le hace relativizar incluso su propia concreción del mismo, de tal modo que deja abierta la puerta a que en su posible aplicación concreta dicho criterio pueda conducir a diferentes elecciones en otros casos. Lo que concuerda con su afirmación, ya citada, de que «el poder ha sido conferido por la naturaleza y su autor en condiciones tales que pueda ser modificado como mejor convenga al bien común»³⁴.

En efecto, advierte Suárez que «si bien es verdad [...] que esto es así, sin embargo, las otras formas de gobierno no son malas». Es más, el jesuita granadino sostiene que «pueden, por el contrario, ser buenas y útiles». Por tanto, vuelve a repetir, «no están los hombres obligados por pura ley natural a mantener el poder en una sola persona [monarquía], en varias [*pluribus*]; se está refiriendo a la aristocracia] o en la colectividad de todos los individuos [*collectione omnius*]; está aludiendo a la democracia, y además, como ya se vio, en un sentido griego –democracia directa–], sino que «esa concreción debe hacerse necesariamente por libre decisión de los seres humanos»³⁵.

³⁴ «Datur [potestas] a natura et eius auctore ut possit in ea mutatio fieri, pout communi bonus magis fuerit expediens» (*LEG*, lib. III, c. 3, § 8, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, p. 35).

³⁵ «Nihilominus alii modi gubernandi non sunt mali, sed possunt esse boni et utiles; ideoque ex pura lege naturae non coguntur homines habere hanc potestate m in uno velo in pluribus vel in collectionem ominum. Ergo haec determinatio necesario fieri debet arbitrio humano» (*LEG*, lib. III, c. 4, § 1, traducido al español en F. Suárez, *De legibus*, pp. 36-38). Al respecto, comenta Paul Pace sobre Suárez que «his openness to any form of government that is consonant with the needs of the common good of each particular community excludes him from among

Así pues, la mutabilidad de la potestad de la comunidad y su dependencia de la voluntad de los sujetos es empleada por Suárez como argumento a favor de su tesis favorable a la posibilidad de la libre renuncia o despojo del poder de la comunidad en beneficio de otro titular. Pero esto, que podría ser interpretado de varias maneras y, sobre todo, empleado para establecer distintas formas de gobierno, se convierte en una cuestión secundaria para Suárez en cuanto que abierta y dependiente en última instancia de la finalidad del poder político: el bien común.

Conclusiones

A nuestro juicio, en la lógica suareciana, la elección de la forma de gobierno concreta queda abierta a la que se considere mejor para el bien común (lo que no obsta a concreciones históricas debidas a las mediaciones del contexto cultural: así, Suárez se decanta por la monarquía). En todo caso, esa flexibilidad o apertura es la que permite a Suárez admitir, a renglón seguido de la afirmación del carácter natural de la residencia popular del poder, la posibilidad de la transferencia del mismo por parte de la comunidad a uno o varios sujetos.

Como ya se vio, desde el punto de vista del derecho natural, para Suárez «los hombres no están obligados a elegir» una forma determinada de poder o de gobierno. De esta forma, podemos decir que la cuestión de la forma de gobierno es un tema que se aborda con bastante flexibilidad en el esquema suareciano (hasta tal punto que el propio Suárez va a relativizar sus propias preferencias por la monarquía). Es más, entendemos que en la

the number of Bodin's supporters» (P. Pace, *Civil disobedience in Francisco Suarez*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1986, p. 315).

teoría política del profesor jesuita es un problema subsidiario. En nuestra opinión, para nuestro autor lo esencial sería la búsqueda del bien común, y por tanto estima que la comunidad goza de libertad para la gestión de los problemas de gobierno humanos en orden únicamente a ese objetivo del bien común. Así pues, en la lógica de su visión de las formas de gobierno, lo que justifica la elección de una u otra es la realización del bien común.

A nuestro juicio, puesto que, como hemos visto, en Suárez el criterio que debe orientar la elección de la forma de gobierno debe ser la búsqueda del bien común concreto de la realidad fáctica. Este criterio pasa por encima de otros, como podría ser el origen del poder político. Ahora bien, sentado esto, en la aplicación de ese criterio del bien común Suárez es hijo de su tiempo, y basándose en la tradición recibida (filosofía política griega y cristiana) así como el contexto preponderante de la época, concluye lógicamente que la monarquía es la mejor forma de gobierno para la realización del bien común. Ahora bien, la elección del bien común como criterio último le hace relativizar incluso su propia concreción del mismo, de tal modo que deja abierta la puerta a que en su posible aplicación concreta dicho criterio pueda conducir a diferentes elecciones en otros casos.

Bibliografía

- AA.VV. (sin fecha), *ELORDUY, Eleuterio*, Recuperado de <http://www.saavedrafajardo.org/CentroDocumDiazAbad.aspx?autor=ELORDUYEleuterio&idAutor=1009214> (consultado el 7 de febrero de 2018).
- Abril Castelló, V., *La acción de resultancia, eje de rotación del sistema suareciano*, en P. Rocamora Valls, F. Rodríguez y J. Iturriaga (eds.), *Homenaje a Eleuterio Elorduy S. J.*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1978, pp. 1-10.
- Barroso Fernández, O., *La metafísica de Suárez en la filosofía barroca*, en A. J. Morales (ed.), *Congreso Internacional Andalucía Barroca: Actas, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera, 17-21 de Septiembre de 2007*, vol. 4, Junta de Andalucía, Sevilla, 2008, pp. 17-26.

- Calafate, P., Mandado Gutiérrez, R. E., *Introducción*, en P. Calafate, R. E. Mandado Gutiérrez (eds.), *Escuela ibérica de la paz*, Universidad de Cantabria, Santander, 2014, pp. 110-155.
- Elorduy, E., *La acción de resultancia en Suárez*, «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», 1963, pp. 45-71.
- Font Oporto, P., *El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio*, «Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica», 69 (2013), 493-521.
- Id., *La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad*, «Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica», aceptado (2018), 74.
- Pace, P., *Francisco Suárez and justice. A common good perspective*, «Gregorianum», 93 (2012), pp. 497-525.
- Id., *Civil disobedience in Francisco Suarez*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1986.
- Pérez Espigares, P., Font Oporto, P., Senent de Frutos J. A., Sepúlveda del Río, I., *Resultant Action and the Modern Character of Suarez's Metaphysics*, «Review of Metaphysics», aceptado (2018).
- Rábade, S., *Francisco Suárez (1548-1617)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- Scannone, J. C. *Lo social y lo político según Suárez. hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez*, en J. C. Scannone, V. Santuc (eds.), *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Bonum, Buenos Aires, 1999, pp. 239-380.

**A REFUTAÇÃO DO ABSOLUTISMO NO PENSAMENTO
POLÍTICO DE FRANCISCO SUÁREZ**
THE REFUTATION OF ABSOLUTISM IN THE POLITICAL
THOUGHT OF FRANCISCO SUÁREZ

Leonor Durão Barroso¹

Abstract. This article aims at understanding how the association of Suárez's political thought with the defence of absolute government, from the broader analysis of Suárez's thought as presenting an idea of limited government. Notwithstanding the fact that Suárez's political thought was mainly developed in opposition to James I's monarchical absolutist view, the interpretation of his thought herein suggested is not unanimously accepted. An aspect that appears to be decisive for the holding of the contrary view is Suárez's idea that the *translatio potestatis* implies a total abrogation of power and, therefore, of the liberty of the people. The implications of such transfer must therefore be understood. Then, we shall answer the question of whether the king must ultimately be *legibus solutus* or, on the contrary, one can conceive in Suárez's thought a government submitted to the laws of the community.

¹ leonordbarroso@gmail.com – Ph.D. Candidate in Political Science and International Relations at the *Institute for Political Studies* of the Catholic University of Portugal.

Keywords: Power, Absolute Government, James I, Abrogation, Freedom, Law, Community

1. Introdução

O Padre Francisco Suárez desenvolveu grande parte do seu pensamento político em reacção à doutrina do direito divino dos reis defendida pelo monarca absoluto – e autor absolutista – Jaime I. Não obstante, podendo alguns traços da sua teoria do Estado ser lidos como uma defesa do absolutismo, julgou-se pertinente esclarecer em que medida, e sempre no contexto da oposição ao entendimento de soberania do monarca inglês, o pensamento político de Suárez deve ser considerado para efeitos da refutação do sistema absolutista. Os aspectos de que aqui nos ocupamos encontram-se sobretudo presentes na *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et Praefationem monitoriam serenissimi Jacobi Magnae Britanniae Regis*² e na obra *De Legibus ac Deo Legislatore*³.

Na *Defensio Fidei*, o posicionamento de Suárez surge em evidente contraste com a concepção de governo do rei Jaime I,

² F. Suárez, *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae Adversus Anglicanae Sectae Errores, cum responsione ad Apologiam pro Juramento Fidelitatis et Praefationem Monitoriam Serenissimi Jacobi Magnae Britanniae Regis*, in *OpO*, vol. 24 (Vivès, Paris, 1859). Tratando-se de uma obra constituída por seis livros, particular destaque deve ser dado no âmbito do pensamento político, de aqui nos ocupamos, aos nove primeiros livros, que, de acordo com a edição do *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, na colecção do *Corpus Hispanorum de Pace* (da qual constitui o volume II), corresponde a uma unidade temática sob o título de *Principatus Politicus*: F. Suárez, *Defensio Fidei III, Principatus Politicus o La Soberania Popular* (ed. y trad. de E. Elorduy y L. Pereña), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965.

³ F. Suárez, *De Legibus seu Legislatore Deo, Tractatus De Legibus, Vtriusque Fori Hominiibus Vtilis, in decem libros dividitur*, in *OpO*, vols. 5-6 (Vivès, Paris, 1856).

que se arroga um poder político ilimitado⁴, enquanto o teólogo propõe uma dupla limitação (natural – onde se inclui a divina – e humana) do governo dos assuntos temporais. Esta polémica entre Jaime I e Suárez sinaliza uma oposição mais vasta entre dois pontos de vista distintos, representativos de duas grandes correntes de pensamento político da época: de um lado, os defensores do direito divino dos reis recusavam qualquer limite humano⁵ concreto à acção do soberano; do outro, os partidários da teoria da democracia originária abriam caminho à limitação do poder de acordo com as exigências do bem comum.

No entanto, não reúne unanimidade o entendimento segundo o qual o pensamento político de Suárez pode ser lido por oposição ao pensamento absolutista. Quentin Skinner, por exemplo, afirma que a teoria de Suárez sobre a lei civil e a transferência do poder de a promulgar culmina na afirmação de que «não se pode dizer que nenhum governante esteja obrigado pelas leis da comunidade

⁴ Diz-se ‘ilimitado’ não porque a proposta teórica de Jaime I se assuma como tal, mas devido, desde logo, à negação, no seio dessa mesma teoria, de limites humanos ao poder do soberano *in temporalibus*, pois embora o rei conceba uma limitação divina ao poder político, nega-a no plano puramente humano da comunidade; e ainda pelos efeitos práticos que dela decorrem, pois a ausência de limites temporais ao poder real degenera facilmente num poder, na prática, ilimitado.

⁵ Nega-se a presença de *qualquer limite humano* tendo em conta que Jaime I relega para Deus todo o poder de julgamento da conduta real. Nesse momento, como veremos adiante, Jaime I chega mesmo a admitir a possibilidade (ainda que não se comprometa excessivamente com esta) da existência de um pacto de governo entre o povo e o soberano, servindo-se dele para corroborar a incapacidade do povo para revogar tal pacto – só um juiz dotado de isenção na matéria poderá fazê-lo e esse juiz é Deus, o único verdadeiramente justo: «Now in this contract [...] God is doubtles the only Iudge [...]. And shall it lie in the hands of headlesse multitude, when they please to weary off subiection, to cast off the yoake of gouernment that God hath laid vpon them [...]». James I (James VI), *The Trew Law of Free Monarchies*, in J. P. Sommerville (ed.), *Kings James VI and I Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 81. Cabe apenas deixar claro, a este respeito, que também Suárez nega aos indivíduos o direito de revogar o pacto conforme desejem, mas trata o tema com enorme prudência, procurando sempre evitar escândalo.

que governa»⁶, comparando o entendimento do pacto de sujeição de Suárez ao de Hobbes, que Skinner resume à ideia de «um acto que constitui não apenas uma transferência mas também uma abrogação da soberania original [do povo]»⁷. Também Richard Tuck lê na teoria do Estado de Suárez uma defesa do absolutismo popularmente legitimado⁸.

Não se pretende, no âmbito do presente estudo, catalogar de absolutista ou, pelo contrário, constitucionalista⁹, a doutrina proposta pelo Doutor Exímio, assente na sólida base da sua filosofia jurídica e da sua antropologia, mas tão só apresentá-la como contribuindo para a refutação do pensamento absolutista, leitura que porá em causa a interpretação de quantos considerem que Suárez foi um teórico do absolutismo.

Antes de iniciar a investigação em torno do pensamento do autor, releva determinar que por *absolutismo* se entende aqui um sistema de monarquia absoluta em que o rei é autor da lei, de cuja vontade esta depende, e acima da qual permanece o soberano, não podendo por isso ser-lhe imposto o cumprimento dos preceitos

⁶ «[The *quasi alienatio* entails for Suárez the corollary] that no ruler can ever be said to be bound by the laws of the community over which he rules», Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 183.

⁷ «...an act not merely of transferring but also of abrogating their original sovereignty», *ibidem*, p. 184.

⁸ Ver R. Tuck, *Natural Rights Theories, Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 57.

⁹ Ver, por exemplo H. Lloyd, *Constitutionalism*, in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 296-297, que lê em Suárez um defensor do absolutismo; e ver também, na mesma obra, para uma posição contrária, J. H. Salmon, *Catholic resistance theory, Ultramontanism, and the royalist response, 1580-1620*, in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought*, pp. 236-240. Referindo-se ao contraste entre estas posições, Annabel Brett resolve a questão de forma bastante elucidativa, afirmando: «most of the Spanish scholastics have a strong conception both of the extent of royal power and of the rights of individuals and communities: they are two sides of the same coin». A. Brett, *Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State*, in A. Brett & J. Tully (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 139.

normativos que regem a comunidade. Trata-se, pois, de um poder ilimitado e arbitrário, irreversivelmente seu: ilimitado por se estender a todas as áreas da vida dos cidadãos; arbitrário por ser produto da vontade soberana suprema; e irreversível quanto ao sujeito em que reside por não poder o monarca estar sujeito a deposição em virtude da sua conduta. Atendendo ao contexto intelectual da publicação da *Defensio Fidei*, obra escrita com o intuito de condenar as heresias de Jaime I, bem como à sua recepção na época¹⁰, vemos como o pensamento de Suárez constituía uma ameaça ao absolutismo monárquico de direito divino então instalado. Assim, se o rei absoluto segundo o concebe Jaime I é *legibus solutus* e o poder que detém é ilimitado, fruto da vontade soberana e irreversivelmente seu, de forma a mostrar como Suárez contribui para a refutação do sistema de pensamento absolutista, será necessário esclarecer em que sentido contraria as características enunciadas.

Constate-se, ainda, que, no seguimento do entendimento de absolutismo aqui exposto, e por exigência do próprio pensamento do autor, para quem todos os regimes são válidos e em cuja obra se demonstra até uma preferência (embora submetida à indiferença teórica do tipo de regime¹¹) pela monarquia na sua forma simples, a oposição de Suárez ao absolutismo de que aqui tratamos não é, pois, uma oposição a uma forma de regime específica, mas à ausência de limites ao poder real e de sujeição do soberano a normas prévias.

Os aspectos que aqui se discutirão são, em primeiro lugar, a democracia originária como base em que assenta a limitação do poder temporal e, de seguida, a propósito da teoria de

¹⁰ A *DF* foi queimada em Paris e em Londres, devido ao perigo que as suas teorias poderiam constituir para a manutenção dos monarcas no poder.

¹¹ Ver p. 417 do presente estudo, onde esta questão é explicada com maior detalhe.

Suárez da *translatio potestatis*, a questão da alienação do poder pela comunidade, em que se esclarece o entendimento da *quasi alienatio*, e cuja interpretação errónea poderia colocar em causa a leitura da democracia originária como relevante para a limitação do poder real. Por fim, uma palavra deve ser dita a respeito da possibilidade de exclusão do soberano do âmbito de aplicação das leis, de onde decorreria a negação de uma comunidade sob o primado da lei.

2. A Democracia Originária como fundamento da limitação do poder real

Ao descrever a origem das comunidades políticas, dotadas de autoridade positivamente instituída, Suárez afirma que o poder é concedido directamente por Deus à comunidade por direito natural permissivo¹². Essa concessão supõe a existência de uma ‘multidão’ organizada¹³, capaz de formar a matéria sobre a qual Deus outorga o poder político, originando-se assim um *corpus politicum mysticum*.

Esta doutrina, embora diga directamente respeito ao estudo das origens do poder e não tanto dos seus limites, revela-se sobretudo útil no âmbito deste estudo na medida em que a

¹² No âmbito da explicação da formação da comunidade dotada de poder político, Suárez apresenta um raciocínio por exclusão de partes para discernir o sujeito a quem Deus concede o poder naturalmente (ver *DF*, lib. III, c. 2, § 8): fá-lo sem uma prescrição, mas por meio do silêncio da lei natural, que é interpretado por Suárez como permissão (lei natural permissiva). Por essa razão, pode ser alterado sem que se ponha em causa o carácter imutável da lei natural, já que, neste caso, a lei dita que se aja de acordo com as exigências das circunstâncias e segundo o arbítrio humano.

¹³ Para um aprofundamento do que Suárez entende por *multidão organizada*, ver *LEG*, lib. III, c. 2, § 4, onde o autor estabelece uma distinção entre os dois tipos de *multitudo*.

soberania popular inicial, nos moldes em que a apresenta Suárez, constitui uma limitação natural do poder do soberano, já que se reconhece nos indivíduos, e, mais especificamente, nas famílias a base de qualquer comunidade, pelo que esta existe para o seu bem e perde a razão de existir quando para tal contribui negativamente. A presença natural do poder no povo após outorga de Deus enquanto Autor da natureza dessa comunidade permite explicar em que sentido Suárez, contra o rei, defende o direito de resistência dos súbditos, que é um direito natural e, por isso, irrevogável. Por essa razão, nem mesmo o povo pode, por sua vontade, abdicar dele legitimamente.

É supondo esta presença originária do poder na totalidade do povo que Suárez pode afirmar a sua detenção por este *in habitu*, uma vez transferido o seu exercício regular para um soberano por meio do consentimento popular, que transfere, no pacto de sujeição, um poder que de facto teve e a que nunca pode renunciar totalmente ainda que deseje fazê-lo, já que decorre da essência da própria autoridade existir para o bem da comunidade, tornando-se uma contradição vã afirmar que o povo poderia autodestruir-se como resultado de uma acção que tem em vista contribuir para o seu aperfeiçoamento e realização do seu instinto social. Assim, com a distinção entre ter um poder *in actu* e *in habitu*, Suárez consegue conciliar a necessidade de estabilidade e verdadeiro poder do soberano com a protecção da comunidade contra a possível arbitrariedade da acção daquele.

Da democracia originária fundada na igual liberdade entre os homens decorre um outro aspecto bastante relevante para salvaguardar a interpretação correcta da refutação de Suárez do absolutismo: a indiferença teórica do tipo de regime. De facto, quanto ao sujeito em que reside o poder, Suárez não tem qualquer preferência teórica. Tem uma preferência que podemos supor cultural, pessoal ou herdada da monarquia absoluta, mas que

não produz qualquer efeito no seu raciocínio teórico a respeito da legitimidade dos governos, pois este não é mais justo nem mais conforme à vontade de Deus do que os demais¹⁴. Assim, sendo o povo responsável por escolher a forma de soberania¹⁵, não é necessário que se estabeleça um regime monárquico, existindo sociedades com formas de governo distintas e igualmente legítimas, já que, tratando-se de uma instituição humana [*ex hominum institutione*], o grau do poder depositado no soberano depende do pacto estabelecido entre este e os súbditos¹⁶. Nesse sentido, apesar da preferência abstracta do autor por uma monarquia na sua forma simples, ou seja, absoluta (no sentido de governo de um só soberano), a necessidade da conformidade com a recta razão fá-lo considerar todos os regimes igualmente legítimos, porque aquilo que é verdadeiramente relevante para a sua teoria é que sejam regidos, não pela vontade de um qualquer soberano, mas de acordo com os princípios da lei natural, os costumes e o pacto de cada comunidade. Assim, tal preferência, por ser abstracta (ou seja, alheia às circunstâncias), e estar ela própria submetida à necessidade de limites ao poder, não apenas não contradiz, mas corrobora a leitura de Suárez como promovendo aspectos de um governo limitado.

Não existe, é certo, noção da necessidade de determinados arranjos institucionais nem da separação de poderes, mas há

¹⁴ Ver *LEG*, lib. III, c. 4, § 1: «...licet inter [homines] monarchia sit melior, ut Aristoteles late ostendit [...] [et] id etiam suadet frequentior usus omnium nationum, licet hoc (inquam) ita sit, nihilominus alii modi gubernandi non sunt mali, sed possunt esse boni et utiles».

¹⁵ *Ibidem*, lib. III, c. 3, § 4.

¹⁶ Referindo-se especificamente ao regime monárquico, Suárez afirma: «... quod regimen talis reipublicae vel provinciae sit monarchicum, est ex hominum institutione [...]. Ergo et principatus ipse est ab hominibus. Cuius etiam signum est quia iuxta pactum vel conventionem factam inter regnum et regem, eius potestas maior vel minor existit. Ergo est ab hominibus, simpliciter loquendo». *Ibidem*, lib. III, c. 4, § 5.

uma afirmação clara da insubstituível e naturalmente irrevogável superioridade da arma sólida que o direito natural constitui nas mãos do povo, a par do consentimento, em caso de necessidade. Justifica-se, assim, a recusa (condicional) do cumprimento de ordens injustas e arbitrárias, sendo o direito de resistência fundamentado pela necessidade da adequação da acção política ao direito natural, que o antecede.

Neste contexto, o dever de governar segundo os princípios da lei natural sobrepõe-se às prerrogativas de um soberano concreto. Assim, mesmo que a alienação do poder (sempre determinada previamente pelo pacto) não estabeleça limites à autoridade do governante por meio dela instituída, tal autoridade permanece irreversivelmente condicionada.

2. *Quasi alienatio*

No decorrer da sua explicação da legitimação de um poder civil capaz de promulgar leis que vinculem os súbditos, Suárez, tratando de assegurar que a sua doutrina não degenerava em arma revolucionária do povo numa acção arbitrária contra o soberano legítimo, afirma que a transferência do poder civil da comunidade para o monarca não constitui «uma delegação, mas como que uma alienação»¹⁷, o que motiva o debate a respeito do carácter absoluto da transferência. Afigura-se, assim, imprescindível aprofundar a noção de *quasi alienatio*, por meio da qual o autor parece admitir uma abdicação total da liberdade por parte dos súbditos. Releva, pois, questionar se a transferência se concebe

¹⁷ *Ibidem*, lib. III, c. 4, § 11: «...translatio huius potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio seu perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate».

de tal forma absoluta que aqueles que a realizam possam abdicar de toda a liberdade e poder naturalmente concedidos, situação em que o pacto se tornaria apenas num meio para a legitimação do absolutismo régio ilimitado.

Com vista a um aprofundamento da compreensão das implicações da doutrina da *translatio potestatis* de Suárez, considerou-se necessário examinar a analogia feita por Suárez entre a escravatura voluntária (ou decorrente de uma guerra justa)¹⁸ e a alienação do poder por parte da comunidade, já que o facto de o próprio autor estabelecer essa comparação pode servir de argumento a favor da sua classificação como absolutista¹⁹, o que, por razões de coerência do seu pensamento, requer particular atenção. Vejamos, pois, as palavras de Suárez:

Assim como uma pessoa particular que renunciou à sua liberdade e se vendeu ou deu como escrava não pode depois eximir-se à escravatura por seu arbítrio, também [não o pode fazer] a pessoa fictícia ou comunidade, depois de se ter submetido totalmente a um príncipe. Igualmente, assim que o povo conferiu o seu poder ao rei, privou-se dele; logo, não pode, apoiado nesse [poder], insurgir-se contra o rei, porque se apoiará num poder que não tem; e, assim, não haverá um uso justo, mas uma usurpação²⁰.

¹⁸ *DF*, lib. III, c. 2, § 20.

¹⁹ Tuck baseia-se precisamente na analogia com a escravatura por parte de Suárez para o contar entre os defensores do absolutismo: «A natural rights theory defence of slavery became in Suarez's hands a similar defence of absolutism: if natural men possess rights over their liberty and the material world, then they may trade away that property for any return they themselves might think fit; a bad bargain has to be kept by virtue of the general law of nature that we must keep our promises». R. Tuck, *Natural Rights Theories*, pp. 56-57.

²⁰ «Sicut particularis persona, quae suae libertati renunciavit et se in servum vendidit aut donavit, non potest postea suo arbitrio se a servitute eximere.

Por meio desta afirmação, Suárez parece estar a admitir que uma comunidade ‘se venda como escrava’ a um soberano, pois, da mesma forma que uma pessoa que renunciou à liberdade, tornando-se escravo, não pode depois eximir-se à escravatura e, revogando o contrato, voltar a ter domínio sobre si próprio, assim também uma comunidade, depois de se ter submetido totalmente a um príncipe, não pode insurgir-se contra o rei e reivindicar a autoridade que cedeu.

De facto, para que a leitura aqui apresentada de Suárez como defensor da liberdade não fique comprometida, é necessário acomodar nela tais observações, pois estas parecem mesmo aproximar-se do pensamento do monarca que o teólogo então refutava, já que, ao rejeitar o direito de resistência ao soberano por parte do povo, um dos argumentos que Jaime I apresenta para a ausência de tal prerrogativa é precisamente o facto de que um povo que tenha consentido nesse mesmo soberano não pode, depois, revogar o que estabeleceu, supondo sempre uma transferência absoluta e irrevogável do poder:

não vos será legítimo livrar-vos dele, não apenas por ser uma ordem de Deus, mas também [porque] vós próprios o escolhestes para vós, renunciando, assim, perpetuamente a todos os privilégios, pelo vosso consentimento voluntário, das vossas [próprias] mãos, pelo qual em qualquer momento a partir daí vós reclamásseis

Idem ergo est de persona ficta seu communitate, postquam se alicui principi plene subiecit. Item postquam populus suam potestatem regi contulit, iam se illa privavit; ergo non potest illa fretus iuste in regem insurgere, quia nitetur potestate quam non habet, et ita non erit usus iustus, sed usurpatio potestatis», *DF*, lib. III, c. 3, § 2.

e chamásseis novamente para vós aquele poder, coisa que Deus não vos permitirá fazer²¹.

E continua:

Quanto a reivindicarem para si mesmos a sua própria liberdade, que poder legítimo têm para revogar, novamente, em seu benefício, aqueles privilégios que, pelo seu próprio consentimento prévio, foram tão integralmente retirados das suas mãos²²?

Para melhor se discernir as implicações da analogia de Suárez de que presentemente nos ocupamos, recorramos à análise de Sommerville que, a propósito desta comparação enquanto lugar-comum no pensamento político da época, apresenta três pontos de vista existentes: um em que se estabelecia um contraste entre os indivíduos e a comunidade, sendo que apenas a esta se reconheciam direitos inalienáveis; outra cujos proponentes afirmavam que nem os indivíduos nem as comunidades podiam abdicar de todas as suas prerrogativas; e um terceiro, de acordo com o qual se considerava que tanto os indivíduos como as comunidades podiam alienar totalmente (e sem retorno) o poder que lhes fora concedido por natureza²³. Esta última é uma posição

²¹ «...it shal not be lawful to you to cast it off, in respect it is not only the ordinance of God, but also your selues haue chosen him vnto you, thereby renouncing for euer all priuiledges, by your willing consente out of your hands, whereby in any time hereafter ye would claime, and cal backe vnto your selues againe that power, which God shall not permit you to doe». James I (James VI), *The Trew Law of Free Monarchies*, p. 69.

²² «As for vindicating to themselues their owne libertie, what lawfull power haue they to ruoke to themselues againe those priuiledges, which by their owne consent before were so fully put out of their hands?» James I (James VI), *The Trew Law...*, p. 80.

²³ Ver J. P. Sommerville, *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603-1640*, Routledge, New York, 1999, pp. 69-70.

próxima do absolutismo por via do mecanismo contratualista e é precisamente esta que, na citação acima reproduzida, extraída do seu contexto, o autor parece estar a assumir, ao estabelecer uma comparação por semelhança (e não por dissemelhança), apontando para a possibilidade de transferência absoluta e irrevogável do poder para o soberano.

No entanto, afirme-se, desde logo, que, numa leitura abrangente do pensamento político do autor, a transferência do poder para um soberano único (uma monarquia *simplex*, ou absoluta), por si só, já está dependente do arbítrio da comunidade, dada a referida indiferença teórica do tipo de regime. Assim, cabe ao povo, unido politicamente, julgar, de acordo com as circunstâncias específicas, que tipo de regime mais se lhe adequa, podendo, legitimamente, como se viu, escolher formas mistas ou outras formas de governo que incluam partilha de poder, em que os limites da soberania constituem cláusulas contratuais.

A afirmação de que a transferência é como que uma alienação deve, pois, ser entendida como referindo-se aos casos em que o povo se encontre submetido a um soberano único, o que era comum na época de Suárez. Nessa situação, a observância das leis civis por parte do monarca está salvaguardada pelo facto de a alienação da soberania do povo não poder ser entendida sem restrições, já que se trata, não de uma *alienatio simpliciter*, mas de uma *quasi alienatio*, uma vez que o tirano – e já não soberano – pode ser destituído se se verificarem determinadas condições. Esta prerrogativa constitui, para Suárez, não um mero capricho da comunidade, mas uma exigência da justiça, pois se um rei governar de forma tirânica, mesmo que lhe seja reconhecido um título de poder legítimo, o pacto perde eficácia. Assim, mesmo quando a comunidade abdica da sua liberdade, como um homem livre que se vende como escravo, mesmo nesse caso a comunidade pode empreender contra o monarca uma guerra justa:

o rei não pode ser privado daquele poder, pois adquiriu verdadeiramente domínio [sobre a comunidade], a não ser que eventualmente degenerere em tirano, razão por que o reino poderia empreender contra ele uma guerra justa²⁴.

Nesse sentido, a comparação sugerida por Suárez entre escravo e comunidade politicamente submetida não pode abranger a possibilidade de alienação total da liberdade por parte desta, já que isso implicaria uma negação do carácter imutável da lei natural e uma derrogação de um direito natural. E tal está em harmonia com a afirmação do próprio Suárez de que ao poder que se dá num rei não corresponde, como contrapartida, a servidão despótica [*seruuitus despotica*] daqueles sobre quem o poder é exercido, mas uma sujeição civil [*subiectio ciuilis*]²⁵, acentuando-se assim o entendimento de que a analogia entre escravo e comunidade está circunscrita ao contexto em que é apresentada, que é o da clarificação da *translatio*.

Assim, sustentado pela noção de *quasi alienatio*, Suárez pode afirmar que, se um povo se revoltar contra um soberano legítimo, tal acto constituirá uma usurpação do poder, pois a transferência que se fez é irrevogável, deixando o povo de ter o poder que cedeu, razão por que não pode apoiar-se nele para qualquer acto juridicamente válido²⁶. No entanto, só se afirma que o povo não se pode revoltar contra o soberano na ausência de motivo legítimo, tal como a transferência só é irrevogável se o pacto continuar a produzir os seus efeitos. Assim, essa condição está

²⁴ «...non potest rex illa potestate privari, quia verum illius dominium acquisiuit, nisi fortasse in tyrannidem declinet, ob quam possit regnum iustum bellum contra illum agree...». *LEG*, lib. III, c. 4, § 6.

²⁵ Ver *LEG*, lib. III, c. 1, § 7.

²⁶ A este respeito, ver *DF*, lib. III, c. 3, §§ 1-2.

subentendida nesta argumentação e também na analogia que a antecede, pelo que não basta apoiarmo-nos nesta analogia para afirmar que Suárez é absolutista, sob pena de introduzirmos no seu pensamento contradições. Aqui está a tratar da transferência do poder e a descrever as condições *caeteris paribus*.

Deste modo, se o rei denuncia o pacto, há uma alteração nas circunstâncias que justifica resistência. Além disso, após afirmar que o poder é transferido de forma irrevogável, usando a imagem do escravo, Suárez esclarece imediatamente que tal irrevocabilidade não contradiz a afirmação de Belarmino de que o povo conserva sempre o poder *in habitu*. Assim se esclarece o sentido da imagem da escravatura, que é o da caracterização da transferência, o qual em nada altera a precedência do direito natural nem de modo nenhum invalida os outros aspectos do pensamento de Suárez:

aquilo que Belarmino disse [...], que o povo nunca transfere o seu poder para o príncipe de tal forma que não o mantenha em potência, para que o possa usar em certos casos, nem é contrário [ao nosso pensamento] nem oferece um argumento aos povos para reivindicarem para si a liberdade conforme desejem²⁷.

O povo mantém o poder para agir apenas *em certos casos*, com grande limitação. Que casos são esses? Devem ser discernidos a partir das condições previamente estabelecidas no contrato

²⁷ «Quod vero Bellarminus [...] dixit populum nunquam ita suam potestatem in principem transferre, quin eam in habitu retineat, ut ea in certis casibus uti possit, neque contrarium est, neque fundamentum populis praebet ad se pro libito in libertatem vendicandum», *DF*, lib. III, c. 3, § 3.

[*conditiones prioris contractus*] ou de acordo com a exigência da justiça natural [*exigentia naturalis iustitiae*]²⁸.

Não se trata, pois, de uma adscrição de superioridade absoluta a um soberano, já que o seu poder depende da sua recta actuação, pois no preciso momento em que o rei denuncia o pacto, os súbditos deixam de ter o dever de lhe obedecer. E aqui reside a subtileza do discurso de Suárez: no facto de que o povo obedece ao soberano, não em virtude da pessoa concreta que detém o poder no momento, mas em virtude do próprio cargo. E é por isso mesmo que a comunidade pode exigir de volta o poder que transferiu, em legítima defesa contra um tirano. Assim, a comunidade não desobedece às ordens legítimas do soberano, mas da pessoa concreta que deixou de o ser. Deste modo, se por *absolutismo* entendêssemos meramente a alienação da liberdade política e sua subsequente entrega ao rei único, dotado de um poder exclusivamente temporal, e com um cargo sujeito à rectidão da sua conduta, Suárez poderia sê-lo. Mas enquanto sistema de governo sem freios, Suárez não só não advoga tal pensamento, como introduz elementos relevantes para a sua rejeição, afirmando que o povo não abdica absolutamente do poder político, pois a sua natureza de homem livre não lho permite. Pode fazer-se escravo por lei humana, mas, nascido livre, não pode renunciar à sua essência.

3. *Rex legibus solutus?*

A questão de se o rei está livre das leis [*rex legibus solutus*] coloca-se aqui na medida em que, em certos momentos da argumentação, Suárez parece negligenciar o controlo humano

²⁸ Ver *DF*, lib. III, c. 3, § 3.

da ação do rei, o que, sendo verdade, poria em causa a leitura sugerida. Além disso, a (porventura meramente aparente) ausência desse controlo tem sido por vezes interpretada como um elemento absolutista no pensamento do autor²⁹. Por esta razão, afigura-se imprescindível perceber se, no seio do pensamento político de Suárez, é verdadeiramente possível conceber um governante submetido às leis da comunidade que governa, ou se, pelo contrário, o rei está, em última análise, acima da lei.

No terceiro livro do *De Legibus*, Suárez ocupa-se especificamente deste tema, ao questionar «se o príncipe é obrigado, em consciência, a observar a lei por si promulgada»³⁰. E «a razão de duvidar é que se diz que o príncipe está isento das leis [*princeps legibus solutus*]»³¹. Para aferir a existência ou inexistência de tal obrigação num legislador, Suárez esclarece que esta se coloca a respeito de um legislador que seja príncipe supremo e de leis universais e de matéria comum (pois há leis que, pelo próprio conteúdo, não se adequam à dignidade do príncipe, como, por exemplo, a lei que proíbe o porte de armas nocturno, que, se se aplicasse ao príncipe, impediria que este zelasse pela segurança, como é o seu múnus). A questão coloca-se, pois, naquelas comunidades em que, de acordo com o pacto celebrado ou o consentimento dado, o soberano não conhece uma autoridade superior no seu domínio, pois, caso o povo não aliene totalmente, à partida, o poder de legislar, é por si evidente que um governante, tendo um superior temporal, estabelecido no pacto, terá de cumprir a lei e, caso não a cumpra, é possível puni-lo com uma pena justa.

²⁹ Ver, por exemplo, a já referida análise de Skinner: Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, p. 184.

³⁰ «...difficultas est an teneatur princeps in conscientia servare legem a se latam», *LEG*, lib. III, c. 35, § 3.

³¹ «Et ratio dubitandi est, quia princeps dicitur esse solutus legibus», *LEG*, lib. III, c. 35, § 3.

No caso de uma monarquia absoluta [*simplex*], a fundamentação da limitação da acção do soberano encontra-se no direito natural, já que não está estabelecida por direito humano (coisa que podia ter sido legitimamente feita).

A lógica subjacente à dúvida exposta é que a obrigação parece exigir um sujeito que obrigue e um objecto obrigado. Ora, por um lado, não há ninguém que possa obrigar o soberano, já que ele não tem quem lhe seja superior nem tal obrigação poderia vir de um igual ou subalterno. Por outro lado, nenhum homem se pode obrigar a si próprio³², porque a obrigação supõe uma força externa. Expostas as dificuldades, Suárez procura reafirmar aquele que considera ser o pensamento comum e perene, que o legislador civil está obrigado a observar as suas próprias leis quando tratem de matéria comum e existindo nele razão para tal como existe nos demais cidadãos³³. Esta afirmação deve ser entendida a respeito da força directiva (*vis directiva*) da lei.

Neste sentido, a obrigação civil do soberano tem a sua origem na própria lei e não em algo externo – trata-se, assim, de uma obrigação intrínseca, que decorre da própria natureza da lei³⁴, e não extrínseca, decorrente de princípios posteriormente formulados que a ela se adicionam, frequentemente aduzidos por diversas autoridades, e também por Suárez assumidos, mas que, afirma o Doutor Exímio, por si só não explicam a criação da obrigação política do soberano³⁵. A existência de tal obrigação é possível no seio da doutrina de Suárez, não por meio de uma negação

³² «...nullus potest sibi ipsi praecipere inducendo obligationem», *LEG*, lib. III, c. 35, § 3.

³³ Ver *LEG*, lib. III, c. 35, § 4: «[...] [tenetur princeps seu legislator civilis] ad servandas suas leges, quando materia communis et eiusdem rationis est in ipso et in aliis».

³⁴ Ver *LEG*, lib. III, c. 35, § 8.

³⁵ «...quia per principia extrinseca non potest sufficienter explicari haec obligatio», *LEG*, lib. III, c. 35, § 8.

da impossibilidade de um legislador supremo ser obrigado por um magistrado inferior, mas por se tratar de uma obrigação natural³⁶, pelo que decorre, não do direito humano, mas do direito natural, de tal forma que o soberano não pode promulgar uma lei, enquanto lei humana declarativa da lei natural [*lex humana declarativa legis naturalis*]³⁷, e eximir-se voluntariamente a ela, pelo que o efeito que esta produz sobre o príncipe é idêntico ao que produz sobre os súbditos: o da obrigação política. Suárez afirma, assim, que o soberano está obrigado a cumprir a sua lei em virtude dessa mesma lei³⁸, pois, ao quebrá-la, comete um pecado semelhante ao dos súbditos que pequem contra ela.

Ora, não sendo os motivos extrínsecos que se apresentam para justificar a necessidade de o soberano cumprir a própria lei os verdadeiros motivos, estes são, não obstante, «muito úteis para mostrar de que modo diz respeito ao bem comum que o poder do príncipe [entenda-se, o poder legislativo] esteja limitado do modo acima descrito»³⁹, isto é, pela necessidade de obediência à lei que, não constituindo um obstáculo à liberdade de fazer leis de acordo com a sua vontade, restringe esse poder ao retirar dele a faculdade de anular o que o direito natural dita e o bem comum exige, como é o caso da universalidade das leis. Afirma, pois, o Doutor Exímio que «as razões extrínsecas não explicam [...] a obrigatoriedade da lei, mas são sinais de que é necessária uma lei de tal forma geral e firme que obrigue o corpo todo, incluindo

³⁶ «...obligatio [regis] [...] immediate nascitur ex ipsa lege positiva», *LEG*, III, c. 35, § 8.

³⁷ Ver *LEG*, lib. III, c. 35, § 7.

³⁸ «[Dicendum igitur censeo] principem obligari ad servandam suam legem proxime ab ipsamet lege et ex virtute et efficacia eius», *LEG*, lib. III, c. 35, § 8.

³⁹ «[rationes extrinsecae] sunt optima ad declarandum quomodo pertineat ad commune bonum ut potestas principis sit limitata modo supra dicto [...]», *LEG*, lib. III, c. 35, § 12.

a cabeça»⁴⁰. A obrigação que intrinsecamente se encontra nas leis compromete de tal forma o soberano que ainda que tivesse existido um pacto segundo o qual determinada comunidade negava a obrigatoriedade de obediência do soberano às leis, estas obrigá-lo-iam, porque tal decisão não compete ao arbítrio humano:

ainda que fosse a vontade da comunidade política que a lei não produzisse obrigação no legislador, se essa vontade não fosse suportada por uma causa [legítima], não teria qualquer efeito. Por isso, mesmo se supuséssemos que, no início, tenha existido [...] [tal] pacto entre a comunidade política e o príncipe, certamente que ele não devesse estar obrigado pelas suas leis, ainda assim estaria obrigado, pois aquele pacto seria iníquo e contrário ao bem comum e por isso não teria qualquer valor⁴¹.

Releva, ainda, tomar em consideração que o pensamento jurídico aqui exposto tem a marca do teólogo, já que é como teólogo que Suárez trata da lei humana. Assim, todo o seu entendimento do poder legislativo assenta na clara noção de que, onde quer que um poder se encontre na terra, procede primeiramente de Deus⁴², seja de forma directa [*immediate*], como é o caso do poder eclesiástico, seja por meio da comunidade [*mediante republica*], como acontece com o poder civil. Por isso,

⁴⁰ «...rationes [extrinsecae] indicant necessitatem constituendi legem ita regularem et inflexibilem, [...] ut totum corpus cum capite obliget», *LEG*, lib. III, c. 35, § 12.

⁴¹ «...licet respubica vellet ut lex non obligaret legislatorem, si absque causa id vellet, nihil efficeret. Unde etiam si fingeremos a principio intervenisse [...] [tale] pactum inter rempublicam et principem, nimirum quod ipse non esset obligandus suis legibus, nihilominus obligaretur. Quia pactum illud esset iniquum et contra bonum commune, et ideo nullius esset valoris», *LEG*, lib. III, c. 35, § 10.

⁴² «...omnis potestas legislativa est a Deo principaliter», *LEG*, lib. III, c. 35, § 12.

quando determinado legislador promulga uma lei, ainda que o faça directamente com intervenção da sua vontade, age como ministro de Deus, pelo que a sua intenção e vontade devem estar em conformidade com a intenção de Deus, e disso depende a validade do acto, já que uma lei injusta não constitui verdadeira lei e não produz obrigação. Submetida a eficácia da lei à razão divina, Suárez afirma que Deus, enquanto autor da natureza, não quer que o legislador humano tenha poder para fazer leis senão correspondendo-lhes uma obrigação universal, que abarque toda a comunidade. Por essa razão, conclui-se, um soberano não pode promulgar uma lei isenta de tal obrigação, pois essa prerrogativa ultrapassa a sua função. Assim, Suárez afirma que «ainda que a promulgação de uma lei dependa da vontade do soberano, uma vez promulgada, é universal e abrange-o também a ele»⁴³. E, por fim, Suárez sugere o carácter desejável do primado da lei nas comunidades, ao afirmar, recorrendo a Aristóteles, que, nelas, a lei deve governar, pois, na ausência de um motivo válido para eximir alguém à lei, mesmo o príncipe lhe está sujeito⁴⁴. Ora, esse motivo válido existe, como se verá de seguida, a respeito da força coerciva (*vis coactiva*).

Assim, se, por um lado, do ponto de vista do carácter directivo das leis, o autor rejeita a conclusão de que o soberano goza de isenção jurídica civil, afirmando categoricamente que, da própria razão natural, decorre essa obrigação, dispensando esta qualquer decreto fundado numa revelação divina ou num pacto humano, por outro lado, tratando já do aspecto punitivo da lei, o mesmo Suárez considera contrário à razão que a um soberano

⁴³ «...licet in voluntate [principis] sit legem ferre, si tamen feratur, universalis sit et ipsum comprehendat», *LEG*, lib. III, c. 35, § 11.

⁴⁴ «...dixit optime Aristoteles, *Pol. III, 7*, circa finem, legem debere in republica dominari [...] [et] dum non occurrit sufficiens ratio excipiendi aliquid a lege, etiam ipse princeps debet illi subici», *LEG*, lib. III, c. 35, § 12.

estabelecido como único superior no seu domínio possa ser imposta uma sanção pelo incumprimento das leis do Estado que governa, pois, de acordo com a sua própria lógica intrínseca, a coerção tem de provir de um órgão externo dotado de autoridade pública⁴⁵. Ora, este aspecto do pensamento do autor pode ser lido, e Suárez reconhece-o, como uma mera versão matizada do princípio segundo o qual o rei é *legibus solutus*, uma vez que, sem capacidade real para punir, dificilmente uma lei será eficaz – e, aos olhos de um leitor moderno, ainda mais evidentes serão os limites da confiança aparentemente excessiva na benignidade do rei. Acresce a isto o facto de que tal pensamento pode ser associado ao do próprio Jaime I, que em momento algum parece negar ao soberano o dever de cumprimento das leis.

Contudo, enquanto o monarca é consequente com a negação de qualquer punição à pessoa do rei, Suárez apenas o entende a respeito do rei em exercício, pois, caso a monarquia degenera em tirania, o jesuíta prevê a possibilidade da sanção, que pode resultar na destituição ou mesmo na morte do rei contra o qual se empreende uma guerra justa.

Assim, o que acima se expôs a partir do *De Legibus* deve ser lido também à luz da doutrina exposta sobretudo na *Defensio Fidei* a respeito do direito de resistência, que, fundado na manutenção do poder *in habitu*, anteriormente mencionada, constitui, na ausência de mecanismos jurídicos regulares previstos no pacto de sujeição (como seriam um tribunal capaz de o julgar e um órgão que execute a pena), um instrumento, nas mãos do povo, que, em casos extremos, permite que seja usada força coerciva por meio de uma acção conjunta do povo contra o soberano, usando da sua soberania inalienável (não de um poder privado, mas público). Deste modo, se o poder do príncipe começar a ser

⁴⁵ Ver *LEG*, lib. III, c. 35, § 15.

usado ao serviço do bem individual da pessoa que ocupa o cargo, o soberano, por deixar de o ser, pode ser julgado e sentenciado por acção conjunta do povo. Trata-se, assim, de um direito de resistência activa (e não meramente passiva⁴⁶) da comunidade, claramente reconhecido por Suárez. Note-se, no entanto, que este acto do povo não institui imputabilidade no soberano, já que este nunca foi inimputável, uma vez que sempre esteve obrigado a cumprir as leis da nação e o seu incumprimento pelo soberano é passível de censura.

Admite-se, assim, a recusa (condicional) do cumprimento de ordens injustas e arbitrárias, sendo o direito de resistência justificado pela necessidade da adequação da acção política ao direito natural, que o antecede. O reconhecimento deste direito mostra que, embora não introduza mecanismos de fiscalização capazes de forçar o cumprimento das normas pelo soberano, Suárez não deixa a comunidade sem recursos; e não deixa o soberano dotado de um poder sem igual na terra⁴⁷.

Deste modo, é possível afirmar que Suárez considera que o dever de governar segundo os princípios da lei natural se sobrepõe às prerrogativas de um soberano concreto, ao contrário do que acontecia com Jaime I, que, reconhecendo embora esse dever, nunca o submeteria ao julgamento do povo nem dele faria decorrer a possibilidade de perda do título de soberania.

Fica, além disso, clara a produção de obrigação no soberano por parte da lei e a possibilidade de tal constituir verdadeira obrigação mesmo na ausência de sanção, na medida em que

⁴⁶ Jaime I não nega o direito de resistência do povo. Nega apenas que este o possa exercer activamente, devendo antes suportar as injustas passivamente. Ver James I (James VI), *The Trew Law...*, p. 72, onde os súbditos são exortados a suportar as ordens iníquas por meio de choro e lágrimas.

⁴⁷ Referimo-nos aqui, não apenas à acção do povo, mas também à potestade indirecta do Papa, já que o poder espiritual, tendo em conta o seu fim mais elevado, se sobrepõe ao temporal.

determinadas leis, quando não observadas, podem gerar, em lugar de penas, nulidade de actos. Neste caso, não havendo sanção prevista, Suárez afirma claramente que também a respeito dos actos do soberano essa nulidade existe – um exemplo elucidativo no caso do soberano eclesiástico prende-se com o celibato: se o Sumo Pontífice, chefe supremo da Igreja, que não reconhece superior na terra em matéria espiritual, contrair matrimónio, por haver um incumprimento de uma lei que produzira nele obrigação grave, esse acto é nulo; o mesmo se passa com o soberano civil, caso este receba uma herança sem cumprir as diligências previstas na lei ou celebre um contrato ilegítimo⁴⁸. Nesse sentido, Suárez distingue entre consequência jurídica penal propriamente dita, que não abrange o soberano, e consequência jurídica de índole civil⁴⁹, que, por implicar uma relação entre iguais (cidadãos) e já não entre superior hierárquico e subordinado (como acontece com uma sanção), abrange o soberano (já que não exige, como a sanção, que este renuncie à sua posição de governante supremo).

Conclui-se, assim, que Suárez não refuta que o soberano esteja, – de certo modo, mas nunca absolutamente – isento [*solutus*] das leis nos casos em que existe um poder supremo de um príncipe (numa monarquia absoluta). Contudo, propõe uma interpretação restritiva dessa isenção [*solutio*], ao afirmar que foi isso que se entendeu por *legibus solutus* no Direito Romano, onde, explica o autor, o rei não é *legibus solutus* na medida em que a promulgação de uma lei produz no soberano uma obrigação grave, mas é-o apenas na medida em que do incumprimento daquela não resulta uma pena proporcional. Assim, o princípio de Direito Romano

⁴⁸ Ver *LEG*, lib. III, c. 35, § 25.

⁴⁹ Ver *ibidem*.

segundo o qual o rei é *legibus solutus* deve entender-se com grande restrição, apenas do ponto de vista da sanção punitiva (penal) e apenas *in suo ordine*.

Conclusão

É, pois, possível pensar a obra política de Suárez, em oposição às doutrinas de Jaime I, e, retomando a ideia de indiferença teórica do tipo de regime previamente analisada, como uma investigação que não tem em vista a resposta à pergunta 'quem deve governar?', pois Suárez considera que a recta razão não o dita e, por isso, tal decisão deve ser deixada aos homens, de acordo com as circunstâncias concretas.

Neste contexto, Suárez apresenta, como vimos, mecanismos verdadeiramente capazes de limitar o poder real, sem contudo negar a possibilidade de um povo escolher para si uma monarquia na sua forma simples, regime que, para o autor, implica um exercício diário do poder sem mecanismos de controlo permanentes, o que afasta Suárez daquilo que hoje conhecemos por constitucionalismo ou das actuais democracias liberais. Contudo, no pensamento do autor, encontramos garantias de que, quer se trate de uma monarquia absoluta (no sentido de não existir partilha de poder), quer se trate de uma democracia, o poder do soberano (seja este materializado numa só pessoa natural ou num conjunto que forma uma *persona ficta*) não pode ultrapassar a esfera dentro da qual o seu exercício é legítimo.

Assim, embora possamos assemelhar o pensamento de Suárez ao de Jaime I por considerar que o poder monárquico supremo não reconhece superior na terra, uma leitura mais rigorosa do pensamento do autor levará o leitor a perceber as subtis distinções que garantem que a soberania política é mantida apenas *in suo*

*ordine*⁵⁰. O rei estará sempre limitado pelo poder espiritual, diante do qual não goza dessa superioridade. E, por isso, sendo os seus súbditos apenas *seus* do ponto de vista temporal, há esferas da vida sobre as quais o soberano não tem legítima jurisdição. Além disso, como se viu, não é apenas o Papa que pode, indirectamente, exercendo a sua soberania sobre os súbditos católicos, intervir na vida política, mas o próprio povo, ao manter o poder sempre *in habitu*, está dotado de alguma liberdade para exigir do soberano a recta conduta:

se o povo transferiu o poder para o rei, reservando-o para si em algumas causas ou assuntos mais sérios, neles poderá usá-lo legitimamente e conservar o seu direito. Será ainda necessário que tal direito conste suficientemente em documentos antigos e seguros ou no costume imemorial. E pela mesma razão, se o rei transformasse o seu poder numa tirania, servindo-se dele para a manifesta ruína do Estado [*civitas*], o povo poderia usar o poder natural para se defender, já que nunca se privou dele. Com a excepção destes casos e de [outros] semelhantes, nunca é verdadeiramente lícito ao povo, apoiado no seu poder, abandonar o rei legítimo e, assim, cessa o fundamento ou ocasião de toda a revolta⁵¹.

⁵⁰ Ver *LEG*, lib. III, c. 5, § 2.

⁵¹ «...si populus transtulit potestatem in regem, reservando eam sibi pro aliquibus gravioribus causis aut negotiis, in eis licite poterit illa uti, et ius suum conservare. Oportebit autem ut de tali iure, vel antiquis et certis instrumentis, vel immemorabili consuetudine sufficienter constet. Et eadem ratione, si rex iustam suam potestatem in tyrannidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo, posset populus naturali potestate ad se defendum uti; hac enim nunquam se privavit. Extra hos vero, et similes casus, nunquam licet populo a legitimo rege sua potestate fretus deficere, et ita cessat omnis seditionis fundamentum aut occasio», *DF*, lib. III, c. 3, § 3.

Com esta afirmação, Suárez sintetiza o seu esforço de elevação da comunidade, que existe antes do soberano e lhe confere legitimidade, e que por isso deve sempre ser preservada dos possíveis desvios da actuação do governante, que acomoda com a prudência política na acção do povo, segundo a qual se aconselha uma atitude ponderada, fundada em causas legítimas e não sujeita à arbitrariedade de nenhuma das partes, afirmando-se a dignidade da soberania real ao mesmo tempo que se afirma a dignidade da comunidade que lhe dá razão de existência.

Bibliography

- James VI/I, *Basilikon Doron*, in J. P. Sommerville (ed.), *King James VI and I Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006. (Edição original de 1599).
- James VI/I, *An Apologie for the Oath of Allegiance*, in C. H. McIlwain (ed.), *The Political Works of James I*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1918. (Edição original de 1609).
- James VI/I, *The Trew Law of Free Monarchies*, in J. P. Sommerville (ed.), *King James VI and I Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006 (Edição original de 1598).
- James VI/I, *A Premonition to All Most Mightie Monarches, Kings, Free Princes, and States of Christendome*, in C. McIlwain, *The Political Works of James I*, Harvard University Press, Cambridge, 1918, pp. 110-168.
- James VI/I, *Triplici nodo, triplex cuneus. Or an apologie for the Oath of Allegiance*, in J. P. Sommerville (ed. by), *King James VI and I Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006. (Edição original de 1608).
- McIlwain, C., *The Political Works of James I*, Harvard University Press, Cambridge, 1918.
- Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1998
- Sommerville, J. P. (ed.), *Kings James VI and I Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Id., *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603-1640*, Routledge, New York, 1999.
- Suárez, F., *De Legibus seu Legislatore Deo, Tractatus De Legibus, Vtriusque Fori Hominibus Vtilis, in decem libros dividitur*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 5-6 (1856).

Id., *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae Adversus Anglicanae Sectae Errores, cum responsione ad Apologiam pro Juramento Fidelitatis et Praefationem Monitoriam Serenissimi Jacobi Magnae Britanniae Regis*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 24 (1859).

Tuck, R., *Natural Rights Theories, Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

NÓTULAS PARA UMA REVISÃO CRÍTICA DO PENSAMENTO
SUAREZIANO NA FILOSOFIA DOS DIREITOS HUMANOS
NOTES ON A CRITICAL REVISION OF SUAREZIAN THOUGHT
IN PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS

Miguel Régio de Almeida¹

ORCID: 0000-0002-0201-6407

Abstract: Philosophy of Human Rights is an unconsolidated metadogmatic field, although undoubtedly linked to International and Natural Laws. In such interconnections, while the legacy of the Second Scholasticism has been recalled, its most eximious author has been usually forgotten. Aiming to supress such lacuna, I intent to understand how does Francisco Suárez, and his international jurisprudence fit in the new jusphilosophical branch. This judgement is done highlighting the context and *Realpolitik* of the time of the 'Master of the School of Coimbra', a period in which the «symbolic power» of the *homo academicus* was a key to shape «the darkest side of Western Modernity».

¹ miguel.regio.almeida@gmail.com – at the School of Technology and Management, Polytechnic of Leiria and Ph.D Candidate in Philosophy of Law at the Department of Law, University of Coimbra.

Keywords: (Pre-)History of Human Rights, International Jurisprudence, Iberian School of Natural Law, *Homo Academicus*, Colonialism, Treaty of Tordesillas

1. A Filosofia dos Direitos Humanos e o Encontro Colonial

Academicamente ainda emergente, a Filosofia dos Direitos Humanos é uma área composta por um imaginário e fundamentações controversos, formada por perspectivas e discursos hegemônicos e contra-hegemônicos. Se aqueles reproduzem a visão tradicional eurocêntrica da História e dos legados do Iluminismo, mormente os segundos privilegiam os sujeitos subalternizados, enquanto vítimas e agentes, face à importância nuclear dos cinco séculos de colonialismo mundializado que serviram para a construção da Europa, designadamente dos custos humanos de manutenção das suas icônicas Luzes. Associando-nos com estas ópticas contra-hegemônicas, afins do Pensamento Jurídico Crítico hodierno – por sua vez herdeiro dos disruptores *Critical Legal Studies* –, também cogitamos que é frutífero deslindar as implicações perniciosas dos Direitos Internacional e Natural ao longo dos séculos, alumbrando em simultâneo o potencial emancipatório dos Direitos Humanos².

Deveras, os Direitos Humanos têm vindo a ser reformulados desde que foram declarados na década de 1940 – então integrados numa comunidade internacional de ordenação colonialista –, reconstruindo-se paulatinamente em inevitável consequência

² Cf. C. Douzinas, *The End of Human Rights. Critical legal thought at the turn of the century*, Hart Publishing, UK, 2000; Id., *Human Rights and Empire. The political philosophy of cosmopolitanism*, Routledge-Cavendish, UK, 2007; C. Douzinas & C. Gearty (ed.), *The Cambridge Companion to Human Rights Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012; Id. (ed.), *The Meanings of Rights: The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

dos longos processos revolucionários de autodeterminação e independência das ex-colónias, bem como das indissociáveis campanhas de reforma social espoletadas pela agência dos subalternos, como o movimento feminista, o laboral e o dos direitos sociais e civis das comunidades negras segregadas. Efeito sintetizante de todos estes elementos é o facto de a querela acerca do significado, da positivação e das implicações dos Direitos Humanos ainda estar em aberto, advogando-se por exemplo o (re)nascimento destes Direitos apenas em meados da década de 1970, aquando da sua generalização e consagração como movimento social na comunidade internacional, ao nível jurídico e político³; ou mesmo o seu pleno início somente a partir da tutela derradeira sobre as questões e os sujeitos indígenas, principiada já no séc. XXI⁴.

Independentemente da inclinação doutrinal perfilhada, de todo o modo, é indubitável que a seara metadogmática da Filosofia dos Direitos Humanos é influenciada, por razões temáticas e problemáticas, pela História e Filosofia já calcorreadas pelos seus ascendentes, o Direito Natural e o Direito Internacional. Perante este enquadramento, foi-se tornando incontornável o consenso revisionista – que vem sendo consolidado desde os finais do séc. XX – acerca da origem colonial e das suas implicações no Direito Internacional. Tal consenso tem sido especialmente fomentado pelas correntes confluentes das *Third World Approaches to International Law*, do *New Stream of International Law* e das subsequentes perspetivações dos Direitos Humanos a partir do Terceiro Mundo, respectivamente cultivadas por académicos como

³ Cf. S. Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Belknap Press of Harvard University Press, USA, 2012; A. Neier, *International Human Rights Movement. A History*, Princeton University Press, USA, 2013.

⁴ Cf. B. Clavero, *Derecho global. Por una historia verosímil de los derechos humanos*, Editorial Trotta, Madrid, 2014.

o estadunidense Antony Anghie⁵, o finlandês Martti Koskenniemi⁶ e o colombiano José-Manuel Barreto⁷. E pode-se efectivamente falar de ‘revisionismo’ pois é rechaçada a visão hegemónica tradicional (eurocêntrica por natureza) sobre a fundação do *ius gentium* moderno, composto pelas relações entre Estados-Nação, baseado na Paz de Vestefália de 1648 e teorizado dogmaticamente por Hugo Grócio (1583-1645)⁸. Pelo contrário, é identificado o *omphalós* do Direito Internacional na estatuição e regência do ordenamento colonialista moderno, historicamente protagonizadas pelas conquistas e esbulhos dos Reinos de Portugal e Espanha nos séc. XV a XVII, e na altura cogitados com destaque pela Escola Peninsular do Direito Natural.

Em termos mais acurados, o reconhecimento académico internacional pelo rasgo intelectual da Segunda Escolástica não é de todo recente (o próprio Grócio o fez no seu tempo), relevando pois aludir aos dois jus-publicistas precursores desta perspectiva revisionista: o belga Ernest Nys⁹, no séc. XIX, e o

⁵ Cf. A. Anghie, *Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law*, «Social Legal Studies», 5 (1996), pp. 321-336; Id., *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge University Press, USA 2004.

⁶ Cf. M. Koskenniemi, *Colonization of the «indies». The origin of International Law?*, in Y. Gamarra Chopo (coord.), *La idea de América en el pensamiento ius internacionalista del siglo XXI (Estudios a propósito de la conmemoración de los bicentenarios de las independencias de las repúblicas latinoamericanas)*, España, 2010, pp. 43-63; Id., *Empire and International Law: The Real Spanish Contribution*, «University of Toronto Law Journal», 61 (2011, 1), pp. 1-36; Id., *Vitoria and Us. Thoughts on Critical Histories of International Law*, «Rechtsgeschichte Legal History», 22 (2014), pp. 119-138.

⁷ Cf. J.-M. Barreto, *Imperialism and Decolonization as Scenarios of Human Rights History*, in Id. (ed.), *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law*, UK, 2013, pp. 140-171; Id., *A Universal History of Infamy. Human Rights, Eurocentrism, and Modernity as Crisis*, in P. Singh, B. Mayer (eds.), *Critical International Law. Postrealism, Postcolonialism, and Transnationalism*, India, 2014, pp. 143-166.

⁸ Em termos paradigmáticos no seu *De iure belli ac pacis* (1625).

⁹ E.g. em *Les origines du droit international* (1894).

estadunidense James Brown Scott¹⁰, no séc. XX – a que ademais se juntam os contributos posteriores do alemão Carl Schmitt, quando celebrenmente teorizou sobre «o *nomos* da Terra»¹¹. Sucede que mormente é dada atenção quase exclusiva às formulações do teólogo salamanquino Francisco de Vitoria (1492-1546) sobre os direitos de fazer a guerra justa aos Ameríndios¹², visto que os seus trabalhos representam um salto intelectual notável e uma tradução pró-moderna do *ius gentium* face à antiga «liberdade de ocupação» de *terra nullius*, típica do Direito Romano. Contudo, ao se concentrarem quase inteiramente nas disquisições de Vitoria, aquelas correntes supra mencionadas acabam, em consequência, por expor um quadro incompleto do jusnaturalismo ibérico, omitindo desde logo os contributos daquele que se veio a afirmar, de forma consensual, como o mais exímio representante desta Escola, o jesuíta granadino Francisco Suárez (1548-1617). Torna-se algo insólito que correntes jusfilosóficas e juspublicistas, que procuram fazer uma *Ideologiekritik* ou uma descolonização epistémica, venham a ignorar um co-fundador da dogmatização e secularização do *ius gentium* moderno, ademais um teórico referencial na discussão sobre a origem do poder popular e do direito de resistência.

Assim, é neste quadro da Filosofia dos Direitos Humanos, com a mencionada orientação concomitantemente descolonizante e emancipatória, que intentamos ponderar – em termos mui sucintos – os contributos de Francisco Suárez, no contexto do seu tempo, espaço e da *Realpolitik* da União Ibérica, que vigorou de 1580 a 1640. Tendo em conta as violências estruturais da

¹⁰ E.g. em *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria & Francisco Suárez* (1934).

¹¹ C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, G. L. Ulmen (trans.), Telos Press, USA, 2006 (or. 1950).

¹² Famosamente explicitados nas suas *De Indis et de Iure Belli Relecciones* (1557).

constituição dos imperialismos português e espanhol, por consequência não poderemos subscrever as interpretações mais convencionais acerca da designada «Escola Ibérica de Paz», as quais, não obstante, têm desde há muito a virtude de listar o papel precursor destes numerosos teólogos num determinado entendimento jusnaturalista de Direitos Humanos¹³. Em suma, e dado o escopo jus-internacional, focamo-nos em particular no que está a montante e a jusante dos capítulos XVII a XX do Livro II do *De Legibus ac Deo Legislatore*, de 1612¹⁴, justamente o que James Brown Scott apelidou como a «*international jurisprudence*» de Suárez.

2. O *homo academicus* e o «lado mais negro da Modernidade Ocidental»

Previamente, todavia, urge reforçar como a Modernidade não existe sem a Colonialidade, tal como explana o semiólogo argentino Walter Mignolo, quando esmiúça «o lado mais negro da Modernidade Ocidental»¹⁵. Nos séc. XV-XVII, tanto a reformulação

¹³ Cf. A. G. y García, *The Spanish School of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Precursor of the Theory of Human Rights*, «Ratio Juris», 10 (1997, 1), pp. 25-35; M. M. Fafián & L. M. Francisco (coord.), *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón Montesinos*, Editorial San Esteban, España, 2011.

¹⁴ Para este efeito, foram duas as edições seguidas desta obra de F. Suárez: *Selections from Three Works of Francisco Suárez, S. J. De Legibus ac Deo Legislatore, 1612. Defensio Fidei Catholicae, et Apostolicae Adversus Anglicanae Sectae Errores, 1613. De Triplici Virtute Theologica, Fide, Spe, et Charitate, 1621*, vol. 2, James Brown Scott (ed.), G. L. Williams, A. Brown & J. Waldron (trans.), Clarendon Press, Oxford, 1944; e *De Legibus. Livro I – Da Lei em Geral*, Gonçalo Moita, Luís Cerqueira (trad.), Tribuna da História, Lousã 2004. Foram também compulsadas as traduções coligidas em P. Calafate & R. E. M. Gutiérrez (dir.), *Escola Ibérica da Paz. A consciência crítica da conquista e colonização da América: 1511-1694*, Editorial de la Universidad de Cantabria, Espanha, 2014.

¹⁵ Cf. W. D. Mignolo, *The Darkest Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, USA, 2011.

do *ius gentium*, como a edificação da Economia capitalista e a passagem da Arte de Governo à Razão de Estado, tão ilustrativas daquela Modernidade, basearam-se na exploração dos recursos naturais ultramarinos e na escravização e genocídio das populações indígenas, dos quais não são dissociáveis a imposição da epistemologia europeia e a incitação ao racismo cientificizado. Estas práticas foram debatidas com eloquência e profundidade, tendo sido legitimadas pela *intelligentsia (lato sensu)* da época – recordemos o icónico debate de Valladolid (1550-1551) –, pelo que releva atentar minimamente no peso do «poder simbólico» do *homo academicus* ibérico¹⁶, uma colectividade de profissionais fundamental para a modulação do discurso jurídico¹⁷, ademais num período em que Religião, Política e Direito não eram plenamente dissociáveis.

Neste sentido, esta vanguarda de intelectuais tem tanta responsabilidade pelo ‘humanismo revolucionário’ de mil e quinhentos como pela formulação do nascituro Direito Colonial, não se devendo comemorar um sem sopesar o outro. É sabida a emérita função política e pedagógica desempenhada pelos teólogos de então: na qualidade de confesores e conselheiros reais, tinham conhecimento das matérias arcanas da Arte de Governo e influência na tomada de decisões da *Realpolitik*. Instruindo tanto nobres como plebeus, imediata ou mediatamente, esculpam o ‘senso comum’ e a normatividade social espelhando os intentos das Coroas e da Igreja. Tal domínio epistémico veio a normalizar-se com a ‘redescoberta’ do *Corpus Iuris Civilis*, no dealbar do séc. XII, fazendo assim com que o *ius gentium* nos princípios da

¹⁶ Cf. P. Bourdieu, *Homo Academicus*, Teresa Moreira (trad.), Edições Molemba, Edições Pedago, Portugal, 2016.

¹⁷ Cf. M. R. Marques, *Ciência e acção: o poder simbólico do discurso jurídico universitário no período do ius commune*, «Penélope – Fazer e Desfazer a História», 6 (1991), pp. 63-72.

Modernidade europeia fosse o produto de uma clara fusão dos Direitos Civil e Canónico, enredando o 'Mundo Antigo' e o 'Novo Mundo'. É disto exemplo sintomático a antiga noção de Direito das Gentes dada por Santo Isidoro de Sevilha (ca. 560-636), a qual constava logo na primeira parte do *Corpus Iuris Canonici*¹⁸, onde se estatui que «[o] Direito Comum consiste na ocupação de terras, construção de cidades e de fortificações, guerras, aprisionamentos, servidões, retaliações, tratados de paz e de guerra, armistícios, inviolabilidade de emissários e proibição de casamento entre estrangeiros»¹⁹. Aquando do Encontro Colonial, aquele entendimento jurídico era o vigente.

Também essencial nesta conexão internacional entre Política, Religião e Direito é o precursor Tratado de Tordesilhas²⁰, celebrado a 7 de Junho de 1494 entre os reis Fernando II de Espanha e João II de Portugal, na sequência das Bulas Alexandrinas de 1493. Este é o reflexo no emergente Direito Internacional do Evento de 1492, a primeira viagem de descobertas de Cristóvão Colombo, e do horizonte de explorações que se abria. O Tratado de Tordesilhas é, destarte, também um marco fundacional do imperialismo português²¹ e da forma como este se baseou *ab initio* no foro jurídico para operar²².

¹⁸ Estatuído pelo *Decretum Gratiani*, em meados do séc. XII.

¹⁹ «*Jus gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, induciae, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita.*» In *Etymologiae*, apud C. Schmitt, *The Nomos of the Earth*, p. 44.

²⁰ Cf. L. de Albuquerque (dir.), *Tratado de Tordesilhas e Outros Documentos*, Publicações Alfa, Lisboa, 1989.

²¹ Cf. C. R. Boxer, *O Império Marítimo Português 1415-1825*, Inês Silva (tr.), Edições 70, Lisboa, 2001.

²² Cf. A. M. Hespanha, *Modalidades e limites do imperialismo jurídico na colonização portuguesa*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 41 (2012), pp. 101-135.

Neste Tratado bilateral ficou determinada uma raia, uma «linha global» a bipartir o Mundo entre aquelas Coroas, de modo a que o conquistassem, com o apoio oficial da Igreja. Como Carl Schmitt claramente assinala, esta ordem espacial foi cogitada de acordo com a *forma mentis* cristã, afirmando-se por consequência como uma área na qual os Cristãos tinham por definição um direito superior aos gentios, adrede podendo aqueles fazer a guerra justa sobre estes. Em essência, estamos perante um desenvolvimento do quadro jurídico das Cruzadas, perfilhando-se o mesmo imaginário concomitantemente bélico e evangélico. Desde que os Reinos de Portugal e de Espanha reconhecessem a autoridade da Igreja, gozavam da *liberdade de ocupar*, com iguais direitos de conquistar o ‘Novo Mundo’ ainda por evangelizar. Estas práticas surgiram em directa consonância com o que a Coroa portuguesa já fazia em África desde 1444, quando inventou e começou a administrar o tráfico intercontinental de escravos²³. De resto, outra novidade assinalável firmada neste Tratado foi a de se ter deixado assente que ambos os Reinos abdicavam da jurisdição da Igreja para dirimir os seus conflitos próprios, tornando-o deveras um Tratado Moderno, algo secularizado de forma subversiva, pois era judicialmente independente daquela autoridade internacional. O Tratado de Tordesilhas revela-se, portanto, como a representação jurídica original e mapeamento colonial do orbe terrestre, onde metade deste fica legalmente sujeito ao poder colonial ibérico. Ficou *ab initio* confessado o fito de explorar os recursos naturais e humanos das terras a ocupar, como desde logo se preconiza na célebre *Carta de Colombo*, na qual o Conquistador comunicou

²³ Cf. A. Padgen, *Povos e Impérios*, Ana Barradas (trad.), Círculo de Leitores, Mem Martins 2003: 106. Não decorreu sequer uma década até a Igreja aprovar e promover *de iure* aquele tráfico, através das bulas papais *Dum Diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1455), legitimando as acções da Coroa portuguesa na conquista e conversão de infiéis em África.

à Coroa a descoberta de novas terras e povos – e quão simples será dominá-los²⁴.

3. O caso de Francisco Suárez, S. J.

Apresentados resumidamente os precedentes epistémicos e jurídicos do imperialismo ibérico, versemos enfim sobre a faceta jus-internacional do pensamento suareziano. Para caracterizar com suma brevidade o ‘Mestre da Escola de Coimbra’, podemos fazê-lo por via das palavras de um seu fiel cultor, o jusfilósofo Luís Cabral de Moncada, quando declarou em 1948, precisamente a propósito do quarto centenário do nascimento do académico jesuíta, que «o filósofo-jurista Suárez foi, acima de tudo, um teólogo-moralista, cujas ideias se acham fortemente condicionadas e limitadas pelo múnus teológico do Suárez-confessor». Celebra-o deste modo como um «neotomista do Barroco», um «homem-agenda da Contra-Reforma» elogiado pelo seu «teologismo militante»²⁵. Sem sombra de dúvida, é num contexto social conservador que Suárez problematizará os tempos de transição que viveu – experienciou inclusive mais de metade das seis décadas da União Ibérica –, debruçando-se sobre a formação e a legitimação dos ordenamentos nacional e internacional, colaborando intelectualmente para a preservação do governo régio na península e nas colónias ultramarinas, pois considerava ambas providas do mesmo poder civil e devidamente sujeitas a uma só Coroa²⁶.

²⁴ Cf. C. Colón, *La Carta de Colón anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Madrid 1956.

²⁵ Cf. L. C. de Moncada, *O vivo e o morto em Suárez jurista*, in Id., *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, vol. 2, Lisboa, 2004, pp. 241-258: 249-256.

²⁶ Cf. P. Merêa, *A ideia de origem popular do poder nos escritores portugueses anteriores à Restauração*, in Id., *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*, Lisboa, 2004, pp. 89-100; Id., *Suárez, jurista. O problema da origem do*

Já há muito que no Reino espanhol a questão monarcômaca espoletava um celeuma comedido, caracterizando-se aquele por um apego tradicional e generalizado à Coroa e ao conservadorismo católico, desde logo garantidos pela disciplina brutal ministrada pelo Santo Ofício. Esta situação possibilitou aos teólogos de então dissertar sobre a oposição à monarquia absolutista de um modo bem diferente do ânimo violento que mostravam huguenotes e demais monarcômacos holandeses e escoceses. Reflexo disto, Suárez terá mesmo levado uma vida marcada pela fraca saúde, conquanto frutuossíssima em termos intelectuais, estudando e escrevendo intensa e monasticamente no cubículo acadêmico, cercado pela sua impressionante biblioteca de cerca de 650 obras. Não é, pois, de estranhar que, no que respeita ao *ius civile*, Suárez figure como defensor do absolutismo ibérico, ainda que reivindicando condutas conformes com os ditames do Legislador Supremo, o Deus cristão. Num período conturbado noutros reinos por demonstrações monarcômacas e protestantes, com padres jesuítas a defender o tiranicídio, como Juan de Mariana (1536-1624)²⁷, o ‘Mestre da Escola de Coimbra’ é intimado a tomar posição sobre a querela da origem do poder civil no *pactum subjectionis* e o sequente direito de resistência. Defende assim a legitimidade dos Filipes, tanto de acordo com a normatividade civil como com a canónica, tomando aqueles como os paradigmáticos representantes da Fé Católica. À Coroa espanhola cabia *de iure a potestas suprema*, ademais por garantir a universalização evangélica do Catolicismo. O jesuíta granadino declarava inclusive a sua preferência pela monarquia absoluta,

poder civil, ibidem, pp. 107-185; Id., Suárez – Grócio – Hobbes, *ibidem*, pp. 297-350; Id., *A origem do poder civil em Suárez e em Puffendorf (escolástica e jusnaturalismo)*, *ibidem*, pp. 351-365.

²⁷ Paradigmaticamente em *De rege et regis institutione* (1598).

garantida que estava a transferência do poder civil da comunidade para o suserano, conforme o princípio da soberania popular²⁸.

Tais posições acerca da ordem interna do direito civil valerão também para o *nomos* regedor das províncias ultramarinas. Em essência, a teorização suareziana sobre o poder civil ao nível das nações europeias vale em termos equivalentes para as relações transatlânticas entre as comunidades cristãs e indígenas²⁹. Nesta sequência advoga o reconhecimento de uma igualdade jurídica entre os povos, desde que sujeita à causa original em Deus. O *Doctor Eximius* chega inclusive a afiançar que os títulos de transmissão e aquisição do poder civil possibilitariam até que os pagãos pudessem em teoria governar os Cristãos³⁰. Para além do mais, tendo em conta este princípio comum da origem popular do poder, também o Sumo Pontífice teria por consequência a sua *potestas* restringida aos fins do poder espiritual³¹. Não obstante, e ainda que considere improvável a formação de um império universal³², isto em nada colidiria com o *ius praedicandi* evangélico, nomeadamente com o outrora outorgado pelas bulas de 1493 aos Reis Católicos³³.

No tocante à formulação do Direito das Gentes (Moderno), o jesuíta granadino assevera que, em resumo, este consistirá em mais do que meras relações entre *nações* distintas – *ius inter gentes* –, abrangendo também relações formadas ente *indivíduos* de diferentes nações – *ius inter homines* –, de modo que este

²⁸ Sobre esta matéria, e complementarmente ao *De Legibus* (*LEG*, lib. III, IV), releva a sua obra *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores* (*DF*, 1613).

²⁹ *LEG*, lib. III, c. 5, § 1; lib. III, c. 12, § 9; *DF*, lib. III, c. 4, § 5.

³⁰ *DF*, lib. IV, cc. 4-7.

³¹ *DF*, lib. IV, c. 7; lib. IV, c. 19.

³² *DF*, lib. VI, cc. 10-11.

³³ *De mediis quibus infideles possint licite ab hominibus ad fidem adducit*, q. 4.

novo Direito teria que ser verdadeiramente mobilizável em todo o Mundo – um *ius totius orbis*. É de notar que, para Suárez, o *ius gentium* está mais próximo do direito humano do que do direito divino³⁴, entendendo assim o *ius gentium* como um vero complexo de normas. Com esta abordagem, adensa algumas construções dogmáticas, posteriormente retomadas por Grócio. Distingue desde logo o *ius gentium inter se* do *intra se*: o *inter se* é o atinente aos ordenamentos jurídicos que estatuem as relações entre Estados, correspondendo ao Direito Internacional Moderno³⁵; já o *intra se* diz respeito ao direito privado que é comum aos vários povos, ou seja, o Direito Civil de cada nação³⁶.

Assevera ainda que o *ius gentium* é composto não só por princípios de justiça inter-estaduais, mas também pelos usos e costumes dos povos, evidenciando a raiz consuetudinária deste Direito. Assim, outra noção-chave no pensamento suareziano é a de *consensus gentium*, tomado inclusive como o fundamento ontológico do Direito das Gentes, e imprescindível para qualquer sua alteração³⁷. Em conformidade com a sua teorização neotomista, o *ius gentium* distancia-se assim do Direito Natural, por aquele não ser necessário e imutável, sendo aliás apenas observado por alguns povos. Todavia, a uniformidade aparente do *ius gentium* é prova do seu elo com o Direito Natural, daí que os povos o costumem respeitar sem se carecer do recurso a medidas coactivas. Nesta senda, mesmo não reconhecendo a existência de uma comunidade internacional organizada, Suárez considera que o *ius gentium* goza de uma legitimidade própria. Destarte, isto não deixa de constituir um limite ao próprio *ius praedicandi*, dado

³⁴ LEG, lib. II, 17, §§ 1, 9; c. 18, § 9.

³⁵ LEG, lib. II, c. 19, §§ 8-9.

³⁶ LEG, lib. II, c. 19, § 10.

³⁷ LEG, lib. II, c. 20, § 6.

que será indevido *obrigar* os indígenas a ouvir a pregação, visto que aquela premissa evangélica não consiste num vero direito natural³⁸. É de acentuar, pois, que é um entendimento diverso do de Francisco de Vitoria, tornando a evangelização menos violenta para os gentios ameríndios ao não ser tomada como *casus belli*. É indubitável que o *Doctor Eximius* também se ocupou da teorização da guerra justa, à semelhança dos seus pares, integrando-a no *ius gentium*³⁹ – mas aquela não é um *topos* central, como em Vitoria.

4. À laia de conclusão

Estamos por fim em condições de concluir que, no tocante à teorização jus-internacional, o pensamento de Francisco Suárez denota indubitáveis características modernas. Afinal, 1) cunha uma índole secular para o Direito Internacional, inclusive mais igualitária que a teorizada por Francisco de Vitoria, tomando este Direito como igualmente legítimo para Cristãos e gentios; 2) assume a relevância e valoriza as especificidades costumeiras locais, as quais reconhece como conformadoras deste novo *genus*; 3) salienta que o Direito Comum é uma construção que deve advir do consenso entre os vários envolvidos, e não de uma imposição exterior, favorecendo deste modo a participação activa de todos os intervenientes; e ainda 4) especula sobre a importância do indivíduo no foro internacional, não condicionando a organização dos povos a um modelo específico. É, em resumo, um intelectual de vanguarda no *ius gentium*, apesar do seu conservadorismo absolutista no *ius civile*. Como escreveu Mário Reis Marques, tendo

³⁸ *De mediis quibus infideles possint licite ab hominibus ad fidem adducit*, q. 4.

³⁹ Suárez disserta sobre o *ius gentium* e.g. na obra *De Triplice Virtute Theologica, Fide, Spe, et Charitate* (1621), nomeadamente na disp. 13 acerca da *Charitate*.

sido Suárez «um homem atento às transformações do próprio mundo», o seu legado expressa um «exemplo de uma histórica tentativa de superação de uma crise situada»⁴⁰.

Somos de opinião que esta é a lição mais benigna que uma interpretação crítica da Filosofia dos Direitos Humanos pode tirar do pensamento de Francisco Suárez. Todavia, e sem correr riscos de cometer um juízo anacrónico, não se deve ignorar o facto de se preservar aqui o fito evangélico como narrativa e fundamento da colonização do ‘Novo Mundo’, de acordo com a mentalidade e a epistemologia da época... e a conformidade da *Realpolitik* imperial. Foi aquele *têlos* que justificou, no fundo, a violência mitificada subjacente à ‘salvação das almas’ ameríndias, na qual os particularismos e a igualdade são pensados pressupondo a subordinação ao Deus católico – e, em termos indirectos, mas privilegiados, à sua Coroa vicária. Talvez seja este o reverso de se cogitar acerca do governo das Américas sem nunca ter marcado presença *in loco*, antes a partir do conforto intelectual facultado pelo *nomos* académico. Para mais deixando omissa – facto gravoso – a descrição dos factos *extra muros*, desde logo quando os relatos originais de Bartolomé de las Casas (c.1484-1566) já eram tão famosos quanto impressionantes, dando testemunho da violência das Conquistas nas províncias americanas e da sua injustiça essencial, de acordo com os direitos civil, natural e divino⁴¹ – e sequencial direito de resistência dos Ameríndios perante os invasores ibéricos.

Deveras, tratou-se de um encontro civilizacional por via de meios belicistas, legitimado *a posteriori* pela teorização da guerra justa, caracterizado na prática pelo fosso tecnológico que distanciava conquistadores e conquistados: se estes viviam com

⁴⁰ Cf. M. R. Marques, *A crise do direito. A crise da lei. Regresso a Suárez?*, «O Instituto. Revista Científica e Literária», 140-141 (1980, 1), pp. 165-193: 192-193.

⁴¹ Cf. B. de las Casas, *A Short Account of the Destruction of the Indies*, Nigel Griffin (trans.), Penguin Books, UK, 2004 (or. 1552).

meios típicos dos da Idade da Pedra, aqueles eram tão somente o exército mais desenvolvido do Mundo de então. Finalizada a Conquista original e emergindo outros focos de contestação no Império, era imprescindível robustecer a narrativa justificante da ordem colonial absolutista imposta, repetindo-se o apelo urgente para que o «poder simbólico» fornecesse novas legitimações do *status quo*. A derradeira resposta então dada pela Escola Peninsular do Direito Natural não fica, de todo, isenta de críticas pouco abonatórias, tendo em conta os horizontes hodiernos da Filosofia dos Direitos Humanos. Torna-se, pois, evidente como a ponderação crítica e contextualizada sobre o Passado, bem como uma frutífera insubordinação epistémica no campo jurídico, descolonizada e não-eurocêntrica, se mantêm ainda presentemente tão necessárias.

Bibliografia

- Albuquerque, L. (dir.), *Tratado de Tordesilhas e Outros Documentos*, Publicações Alfa, Lisboa, 1989.
- Anghie, A., *Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law*, «Social Legal Studies», 5 (1996), pp. 321-336.
- Id. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge University Press, USA, 2004.
- Barreto, J.-M., *A Universal History of Infamy. Human Rights, Eurocentrism, and Modernity as Crisis*, in P. Singh, B. Mayer (eds.), *Critical International Law. Postrealism, Postcolonialism, and Transnationalism*, India, 2014, pp. 143-166.
- Id. *Imperialism and Decolonization as Scenarios of Human Rights History*, in Id. (ed.), *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law*, Cambridge Scholars Publishing, UK, 2013, pp. 140-171.
- Bourdieu, P., *Homo Academicus*, T. Moreira (trad.), Edições Molemba, Edições Pedagogo, Portugal, 2016.
- Boxer, Ch. R., *O Império Marítimo Português 1415-1825*, I. Silva (trad.), Edições 70, Lisboa, 2001.
- Calafate, P., Gutiérrez, R. E. M. (dir.). *Escola Ibérica da Paz. A consciência crítica da conquista e colonização da América: 1511-1694*, Editorial de la Universidad de Cantabria, Espanha, 2014.
- Casas, B. de las., *A Short Account of the Destruction of the Indies*, N. Griffin (trans.), Penguin Books, UK, 2004.

- Clavero, B., *Derecho global. Por una historia verosímil de los derechos humanos*, Editorial Trotta, Madrid, 2014.
- Colón, C., *La Carta de Colón anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Madrid, 1956.
- Douzinas, C., *Human Rights and Empire. The political philosophy of cosmopolitanism*, Routledge-Cavendish, UK, 2007.
- Id. *The End of Human Rights. Critical legal thought at the turn of the century*, Hart Publishing, UK, 2000.
- Douzinas, C., Gearty, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Human Rights Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Id. (ed.), *The Meanings of Rights: The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- Fafián, M. M., Francisco, L. M. (coor.), *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón Montesinos*, Editorial San Esteban, España, 2011.
- García, A. G., *The Spanish School of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Precursor of the Theory of Human Rights*, «Ratio Juris», 10 (1997, 1), pp. 25-35.
- Hespanha, A. M., *Modalidades e limites do imperialismo jurídico na colonização portuguesa*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 41 (2012), pp. 101-135.
- Koskeniemi, M., *Colonization of the «indies». The origin of International Law?*, in Gamarra Chopo, Y. (coord.), *La idea de América en el pensamiento ius internacionalista del siglo XXI (Estudios a propósito de la conmemoración de los bicentenarios de las independencias de las repúblicas latinoamericanas)*, España, 2010, pp. 43-63.
- Id. *Empire and International Law: The Real Spanish Contribution*, «University of Toronto Law Journal», 61 (2011, 1), pp. 1-36.
- Id. *Vitoria and Us. Thoughts on Critical Histories of International Law*, «Rechtsgeschichte Legal History», 22 (2014), pp. 119-138.
- Marques, M. R., *A crise do direito. A crise da lei. Regresso a Suárez?*, «O Instituto. Revista Científica e Literária», 140-141 (1980, 1), pp. 165-193.
- Id. *Ciência e acção: o poder simbólico do discurso jurídico universitário no período do ius commune*, «Penélope – Fazer e Desfazer a História», 6 (1991), pp. 63-72.
- Merêa, P., *A ideia de origem popular do poder nos escritores portugueses anteriores à Restauração*, in Id., *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, pp. 89-100.
- Id. *Suárez, jurista. O problema da origem do poder civil*, in Id., *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, pp. 107-185.
- Id. *Suárez – Grócio – Hobbes*, in Id., *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, pp. 297-350.
- Id. *A origem do poder civil em Suárez e em Puffendorf (escolástica e jusnaturalismo)*, in Id., *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, pp. 351-365.

- Mignolo, W. D., *The Darkest Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, USA, 2011.
- Moncada, L. C., *O vivo e o morto em Suárez jurista*, in Id., *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, vol. 2, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, pp. 241-258.
- Moyn, S., *The Last Utopia: Human Rights in History*, Belknap Press of Harvard University Press, USA, 2012.
- Neier, A., *International Human Rights Movement. A History*, Princeton University Press, USA, 2013.
- Padgen, A., *Povos e Impérios*, Ana Barradas (trad.), Círculo de Leitores, Mem Martins, 2003.
- Schmitt, C., *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, G. L. Ulmen (trans.), Telos Press, USA, 2006 (or. 1950).
- Suárez, F., *De Legibus. Livro I – Da Lei em Geral*, G. Moita, L. Cerqueira (trad.), Tribuna da História, Lousã, 2004.
- Id. *Selections from Three Works of Francisco Suárez, S. J. De Legibus ac Deo Legislatore, 1612. Defensio Fidei Catholicae, et Apostolicae Adversus Anglicanae Sectae Errores, 1613. De Triplici Virtute Theologica, Fide, Spe, et Charitate, 1621*, vol. 2, J. Brown Scott (ed.), Gwladys L. Williams, A. Brown, J. Waldron (trans.), Clarendon Press, Oxford, 1944.

**LA GUERRA JUSTA EN VITORIA Y SUÁREZ:
CONVERGENCIAS Y ADELANTOS DE UNA
TEORÍA**
“JUST WAR” IN VITORIA AND SUÁREZ:
CONVERGENCES AND PROGRESS OF A THEORY

Simona Langella¹

ORCID: 0000-0002-8231-6855

Abstract: The article compares the ‘just war’ theories of Francisco de Vitoria and Francisco Suárez, emphasizing the points of convergences, as well as the points of discontinuity and improvement. Specifically, after highlighting the theoretical continuity between the ideas of the Dominican theologian and those of the Jesuit theologian, as far as the procedures inherent to the *ius ad bellum* and the *ius in bello* are concerned, there is an effort to show how the theory of *ius gentium* – which constitutes the background of the ‘just war’ theme – significantly changes in the reflections of the two thinkers, with inevitable repercussions on the doctrine of ‘*iustum bellum*’.

¹ langellauni@gmail.com – Full Professor of History of Philosophy, University of Genova.

Keywords: Francisco de Vitoria, “Just war”, Peace, *Ius Gentium*, Natural Law

1. El Maestro Vitoria y la guerra

La *relectio De iure belli* leída por el Maestro dominico el 19 de junio de 1539 se puede considerar la última importante lección magistral² que tuvo el insigne teólogo³. Planeada en continuidad temática con la famosa *relectio De Indis*, que tuvo lugar a principios del mismo año, fue escrita, como el mismo Vitoria recuerda en el *prólogo*, con el fin de completar la disertación anterior centrada sobre la cuestión de los indios. No obstante, además de una referencia explícita a la *Conquista*, solo hay en ella llamadas implícitas a los acontecimientos de la Europa del siglo XVI, sometida en su interior a la tensión entre las aspiraciones universalistas imperiales y la afirmación de los Estados nacionales, y exteriormente amenazada por el imperio otomano⁴. Con esta lección magistral, Vitoria quiere completar su respuesta a las muchas preguntas suscitadas por la *Conquista*, así como llamar al mundo cristiano a la unidad antes la continua y presente amenaza del imperio turco. Por otra parte, Vitoria quiere responder explícitamente a Lutero –a quien precisamente citará de modo

² En realidad, la *relectio De magia* es la última lección magistral que nos ha llegado y fue leída en julio de 1540. Cf. V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Editorial Labor, Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro, 1939, pp. 90-91.

³ En estas páginas sobre Francisco de Vitoria, vuelvo a examinar y completar algunas de las consideraciones desarrolladas en el artículo: S. Langella, *Le fonti teologiche della dottrina de bello*, en Aldo Andrea Cassi (a cura di), *Francisco de Vitoria tra medioevo e età moderna. Nuove letture filologiche e teologico-giuridiche*, en *Guerra e Diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo e età contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 25-37.

⁴ Cf. G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, en Merio Scattola (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione sulla pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, FrancoAngeli, Milano, 2003, p. 63.

directo en la disertación– e implícitamente a Erasmo que, en la *Institutio principis Christiani* y, en particular, en la *Querela pacis*, había propuesto una forma de pacifismo cristiano radical⁵.

El tema bélico ya había sido tratado, aunque no directamente, en la *De indis* donde Vitoria había sostenido que el dominio español en los territorios de Ultramar era legítimo, aunque no por los títulos que generalmente se referían⁶. Y es tratando sobre los títulos legítimos para la Conquista de los territorios cuando Vitoria desarrolla una teoría del *ius gentium*⁷ de la que procede su reflexión sobre la guerra justa⁸. En efecto, para Francisco de Vitoria, en el caso en el que los indios privaran a los españoles del derecho natural de andar por sus tierras⁹ y de comerciar

⁵ Para Erasmo, la guerra es una locura y nunca se puede considerar justa. En cuanto a la posición de insigne humanista con respecto a este tema, también debemos recordar, además de las páginas del *Encomium moriae* dedicadas a la insensatez de la guerra, también el Adagio *Dulce bellum inexpertis* de 1515. Cf. *Encomium Moriae*, en *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia... recognovit Joannes Clericus, cura et impensis Petri Vander, Lugduni Batavorum*, 1703, t. 4, pp. 402-503; *Institutio principis Christiani*, en *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, pp. 561-610 (en particular el último capítulo, pp. 607-611); *Querela pacis* en *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, pp. 625-642; también cf. *Dulce bellum inexpertis*, en *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, t. 2, pp. 951-970 (reimpresión anastática Georg Olms, Hildesheim, 1962).

⁶ F. de Vitoria, *De Indis*, en *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico jurídica, por el padre Teófilo Urdánoz, O. P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, pp. 712-725.

⁷ Como ya se sabe, el *ius gentium* no es una noción del siglo XVI. Ya formaba parte del *Corpus Iuris Civilis* romano «quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur». *Institutiones*, I, 2, I. El *ius gentium*, aun teniendo una consistencia diaria, se remontaba, al mismo tiempo, a una ley universal – no histórica – que regulaba las relaciones entre los individuos y los pueblos y que se identificaba con la ley natural. Así lo interpretaba, por ejemplo, Cicerón en la línea de los Estoicos en el *De Officiis* (III, 17, 69).

⁸ Cf. F. de Vitoria, *De Indis*, en *Obras*, pp. 712-714.

⁹ «Apud omnes enim nationes habetur inhumanum sine aliqua speciali causa hospites et peregrinos male accipere. E contrario autem humanum et officiosum habere bene erga hospites; quod non esset si peregrini male facerent, accedentes ad alienas nationes. Secundo, a principio orbis (cum omnia esset communia) licebat unicuique in quamcumque regionem vellet, intendere et peregrinari.

de modo adecuado con ellos¹⁰ –un derecho que nace de la originaria y universal disponibilidad de los bienes comunes¹¹ y de la *cognatio* de los hombres entre ellos establecida por la misma naturaleza–, o si obstaculizaran la evangelización¹² y persiguieran a los convertidos¹³ o prejuzgaran a los inocentes, es decir, si no respetaran los dictámenes del *ius gentium*, entonces cometerían injusticia y se les podría hacer contra ellos una guerra justa. Así, pues, es en el marco de un derecho de gentes, en el que, no los individuos, sino los pueblos han llegado por su misma naturaleza y utilidad recíproca a mantener entre ellos relaciones de intercambio de bienes y de personas, donde Vitoria introduce el tema del *bellum iustum*. En efecto, si los bárbaros no

Non autem videtur hoc demptum per rerum divisionem». Francisco de Vitoria, *De Indis*, en *Obras*, p. 706.

¹⁰ Cf. F. de Vitoria, *De Indis*, en *Obras*, pp. 708-709.

¹¹ En su comentario a la cuestión 62 Vitoria había subrayado cómo Dios había concedido al género humano un derecho y un dominio sobre todas las criaturas (cf. Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1934, vol. 3, p. 71), advirtiendo que esto podía ser probado también por la razón natural (cf. *ibidem*, p. 71). Como había demostrado Aristóteles, todas las cosas existían para un fin, pero el género humano era el fin para el que se habían hecho todas las demás cosas; por tanto, el hombre era señor de todo. Los seres menos perfectos existían para el bien de los más perfectos; pero el hombre era el ser más perfecto entre todas las criaturas; por eso, tenía derecho y dominio sobre todo. Por otra parte, era de derecho natural que el hombre debiera conservarse en vida, pero eso reclamaba necesariamente el uso de las demás criaturas, de ahí que el hombre tenía el derecho de hacer uso (cf. *ibidem*, p. 73). Por otra parte, el dominio sobre las cosas no pertenecía solo al género humano por ser comunidad; más bien, cada individuo era propietario de todo, pues cada uno podía hacer uso o abusar a gusto con tal de que no causara daño a otras personas o a sí mismo (cf. *ibidem*, p. 74). La división se había introducido sucesivamente y por derecho humano o positivo: «Divisio rerum non est facta de iure naturali. Patet, quia ius naturale semper est idem et non variatur: ergo [...]. Divisio et appropriatio rerum facta fuit iure humano. Patet, quia facta est ut videmus; et non iure naturali nec divino, ut dictum est, nec angeli fecerunt eam: ergo iure humano facta est». *Ibidem*, pp. 74-75. Cf. S. Langella, *Francisco de Vitoria e il concetto di dominium*, «Ephemerides iuris canonici», 55 (2015), pp. 151-174.

¹² Cf. F. de Vitoria, *De Indis*, en *Obras*, pp. 715-719.

¹³ Cf. F. de Vitoria, *De Indis*, en *Obras*, pp. 715-720.

permiten esta libre circulación, podrán, entonces, ser tratados legítimamente con las armas. Sin embargo, el recurso a ellas estaba admitido solo después de que se hubieran agotado todas las formas de persuasión pacífica para instaurar una relación de libre intercambio y colaboración entre los pueblos, recurso requerido por la misma natural *cognatio* que une a todos los hombres entre ellos¹⁴.

2. La *relectio De iure belli*

Aunque Vitoria ya había tratado de la guerra justa al comentar la q. 40 de la II-II de la *Summa Theologiae*¹⁵ durante el curso académico 1534-1535, solo volverá a tomar el tema de modo sistemático en 1539 con la *relectio de iure belli* entrando de verdad en el debate que entonces estaba vigente sobre la guerra y sus métodos¹⁶. La *relectio* se abre con una cita tomada del *De*

¹⁴ Francisco de Vitoria niega el dicho de Platón de *homo homini lupus*. Ciertamente, va en contra del derecho natural que el hombre trate de enemigo a otro hombre sin ninguna razón: «Unde contra ius naturale est, ut homo hominem sine aliqua causa aversetur. “Non enim homini homo lupus est” [...], sed homo». F. de Vitoria, *De Indis*, en *Obras*, p. 709. Y siempre en este propósito aclara: «Omne animal diligit sibi simile. *Eccl.* 17, 5. Ergo videtur quod amicitia inter homines sit de iure naturali; et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum», *ibidem*, p. 707.

¹⁵ Tomás de Aquino trata de la guerra en la q. 40, de la II-IIae de la *ST*, al desarrollar la materia sobre las tres virtudes teologales, más específicamente a propósito de la caridad, estudiando las causas que perturban la paz, que, como el gozo, la misericordia y la beneficencia, son efectos de la caridad.

¹⁶ Existen tres grandes tradiciones o doctrinas sobre la guerra que se entremezclan entre sí: la doctrina que habla de la guerra como de algo necesario, inherente a la naturaleza de las cosas y a los acontecimientos humanos, algo que es una parte constitutiva de las relaciones humanas y por eso, en cierta medida inevitables; la doctrina que, compartiendo la tesis de la inevitabilidad de la guerra, plantea también el problema de lo imprescindible de la justicia, que delimita las condiciones de su ejercicio, y que compone la larga tradición de la guerra justa y, finalmente, la doctrina que es contraria a la guerra en toda su manifestación y defiende su abolición hacia la perspectiva de la paz, si es posible, perpetua.

corona militis de Tertuliano en el que el apologista se pregunta si el servicio militar se adapta a los cristianos. Vitoria responde afirmativamente; sin embargo, en lo retórico de la pregunta –a lo que hace de contrapunto la brevedad de la respuesta–, se puede vislumbrar desde el principio de la disertación el desgarramiento de una conciencia dividida entre más obligaciones: el de la no violencia y el de la solidaridad con los más débiles¹⁷.

Para el Maestro de teología la primera cuestión que había que afrontar era si la guerra era compatible con la doctrina cristiana¹⁸. Respondiendo de este modo indirectamente a Erasmo, Vitoria rechaza apresuradamente las objeciones del pacifismo evangélico que se fundaban esencialmente en algunos pasajes del Nuevo Testamento¹⁹ recurriendo a la distinción tradicional entre preceptos y consejos: «Ad hoc satis videtur responderi quod haec sunt in consilio, non autem in praecepto»²⁰. La postura de

En el momento del debate sobre la conquista, la doctrina de la guerra justa ya casi estaba consolidada por la tradición escolástica; la teoría de la guerra como necesaria e inscrita en la misma naturaleza de las cosas, la evocaba Maquiavelo, mientras se encontraba una renovación del pacifismo o del evangelismo cristiano tanto en la obra de Erasmo como –de distinta forma– de Lutero. Cf. G. Tosi, *La teoria della guerra giusta*, pp. 71-72.

¹⁷ Recuérdese que Juan Ginés de Sepúlveda había publicado en 1535 en Roma un diálogo –entre Demócrito y un soldado español– sobre el tema de la compatibilidad del oficio de las armas y de la religión cristiana, dedicado al duque de Alba. Cf. *Joannis Genesii Sepulvedae Cordubensis... De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione. Dialogus, qui inscribitur Democrates*, apud Antonium Bladum, Romae, 1535.

¹⁸ Vitoria se relaciona de este modo con la tradición medieval que había consolidado la doctrina sobre la guerra justa a partir de san Agustín, quien apoya la compatibilidad entre la guerra y la fe cristiana contra el pacifismo integral de Tertuliano expresado en su *De corona*, (cap. XI). Cf. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 74-75; *De civitate Dei*, 4, 15; 19, 7; 19, 15; *Quaestiones in Heptateuchum*, 4, 44; 6, 10; Cf. también: Augustinus, *Carta*, 189, 4-6 al general Bonifacio y *Carta*, 229, 2 al gobernador de África, Darío. Acerca de discusión sobre la guerra en las *Quaestiones in Heptateuchum*, cf. Antonello Calore, *Agostino e la teoria della "guerra giusta"*. (A proposito di Qu. 6, 10), en A. A. Cassi (a cura di), *Guerra e Diritto*, pp. 13-24.

¹⁹ Mt. 5, 39 y también Mt. 26, 52.

²⁰ F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 815.

Lutero ni siquiera la discute, sino que solo la rechaza: «Lutherus tamen, qui nihil reliquit incontaminatum, negat Christianis etiam adversus Turcas licere arma sumere, innixus tum in locis Scripturae supra positis, tum etiam, quia dicit: *Si Turcae invadant christianitatem, illa est voluntas Dei, cui resistere non licet*»²¹. Para el Maestro dominico, la aceptación por parte de los teólogos y de la Iglesia universal ha demostrado la licitud de la guerra, la cual pertenece al derecho natural, la ley evangélica, como sostiene Tomás de Aquino, y no puede ir en contra lo que es permitido por derecho natural, según el cual es lícito rechazar la violencia con la violencia²². Además, como la seguridad de la *república* no podría subsistir si no se disuadía al enemigo a que no cometiera injusticias con el temor de la guerra, Vitoria admite, además de la guerra defensiva, también la guerra ofensiva, es decir, la declarada precisamente para vindicar una injuria²³.

Hay que anotar que Tomás de Aquino había afrontado el tema de la guerra en la discusión sobre la caridad²⁴; su comentador, por el contrario, se interesa en la *quaestio de bello* dentro de su

²¹ F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, pp. 815-816. La afirmación de Lutero citada por Vitoria fue condenada por la Iglesia católica en la Bula *Exsurge Domine* de León X, del 15 de junio de 1520: cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Peter Hünermann (ed.), EDB, Bologna, 1996, n. 1484, p. 632. También Suárez considera la opinión de Lutero contradictoria y ridícula. Cf. Francisco Suárez, *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, en *OpO*, vol. 12, (Vivès, Paris, 1857), d. 13, p. 738.

²² «Vim vi repellere licet», F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 817.

²³ Cf. F. de Vitoria, *De Indis*, en *Obras*, pp. 711-712. La guerra defensiva rechaza una injusta agresión mientras esta se lleva a cabo. La guerra ofensiva es la que se hace para reparar una injusticia ya hecha. Suárez repite esta distinción ya presente en Vitoria, cf. Francisco Suárez, *De triplici virtute*, pp. 738-739. El criterio de la distinción se refiere a la iniciativa del recurso al uso de la fuerza: en el primer caso la iniciativa es de quien comete la injusticia y quien hace la guerra está obligado a defenderse; en el segundo caso, la iniciativa es de quien ha sufrido la injusticia y, después de haber usado todos los medios para llevar a cabo la reparación, recurre a la fuerza. Cf. C. Giacon, *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici*. Suárez, Bellarmino, Mariana, vol. 3, Fratelli Bocca, Milano 1950, p. 217.

²⁴ Cf. *ST*, II-II, q. 40.

reflexión sobre el posible mantenimiento de un orden universal de justicia. Con Vitoria tiene así lugar un cambio del ámbito del tratado de la *Quaestio de bello*. Mientras Tomás de Aquino, en la *Secunda Secundae*, colocada en el espacio de la discusión de los vicios contrarios a la virtud teologal de la caridad, sin dedicar a la guerra un tratado sistemático autónomo, los escolásticos españoles la colocaran en el ámbito de la discusión sobre la justicia (*De iustitia et iure*) y en particular la analizaran con relación al *ius gentium*²⁵. De todo modo, Vitoria recorre todos los requisitos fundamentales de la doctrina tradicional del *iustum bellum*: la recta intención; la legítima autoridad; las causas justas (*ius ad bellum*); la rectitud de la ejecución (*ius in bello*)²⁶.

3. La legítima autoridad

El tema de la recta intención en realidad no se discute²⁷, sino que de hecho es absorbido en la discusión sobre la legítima autoridad²⁸. Sin embargo, volverá a aparecer nuevamente en

²⁵ Cf. M. Torres López, *La doctrina de Santo Tomás sobre el derecho de guerra justa y sus influencias en la de Francisco de Vitoria*, «Anales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada», 4-5 (1929), pp. 5-28.

²⁶ Los principios señalados por santo Tomás son tres: la legítima autoridad; las causas justas, la recta intención. Cf. *ST*, II-II, q. 40, a. 1.

²⁷ A propósito de este requisito de matriz canonística, investigado por los teólogos y sospechoso por sus implicaciones psicológicas según los juristas, Cassi afirma: «Suárez [...] sembra accogliere le riserve dei legisti, declinando il requisito della *recta intentio* in maniera più oggettivistica, configurandolo come “modo degno” di condurre la guerra e “osservanza dell’equità all’inizio del conflitto”». A. A. Cassi, *Introduzione. Francisco Suárez e il “nuovo” diritto inter nationes dell’Europa moderna*, en Francisco Suárez, *Sulla guerra*, a cura di Aldo Andrea Cassi, Quodlibet, Macerata, 2014, p. XVI, nota 20. Estas observaciones, a nuestro parecer, valen también por Vitoria.

²⁸ Según Geuna, Vitoria «lascia cadere ogni indagine sulle intenzioni [...] rilevanti in una prospettiva squisitamente teologica, e propone al suo posto un’articolata analisi, su un piano intersoggettivo, della questione della legalità della guerra». M. Geuna, *Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra: alcuni*

las dudas planteadas con la cuestión de si es suficiente que el príncipe esté convencido de tener una causa justa para que la guerra sea justa. Lo cual retornará a surgir, luego, también en la discusión sobre la ignorancia invencible, es decir, en el caso en el que los dos príncipes obren de buena fe²⁹. Este es el solo caso en el que se admite la posibilidad de que una guerra sea justa para las dos partes en conflicto³⁰.

Acerca del segundo requisito, Vitoria defiende la tesis de que también una república, y no solo el emperador, está autorizada a declarar la guerra; de hecho, toda *respublica* constituye una totalidad perfecta, pues tiene leyes y magistrados propios³¹. Así pues, Vitoria admite la autoridad del emperador sobre más comunidades perfectas, pero reconoce, al mismo tiempo, que los príncipes tienen el derecho de declarar la guerra sin la autorización imperial. Por medio del concepto aristotélico de sociedad perfecta, el Maestro de *Prima theologiae* del *Alma Mater* española quiere justificar la política de soberanía del reino de Castilla y Aragón contra las pretensiones del emperador y del mismo papa. Esta postura, que confía la legitimidad de la guerra a la figura del príncipe de los Estados soberanos, implica por parte de Vitoria también el reconocimiento del príncipe como juez *en causa propria*.

modelli teorici da Vitoria a Hume, en A. Loche (a cura di), *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, CUEC, Cagliari, 2005, p. 93.

²⁹ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 838.

³⁰ Como subraya Cassi, «mentre l'ipotesi dell'ignoranza invincibile in Vitoria apriva le cateratte di un *bellum iustum* per entrambi i contendenti (sia per colui che ha dalla sua parte la vera iustitia, sia per chi ignora incolpevolmente di essere nel torto, in virtù della considerazione che un insuperabile ignoranza assolve completamente), in Suárez, viceversa, non riscontriamo siffatta simmetria assiologica [...]. La differenza risulta profonda [...]. È la ragione, nel suo statuto epistemológico, ad imporre lo statuto giuridico di un *bellum iustum* che sia tale per una, ed una sola, delle parti». A. A. Cassi, *Introduzione*, en Francisco Suárez, *Sulla guerra*, p. XXIII.

³¹ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 822.

4. Las causas justas

Esto nos lleva al tercer requisito. Por lo que respecta a las causas justas (*ius ad bellum*), Vitoria sostiene que ni la diversidad de religión, ni la ampliación de los territorios, ni la gloria personal del príncipe pueden ser considerados motivos suficientes. En efecto, el deseo de ampliar los territorios no puede ser un motivo justo, pues, si fuera así, todos tendrían un motivo válido y se daría el caso en el que los dos beligerantes serían inocentes, lo que implica una contradicción porque la guerra sería justa para las dos partes, pero, al mismo tiempo, no sería permitido matar a enemigos, porque precisamente serían inocentes. Ni siquiera el interés propio del príncipe puede ser un motivo justo, pues el príncipe se transformaría en tirano y, por tanto, perdería toda legitimidad. El tirano obliga a los ciudadanos a la guerra no por el bien público, sino por su beneficio personal, reduciendo de este modo a los propios súbditos a la condición de siervos³².

Así pues, la única causa que se admite para una guerra justa es la reparación de las ofensas recibidas³³, con la advertencia de que no todas las ofensas son motivo suficiente para la guerra; en efecto, Vitoria recuerda que la clase de pena debe ser conforme a la medida del delito³⁴. Con palabras de Vitoria se puede decir que la pena no debe exceder la grandeza de la ofensa, sino que debe, en otros términos, mantenerse en los límites establecidos por la misma justicia³⁵. Vitoria, de este modo, admitiendo un

³² Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, pp. 823-825.

³³ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 825.

³⁴ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 826.

³⁵ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 856. A este propósito recuérdese que Francisco de Vitoria remonta a la tradición de pensamiento que, a partir de Aristóteles, ha desarrollado una visión objetiva del derecho, fundada no ya en la voluntad, en el gusto, o en las preferencias de los artífices de la justicia, sino más bien en la materia debida, como se mide por la relación objetiva entre los

único motivo de guerra justa, limita drásticamente la posibilidad de guerra; sin embargo, la interpretación de la *vindicta iniuriae acceptae* puede ser muy amplia y puede llegar a permitir incluso el exterminio de los enemigos³⁶.

5. La rectitud de la ejecución

El cuarto requisito examinado por el Maestro dominico, o sea, la rectitud de la ejecución (*ius in bello*), lleva a Vitoria a analizar una amplia fenomenología de acciones bélicas. Estableciendo por adelantado que durante una guerra justa solo es lícito llevar a cabo todo lo que es necesario para el bien público y en su defensa, Vitoria admite la recuperación de los bienes sustraídos y de los daños causados por el adversario y promueve todas las acciones que son necesarias para el mantenimiento de la paz y de la seguridad por los nuevos ataques de los enemigos, como, por ejemplo, la destrucción de sus fortalezas. Además aclara que es lícito vengarse de las ofensas hechas por los enemigos y también castigarlos por esas injurias: de hecho, el príncipe no tiene solamente la obligación de recuperar los bienes materiales, sino que también debe defender el honor de la propia comunidad. Ese derecho le confiere una autoridad no solo para con sus súbditos, sino también para con los que le son extraños, a fin de que, de este modo, no se cometan otras ofensas³⁷. En ese contexto Vitoria afronta también la espinosa cuestión del 'legítimo juez entre las

diferentes sujetos humanos. El *ius* representa, de hecho, lo justo como se expresa y mide por la norma natural y positiva, ya que el valor de la justicia se actúa, como dice el Aquinate, «non considerato qualiter ab agente fiat», *ST*, II-II, q. 57.

³⁶ Cf. G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, en M. Scattola (a cura di), *Figure della guerra*, p. 79.

³⁷ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 828.

dos partes', papel que resuelve atribuyendo al mismo príncipe que promueve una guerra justa³⁸. Esta postura –según la cual el príncipe es también juez de los enemigos culpables (*hostes obnoxii*)– indica una tensión intrínseca en el pensamiento del Maestro dominico dividido todavía entre una visión universal, que presupone la existencia de una autoridad superior a la que recurrir para resolver las contiendas y el reconocimiento de los Estados soberanos, donde el príncipe es *juez en causa propia*.

Pero, hay otros puntos no resueltos. Por ejemplo, del análisis sobre una gama de acciones bélicas a la búsqueda de reglas concretas que pueden limitar los excesos de la guerra y las inevitables consecuencias que pueden recaer en los inocentes, surge una distinción entre los comportamientos admitidos en caso de guerra entre los cristianos y los consentidos contra los sarracenos considerados *perpetui hostes*³⁹. En el caso de conflictos entre potencias cristianas, Vitoria invita a la moderación y se remonta al principio por el que la guerra justa no puede ni debe causar daños mayores de los que se quieren evitar con la misma guerra, pues no se puede matar a muchos inocentes para causar daño a pocos *nocentes*⁴⁰; mientras que, cuando el enemigo no pertenece a la cristiandad, está permitida –pero siempre con las debidas restricciones– la guerra perpetua⁴¹. Esta tesis está justificada porque entre las causas de la guerra justa no solo

³⁸ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 827.

³⁹ Aquí yace el límite y el lado oscuro del enfoque universalista de Vitoria, en cuyos textos la: «costruzione teorica astratta convive con la tematizzazione di un trattamento differenziale nel caso dei singoli popoli, o singole *gentes*». M. Geuna, *Francisco de Vitoria e la questione della guerra giusta*, en G. Daverio Rocchi (a cura di), *Dalla Concordia dei greci al bellum Justum dei moderni*, Franco Angeli, Milano, 2013, p. 165.

⁴⁰ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 842.

⁴¹ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 849.

existe la de recuperar los bienes perdidos, sino también la de vengar la ofensa sufrida. Ahora bien, esta venganza puede llegar hasta prever el exterminio de los enemigos, aunque no en todos los casos es lícito matarlos, sino solamente en los que la ofensa sufrida es tal que lo justifique. En otros términos, para Vitoria el exterminio de los enemigos es admisible solo y únicamente cuando es el único medio para garantizar la paz como, por ejemplo, en el caso de los infieles turcos por los que es imposible esperara algún pacto para una convivencia pacífica en cuanto su fin es aniquilar a toda la cristiandad. El único remedio es eliminar a todos los que pueden ser portadores de guerra, con tal de que se hayan vuelto culpables⁴². Todavía, como contrapunto a esta postura, durante su comentario de 1534-1535 a la q. 105, a. 2 de la *I-IIae* de la *Summa Theologiae* Vitoria aseveraba a favor del inocente:

Rex pro nulla causa et pro nulla utilitate reipublicae potest condere legem quod occidantur innocentes, etiam contra infedele, quia est contra praeceptum iuris naturalis. Sunt homicidae qui faciunt. Solus Deus est dominus vitae et mortis⁴³.

Y al alumno impertinente que, interrumpiendo la explicación, ponía la objeción: «O pervenient ad adultam aetatem et bella gerent cum christianis nisi cum sunt pueri occidantur!», el Maestro dominico replicaba secamente: «Ad hoc potest omnes ducere

⁴² Vitoria afirma que este es el modo en el que se debe interpretar el texto del *Deuteronomio* 20, 13-16 en el que se manda a los hijos de Israel que exterminen a todos los enemigos. Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 849.

⁴³ F. de Vitoria, *De legibus*, Introducción por S. Langella, transcripción y notas por J. Barrientos García & S. Langella, traducción en español por P. García Castillo y traducción en italiano por S. Langella, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 270-271.

captivos»⁴⁴. En su disertación de 1539, pues, siempre a propósito de la muerte del inocente, Vitoria insiste: «Credo quod nullo modo licet, quia non sunt facienda mala, ut vitentur etiam alia mala maiora. Et intolerabile est profecto, quod occidatur aliquis pro peccato futuro»⁴⁵. Y añade: «Sunt multa alia remedia ad cavendum in futurum ab illis, ut captivitas, exilium, etc.»⁴⁶. La *vindicta iniuriae* único motivo de guerra justa es interpretada por Vitoria de forma amplia, pero la recomendación del *Deuteronomio* (20, 13-16), en el que se manda a los hijos de Israel que exterminen a todos los enemigos, no es usada para justificar una medida sin límites también con los *perpetui hostes*, y que no tenga en cuenta al inocente, pues el Maestro tiene bien claro que «adversos eos, qui nobis non nocet, non licet ita gaudio uti super eos, cum occidere innocentes prohibitum sit iure naturali»⁴⁷. Y aunque, a pesar de su visión universal fundada en la natural *cognatio* del género humano, Vitoria admite profundas distinciones entre los posibles enemigos⁴⁸, como la que hay entre los cristianos y sus *perpetui hostes*⁴⁹, sin embargo, hay que reconocer al teólogo dominico el

⁴⁴ Para Vitoria una grave violación del derecho natural es justo motivo para la figura conocida como intervención *humanitatis causa*. En su comentario a la II-II, al desarrollar este principio –que encontrará precisamente su madurez en el *De Indis*–, llega a afirmar: «Potest imperator etiam non subditum suum defendere ne occidatur iniuste. Scriptura enim dicit: *Eripe eos qui ducuntur ad mortem* (Prov. 24, 11). Et sic posset imperator iuste ducere bellum contra turcam, si turca permetteret innocentes in suis terris occidi». Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda*, vol. 1, p. 194 (q. 10, a. 8).

⁴⁵ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 843.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 826. Para Vitoria es claro que: «Et tandem nunquam videtur licitum interficere innocentes, etiam per accidens et praeter intentionem». *Ibidem*, p. 842.

⁴⁸ Cf. por ejemplo: C. Galli, *Introduzione*, en Francisco de Vitoria, *De iure belli*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. XLV.

⁴⁹ Otro caso hay en el de las guerras entre los cristianos de la negada reducción a la esclavitud de los enemigos. Cf. Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda*, vol. 3, p. 15 (q. 57, a. 3). Cf. también Francisco de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 846.

mérito de haber insertado la disertación sobre la guerra justa en el ámbito de *iustitia* haciendo de esta materia una cuestión no solo teológica, sino ético-jurídica⁵⁰.

6. El Maestro Suárez y la guerra

Francisco Suárez expone su doctrina sobre la guerra en *De triplici virtute*, obra póstuma publicada en 1621⁵¹, precisamente en la sección *De bello* de la *Disputatio XIII*, o sea, al final de su tratado *De charitate*⁵². Lo cual significa retraer la *quaestio De bello* en el lugar del que en 1539 Vitoria la había quitado para discutirla en el ámbito propio de la justicia y del *ius gentium*. Pero solo in apariencia. En realidad, la temática fue afrontada por Suárez ante todo con relación a la virtud cardinal de la justicia⁵³, más bien que a la teologal de la caridad⁵⁴. No por nada avisa Suárez que quien sin causa justa emprende una guerra, no solo comete

⁵⁰ Como subraya Geuna, «il distacco da Tommaso si misura in questo spostamento», M. Geuna, *Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra*, p. 92.

⁵¹ En realidad— se trata de sus *lectiones* de 1583-1584. Cf. A. A. Cassi, *Introduzione*, in F. Suárez, *Sulla guerra*, p. XVIII. Cf. también A. A. Cassi, *Note a margine per un'edizione del De bello di Francisco Suárez*, en A. A. Cassi (a cura di), *Guerra e Diritto*, pp. 39-57. Esto significa que Suárez reflexionó sobre el, tema veinte años antes de la publicación en Coimbra de su *De Legibus* en 1612. Cf. C. Giacon, *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici*, p. 216.

⁵² Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, pp. 737-763.

⁵³ Suárez, en el proemio de la *Disputatio XI*, afirma: «Inter effectus charitatis numeravit divus Thomas pacem, et ideo agit de contrariis paci, 2.2. a quaest. 37 ad 42, tamen, multa quae dicuntur, magis ad materiam de justitia spectabant, quia vix laeditur pax nisi per injuriam», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 731.

⁵⁴ Cf. C. Faraco, *Sul concetto di guerra in Francisco Suárez*, «Heliopolis», 2 (2013), p. 35.

pecado contra la caridad, sino también contra la justicia y, por eso, está obligado a reparar los daños que de ello resulten⁵⁵.

7. La guerra y sus formas

En el *incipit* con que se abre la *Disputatio XIII* Suárez distingue entre dos géneros de conflicto, uno *exterior* y otro interno. El primero, se define propiamente guerra y envuelve dos príncipes o dos Estados; el segundo, que se presenta como una contraposición entre los ciudadanos y el *princeps* o entre los mismos *cives*, es la *seditio*⁵⁶; este último caso, cuando no se desarrolla contra la autoridad constituida, sino más bien *inter privatas personas* toma el nombre de *rixa* o *duellum*⁵⁷.

Acercas de la *seditio*⁵⁸ Suárez indica tres formas. La primera es siempre ilícita por parte de quien empieza la agresión, pero es justa por parte de quien se defiende, aunque ninguna de las dos partes interesadas en el conflicto tiene autoridad legítima para declarar la guerra, porque esta reside en el soberano⁵⁹.

⁵⁵ «Qui sine causa iusta bellum aggreditur, non solum contra charitatem, sed etiam contra iustitiam peccat; unde tenetur omnia damna restituere». Francisco Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 745.

⁵⁶ «Bellum absolute dictum duplex. Pugna exterior, quae exteriori paci repugnat, tunc proprie bellum dicitur, quando est inter duos principes, vel duas republicas; quando vero est inter principem et suam rempublicam, vel inter cives et rempublicam, dicitur seditio». F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 737.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ El *incipit* de la sección VIII define la *seditio* como «bellum commune intra eandem rempublicam, quod geri potest vel inter duas parte ejus, vel inter principem et rempublicam», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 759.

⁵⁹ «Legitima auctoritas ad indicendum bellum; haec enim residet in supremo principe», *Ibidem*.

La segunda forma tiene lugar cuando hay *bellum reipublicae contra Principem*⁶⁰, esta, aunque pueda ser agresiva, «non est intrinsece malum»⁶¹. Obviamente, el comportamiento tenido por el príncipe debe legitimar la revuelta popular porque, de otro modo, no es admisible el recurso a la fuerza por parte de la ciudadanía. Solo y únicamente cuando el *princeps* se comporta como tirano, transformándose en un agresor del Estado, la comunidad tiene el derecho de rebelarse⁶². La tercera forma de sedición, la única de las tres que es considerada como intrínsecamente *malum*, surge todas las veces en las que la comunidad se revuelve en contra de un soberano, cuyo comportamiento no ha dado ningún motivo de rebelión ni de agresión⁶³. Esta es sedición en el sentido más estricto⁶⁴.

La segunda tipología de conflicto interno, el *duellum*, en su sentido común de combate privado, consiste en una forma de guerra que debe ser siempre considerada impropia⁶⁵, salvo en el caso en que se trata de defender el propio honor⁶⁶. La venganza que un individuo toma como persona privada fácilmente podría dar lugar a guerras y desórdenes dentro de un Estado. El derecho de castigar en posesión de un simple individuo, en efecto, es un derecho imperfecto⁶⁷ y su ejercicio solo podría causar peores

⁶⁰ Cf. *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² «At vero tota republica posset bello insurgere contra ejusmodi tyrannum», *Ibidem*.

⁶³ En este caso faltan «tunc et causa justa et potestas», *Ibidem*.

⁶⁴ El final de la sección VIII recita: «bellum reipublicae contra regem neutro modo tyrannum, est propriissime seditio, et intrinsece malum», *Ibidem*.

⁶⁵ Según Suárez «si desit causa justa, semper duellum est malum», *Ibidem*. Y un duelo que «aliquo modo non continet omnes conditiones iusti belli, est intrinsece malum», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 760.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

⁶⁷ En efecto, «ius vindictae, quod habet pars reipublicae, vel privata persona tantum est imperfectum», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 740.

males. Por tanto, según Suárez, no se debe conceder licencia de vengarse ni a un partido ni a una persona privada, sino en los límites impuestos por la defensa legítima⁶⁸. El *duellum*, nota Suárez, siempre termina siendo una forma de venganza privada y, como tal, no puede encontrar una justificación más que en presencia de un soberano llamado a revestir la función de juez y solo a este último le corresponderá establecer si los motivos que han impulsado a esa acción pueden ser considerados legítimos⁶⁹.

8. La guerra entre dos príncipes o Estados

Pero es con el debate respecto a la admisibilidad de la guerra entre dos diversos Estados que Suárez define las cuestiones principales del tema aquí tratado. A la pregunta de si la guerra es intrínsecamente perversa, la respuesta de Suárez es negativa: la guerra ni es contraria a la caridad, ni tampoco está prohibida a los cristianos, como lo testimonian las sagradas Escrituras (*Gén*, 14, 19-20)⁷⁰. La guerra defensiva no solo es lícita, sino que a veces incluso es obligatoria, como cuando se trata de defender la patria⁷¹. A la guerra se la considera necesaria porque en ausencia de esta los Estados ni podrían vivir en paz, ni podrían evitar los actos de injusticia⁷². Una vez justificada la guerra defensiva,

⁶⁸ Suárez ya había avisado: «Vindicatio propria auctoritate privata, intrinsece mala est, atque eo colore facile excitarentur tumultus, et bella in republica; sed jus vindictae, quod habet pars reipublicae, vel privata persona, tamtum est imperfectum, et in illo habent haec incommoda majorem locum; ergo non est illi danda haec licentia, nisi solum intra limites justae defensionis», *Ibidem*.

⁶⁹ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 762.

⁷⁰ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 737.

⁷¹ «Bellum defensivum non solum est licitum, sed interdum etiam praeceptum», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 738.

⁷² Cf. *Ibidem*.

que siempre es legítima, Suárez examina el caso de la guerra de tipo ofensivo o agresivo: «Bellum, etiam aggressivum non est per se malum, sed potest esse honestum et necessarium»⁷³. Suárez afirma, así, que la guerra es necesaria al Estado para evitar los actos de injusticia y para reprimir a sus enemigos. Esta clase de guerra está permitida no solo por el *ius naturale*, sino también por la ley evangélica, que de ninguna manera deroga la ley natural, ni contiene nuevos preceptos, excepto los que se refieren a la Fe y los Sacramentos⁷⁴. De hecho, aunque la guerra no puede considerarse intrínsecamente dañina, necesariamente comporta males accidentales, a los que, sin embargo, si no se permitiera, seguirían otros muchos más graves⁷⁵. En otros términos, el deber de conservar la paz dentro del Estado es la razón que legitima y hace necesaria la guerra, que es «medium ad veram et tutam pacem obtinendam»⁷⁶. Esta, por ser hecha conforme a la justicia, tiene que responder a algunas condiciones. La primera consiste en tener un poder legítimo de declarar la guerra; la segunda en tener una causa justa o título jurídico; la tercera en tener un modo digno de llevarla mirando siempre a un principio de equidad desde el empuje del conflicto hasta después de la victoria⁷⁷.

⁷³ «Bellum etiam aggressivum non est per se malum, sed potest esse honestum et necessarium», *Ibidem*. Téngase en cuenta que Vitoria usa el término guerra ofensiva, mientras que Suárez utiliza el término guerra agresiva, aunque ambos se refieren al mismo tipo de guerra justificada por la ofensa recibida.

⁷⁴ «Est ergo hoc jure naturae licitum, atque adeo etiam lege evangelica, quae in nulla re derogat juri naturali, neque habet nova praecepta divina, praeterquam fidei et sacramentorum», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 738.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*. En efecto, aunque no pueda ser considerada intrínsecamente nefasta, sin embargo, necesariamente conlleva males accidentales, a los que, no obstante, se seguirían otros muchos graves si no se permitiera.

⁷⁷ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 739.

9. El poder legítimo de declarar la guerra

La II Sección de la *disputatio De bello* está dedicada íntegramente a la cuestión de quién detiene legítimamente el poder de declarar la guerra⁷⁸ y, dado que todos tienen el poder de defenderse contra un agresor injusto, la cuestión se refiere en particular a la guerra de agresión. Ahora bien, la *legitima potestas* de declarar la guerra se define como la manifestación de la legitimidad del Príncipe a lo que nadie es superior en la esfera temporal⁷⁹. La facultad de declarar la guerra depende de su función jurisdiccional que legitima el acto de la *iustitia vindicativa* necesario al Estado para castigar a los malhechores⁸⁰. Así como el Príncipe tiene el poder de castigar a los súbditos si causan un daño a los demás, también puede vengarse de otro soberano, que debido a las ofensas causadas llega a estarle sujeto⁸¹. Todavía, la guerra solo la puede declarar quien tiene la legítima autoridad, porque, de otra manera, estos obrarían no solo *contra charitatem*, sino también *contra iustitiam, etiamsi adsit legitima causa*⁸². Esto significa que, si un acto hostil tiene lugar sin legítima jurisdicción, es ilegítimo⁸³. Suárez avisa, también, que la venganza no podrá ser reclamada ante ningún otro juez, pues el príncipe no reconoce una autoridad más alta, al menos por lo que concierne a la esfera temporal⁸⁴.

⁷⁸ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, pp. 739-741.

⁷⁹ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 739.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 741.

⁸³ «Signum supremæ jurisdictionis est, quando apud talem principem, rempublicamve, est tribunal, in quo terminantur omnes causæ illius principatus, neque appellatur ad aliud tribunal superius», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 740.

⁸⁴ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 739.

10. La causa justa o título jurídico para declarar la guerra justa

Asumido que para una paz perdurable es necesario que exista una autoridad legítima, que pueda obviar las injurias y que dicho poder no reside en ningún superior, más bien mora en el príncipe soberano del Estado injuriado⁸⁵, Suárez aclara también que la guerra no se puede concebir como un instrumento intrínsecamente conexo con la consecución del poder; en cuanto que, es un error sostener que la fuerza de un Estado puede estar fundada en el uso de las armas. En efecto, en la beligerancia los hombres quedan despojados de la propiedad, de la libertad, y con frecuencia de la vida⁸⁶. Entonces, la guerra solo esta permita para que el Estado pueda conservar la integridad de sus derechos; por tanto, si desaparece la causa, desaparece también la justicia de la guerra⁸⁷. En efecto, ninguna guerra debe ser considerada justa en ausencia de una causa legítima y necesaria. Suárez indica así tres específicas categorías de títulos legítimos gracias a los cuales el soberano puede declarar la guerra. Primero, si un príncipe toma posesión de los bienes ajenos y se niega a devolverlos⁸⁸. En segundo lugar, cuando, sin causa razonable, niega los derechos comunes de los pueblos, como el derecho de tránsito y el comercio internacional⁸⁹. En tercer lugar, cuando

⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

⁸⁶ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 743.

⁸⁷ «Quia ideo bellum licet, ut respublica possit se indemnem [...] ergo sia causa cesset, cessabit quoque belli iustitia», *Ibidem*.

⁸⁸ La defensa de los propios bienes, empezando por el de la propia vida, representa un derecho natural que debe ser reconocido y respetado. El recurso a la guerra, pues, está legitimado por este mismo derecho.

⁸⁹ Como en Vitoria, la guerra asume aquí un carácter jurídico – económico. En efecto, para Francisco de Vitoria, en el caso en el que los indios privaran a los españoles del derecho natural de andar por sus tierras y de comerciar de modo adecuado con ellos, un derecho que nace de la originaria y universal disponibilidad de los bienes comunes, se podría hacer contra ellos una guerra justa. Cf. F. de Vitoria, *De Indis*, en *Obras*, pp. 706-709.

causa una grave injusticia en la reputación y el honor⁹⁰. Si fueran de hecho títulos legítimos y suficientes la ambición, la avaricia, la vanidad o la ostentación de ferocidad, cualquier Estado podría invocarlos y, por lo tanto, la guerra sería justa para ambas partes, lo cual sería totalmente absurdo⁹¹.

Y dado que la guerra es un asunto muy serio y la razón requiere que se use diligencia en proporción a su importancia durante todo el proceso de preparación, Suárez también se pregunta si, en casos excepcionales, los príncipes soberanos están obligados a someter la cuestión al juicio de un hombre sabio⁹². En efecto, en cuanto que los soberanos están obligados a evitar la guerra con todos los medios a su disposición, sería oportuno designar un juez con el consentimiento de ambas las partes⁹³. Y aunque evitar esta práctica es contrario a la prudencia y al bien común *generis humanis* y, por lo tanto, a la misma justicia⁹⁴, difícilmente este tipo de disposición queda puesta en acto, ya que los príncipes no se fían de árbitros *externos*⁹⁵.

De todo modo, advierte Suárez, bastaría que el soberano verificara sus derechos por medio de hombres prudentes y eruditos, y siguiera sus consejos, y esto sería suficiente. En efecto, así como se requiere en los procedimientos legales, lo que

⁹⁰ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 744.

⁹¹ «Duo enim contraria jura non possunt esse justa», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 744. Como subraya Aldo Andrea Cassi: «Le pari probabilità non è un asse portante del sistema gnoseológico suareziano, bensì un elemento eccezionale [...] quando si verifica ci si trova di fronte a uno stallo [...] che va sciolto volitivamente, con un atto arbitrale discrezionale», A. A. Cassi, *Introduzione*, en F. Suárez, *Sulla guerra*, p. XXII.

⁹² Suárez aquí añade también que, «stando in lege naturali tantum, ut omittamus Papae auctoritatem, de qua jam diximus», Francisco Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 749. Cf. por esta cuestión toda la *Sectio V*, pp. 746-748.

⁹³ «Oporteret ergo ut utriusque partis consensu arbitri eligerentur». Francisco Suárez, *De triplici virtute*, p. 749.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

realmente es necesario para actuar con justicia es el examen de la causa y el conocimiento de los derechos de ambas partes⁹⁶. También los jefes militares del reino, siempre que sean llamados a consejo para dar su parecer sobre la conveniencia o no de entrar en guerra, están obligados a pronunciarse; sin embargo, si no fueran convocados, no resultarían más obligados que los demás soldados ordinarios a manifestar su opinión⁹⁷. Los simples soldados, como también los súbditos del reino, no están obligados a desarrollar ningún tipo de investigación sobre la presencia de causas justas de la guerra⁹⁸. Si son llamados a las armas tienen que obedecer, a menos que la llamada no les suponga un caso claro de injusticia incuestionable⁹⁹. Esto se confirma por el hecho de que el oficial subordinado puede ejecutar una sentencia del juez sin un examen previo, siempre que la sentencia no sea claramente injusta¹⁰⁰.

11. La forma correcta de llevar a cabo la guerra

Suárez también cuestiona el modo correcto de declarar y llevar a cabo la guerra, porque también en el caso de una guerra justa existen derechos dignos de respeto que hay que tener en cuenta. Ningún de los beligerantes, de hecho, tiene un poder ilimitado que les consienta procurar el mal del enemigo sin medida. Los soldados no pueden tomar nada de lo que corresponde a los que les alojan; en caso contrario pecan contra la justicia¹⁰¹. Y, al fin del conflicto, deben repartirse el botín de modo equitativo.

⁹⁶ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 750.

⁹⁷ Cf. *Ibidem*.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*.

⁹⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem*.

¹⁰¹ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 752.

Los jefes militares, por su parte, están obligados a no rendirse por miedo a la muerte o al hambre, pues han establecido un contrato con el príncipe para no hacerlo, además de que están pagados para permanecer en el campo¹⁰². También la figura del príncipe no está exenta de deberes parecidos, pues antes de comenzar las hostilidades debe reclamar la atención del propio adversario para buscar una reparación apropiada y esperar que el otro soberano decida por la paz o por la guerra¹⁰³. Si el otro príncipe se declara dispuesto a la paz, está obligado a aceptarlo y a desistir de la guerra; de lo contrario, la guerra será injusta, en cuanto que la *recta ratio* requiere que la justicia punitiva se ejecute con el menor daño posible a los demás, en el respecto del principio de equidad¹⁰⁴. Por otro lado, si el Estado opuesto se niega a dar satisfacción, el primero puede comenzar a hacerse cargo de la guerra¹⁰⁵.

Una vez comenzado el conflicto, es justo causar al enemigo todos los daños que parezcan necesarios para obtener satisfacción o para conseguir la victoria, siempre que una acción agresiva no implique injurias directas contra personas inocentes¹⁰⁶. Y puesto que «*si finis licet, et media necessaria licent*»¹⁰⁷, a excepción de la muerte de inocentes, ningún mal ocasionado al enemigo es

¹⁰² Cf. *Ibidem*.

¹⁰³ Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁴ Incluso en la victoria lograda, se debe mantener una justa equidad y se deben tener en cuenta las necesidades de paz para el futuro. Por esta razón, es necesario preservar en la guerra una equidad igual a aquella de un justo juicio, donde el delincuente está castigado en proporción a la gravedad de su crimen. De hecho, una vez que la guerra termina, algunos enemigos culpables pueden ser condenados a muerte en toda justicia, pero sobre todo pueden ser esclavizados y todos sus bienes requisados. Cf. F. Suárez, *De triplici virtute*, pp. 753-754.

¹⁰⁵ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 752.

¹⁰⁶ Cf. F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 753.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

calificado como injusticia¹⁰⁸. En efecto, la *defensio innocentium* es considerada, al igual que la *iniuria*, causa de guerra justa¹⁰⁹. La intervención bélica en defensa de los inocentes llega a configurarse, así, definitivamente como un deber *ex Charitate*, un título legítimo de *bellum iustum*¹¹⁰. Ahora bien, este *titulus legitimus* del *bellum contra inhumanos* no es prerrogativa exclusiva de los príncipes cristianos sino es válido para todos los reyes que desean defender la ley natural, que es precisamente la que origina este título¹¹¹.

12. Vitoria y Suárez: convergencias y adelantos de una teoría

La discusión de Vitoria y Suárez sobre la guerra justa muestra una continuidad temática indiscutible en diferentes aspectos: a partir del principio por el cual un Estado, si es perfecto, tiene la autoridad legítima para declarar la guerra hasta la cuestión de la

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*. Todavía el principio de intervención bélica por el comportamiento inhumano del adversario contra los inocentes «encuentra diversas –demasiadas– delimitaciones cuando se pasa a la esfera operativa. Y queda siempre el problema de quién es efectivamente inocente, y si éste es sacrificable cuando ello sea inevitable para poner fin a la guerra». M. Mantovani, *Algunas notas sobre la teoría de la “guerra justa” en Francisco Suárez*, «Sophia: colección de Filosofía de la Educación», 23 (2017), p. 228. Cf. también A. A. Cassi, *Introduzione*, en F. Suárez, *Sulla guerra*, p. XXVI.

¹⁰⁹ «Christianus Princeps non potest indicere bellum nisi vel ratione iniuriae vel ob defensionem innocentium», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 748.

¹¹⁰ Cf. A. A. Cassi, *Diritto e guerra nell’esperienza giuridica europea tra medioevo e età contemporanea*, en A. Sciumé (a cura di), *Il diritto come forza. La forza del diritto: le fonti in azione del diritto*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 22. Cf. también A. A. Cassi, *Introduzione*, en F. Suárez, *Sulla guerra*, p. XXVII.

¹¹¹ «Ex quo nihilominus intelligitur, hunc titulum, si qui est, non esse proprium Christianorum, sed eundem pertinere ad omnem regem, qui velit servare legem naturae, ex qua praecise considerata hic titulus oritur», F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 748. Todavía, según Cassi, «la missione dei sovrani cristiani rappresenta ancora l’ordito sottotraccia delle sue [sc. Suárez] pagine». A. A. Cassi, *Introduzione*, en F. Suárez, *Sulla guerra*, p. XXV.

intervención en defensa de los inocentes que llega a configurarse como título legítimo de *bellum iustum*. Sin embargo, Suárez organiza su reflexión sobre la guerra justa de una manera más integral y completa al resolver varios nudos teóricos de este controvertido tema. Un ejemplo es válido para todos. Mientras que Vitoria resuelve la cuestión del “legítimo juez entre las dos partes” atribuyendo al mismo príncipe, que promueve una guerra justa, el papel de juez de los enemigos culpables¹¹², revelando así una tensión no resuelta intrínseca en su pensamiento dividido entre una visión universal y otra dirigida a la afirmación de la nacionalidad y soberanía de los Estados que están apareciendo, Suárez, por medio de la figura de un posible arbitraje internacional la tiene, de algún modo, solucionada¹¹³. En efecto, en su *De legibus* la necesidad de limitar el recurso a la guerra, mediante la institución de un supremo tribunal de mediación, asume el carácter de denuncia, mientras que en Vitoria esto queda solo como una aspiración. Y no por nada, Suárez plantea la cuestión, que es en realidad una objeción a Vitoria, según la cual en un tribunal el ofendido no se puede constituirse como juez¹¹⁴, mostrando así la necesidad de un acuerdo entre las naciones a fin de hacer obligatorio el recurso a la mediación, tanto de una tercera potencia, como de un tribunal internacional, para dirimir las discusiones entre los Estados sin el uso de la violencia. El problema se plantea porque entre las naciones soberanas e independientes, que no reconocen en el orden político algún superior, ninguna tiene

¹¹² Cf. F. de Vitoria, *De iure belli*, en *Obras*, p. 827.

¹¹³ Otro ejemplo, ya analizado en las páginas anteriores, es la cuestión del *bellum iustum in utraque parte*. Mientras que para Vitoria se admite la hipótesis de una guerra justa para ambas partes en nombre de una ignorancia invencible, para Suárez un *bellum utrinque iustum* no puede ser porque es un absurdo no solo lógico, sino también jurídico. Cf. A. A. Cassi, *Introduzione*, en F. Suárez, *Sulla guerra*, pp. XX-XXIII.

¹¹⁴ Cf. C. Giacon, *La seconda scolastica, I problemi giuridico-politici*, p. 220.

jurisdicción sobre la otra; si bien, se puede recurrir a la fuerza de la guerra si el ofensor ha sido advertido y es pertinaz. Y aunque para Vitoria, así como para Suárez, el derecho de guerra no entra en el ámbito de la *potestas* del Estado, sino que se inserta dentro del derecho natural, sin embargo, la concepción del *ius gentium*, la cual también repercute en la fisonomía del derecho de guerra, no es la misma en los dos teólogos. De hecho, uno lo atribuye a la esfera de la ley natural¹¹⁵, mientras que el otro lo atribuye a la ley positiva¹¹⁶. Esto significa que, en el planteamiento de los dos maestros, algunas afirmaciones aparentemente similares asumen un significado muy diferente, según refieran lo *ius gentium* a uno u otro derecho¹¹⁷. En efecto, una cosa es desarrollar un discurso que se fundamenta en la naturaleza firme e invariable de la ley natural y otro es asentarlo en el marco de un derecho positivo que ciertamente no tiene la misma estabilidad imperturbable. Dicho con otras palabras, la reflexión de Vitoria respecto al derecho de

¹¹⁵ Según Vitoria lo *ius gentium* es todavía de derecho natural. Cf. Francisco de Vitoria, *De Indis*, en *Obras*, p. 706. Cf. S. Ramírez, *El derecho de gentes, Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Ediciones Studium, Madrid-Buenos Aires, 1955, p. 145; R. Pizzorni, *Lo "ius gentium" nel pensiero del Vitoria*, en *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas*, Congresso Internazionale Pontificia Università S. Tommaso, Roma 4-6 Marzo 1985, Massimo, Milano, 1988, p. 575; F. Buzzi, *Il tema De iure belli nella seconda scolastica*, en F. Arici & F. Todescan (a cura di), *Iustus ordo e ordine della natura, Sacra doctrina e saperi politici fra XVI e XVII secolo*, Cedam, Padova, 2007, p. 95. Cf. además S. Langella, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011, p. 135 nota 151. Para Galli la distancia entre Francisco de Vitoria y la modernidad reside en el hecho de que el Maestro dominico basa su especulación todavía en un orden de justicia natural. Cf. C. Galli, *Introduzione*, en Francisco de Vitoria, *De iure belli*, pp. XLVI-XLVII. Cf. también S. Langella, *La natura ancipite dello ius gentium: da Vitoria a Suárez*, in C. Faraco & S. Langella (a cura di), *Francisco Suárez 1617-2017. Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*, Artetetra edizioni, Capua, 2019, pp. 143-162.

¹¹⁶ Cf. *LEG*, lib. II, c. 17, § 8, p. 162.

¹¹⁷ Por supuesto, si el *ius gentium* pertenece a la ley natural, las reglas, en las que se articula, son inmutables, cognoscibles para todos, no ignoradas sin responsabilidad, pero si pertenece a la ley positiva es posible su mutación, así como la ignorancia sin responsabilidad. Cf. C. Giacón, *La seconda scolastica, I problemi giuridico-politici*, p. 213.

gentes se inserta en el marco de un orden ya establecido, mientras que la mirada de Suárez está dirigida a un orden que todavía tiene que hacerse. Estas discrepancias tienen necesariamente sus repercusiones y consecuencias en las aplicaciones empíricas de sus teorías sobre la guerra justa, no obstante, los dos muevan en su discurso desde el mismo principio, o sea, preservar la integridad de los derechos de cada hombre frente a la violencia y a la injuria¹¹⁸.

Bibliografía

- Beltrán de Heredia, V., *Francisco de Vitoria*, Editorial Labor, Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro, 1939.
- Buzzi, F., *Il tema De iure belli nella seconda scolastica*, en F. Arici & F. Todescan (eds.), *Iustus ordo e ordine della natura, Sacra doctrina e saperi politici fra XVI e XVII secolo*, Cedam, Padova, 2007, pp. 73-135.
- Calore, A., *Agostino e la teoria della "guerra giusta"*. (A proposito di Qu. 6, 10), en Aldo Andrea Cassi (a cura di), *Guerra e Diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo e età contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 13-24.
- Cassi, A. A., *Diritto e guerra nell'esperienza giuridica europea tra medioevo e età contemporanea*, en *Il diritto come forza. La forza del diritto: le fonti in azione del diritto*, Alberto Sciumé (a cura di), Giappichelli, Torino, 2012, pp. 7-32.
- Id., *Introduzione. Francisco Suárez e il "nuovo" diritto inter nationes dell'Europa moderna*, en F. Suárez, *Sulla guerra*, A. A. Cassi (ed.), Quodlibet, Macerata, 2014, pp. XI-XXIX.
- Id., *Note a margine per un'edizione del De bello di Francisco Suárez*, en A. A. Cassi (a cura di), *Guerra e Diritto Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo e età contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 39-57.
- Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia ... recognovit Joannes Clericus, cura et impensis Petri Vander Lugduni Batavorum, 1703 (reimpresión anastatica Georg Olms, Hildesheim, 1961-1962).*
- Faraco, C., *Sul concetto di guerra in Francisco Suárez*, «Heliopolis», 2 (2013), pp. 29-39.
- Faraco, C., *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, FrancoAngeli, Milano, 2013.
- Vitoria, F., *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el

¹¹⁸ «Ut quisque se conservet indemnem», F. Suárez, *De triplici virtute*, p. 744.

- estudio de su doctrina teológica jurídica, por el padre Teófilo Urdániz O. P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.
- Id., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1934.
- Id., *De legibus, Introducción* por Simona Langella, Transcripción y notas por José Barrientos García y Simona Langella, Traducción en español por Pablo García Castillo y traducción en italiano por Simona Langella, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010.
- Id., *Relecciones jurídicas y teológicas*, Edición crítica dirigida por Antonio Osuna Fernández-Largo, con la colaboración de Jesús Cordero Pando, Mauro Mantovani, Ramón Hernández Martín, Simona Langella y Ángel Martínez Casado, tomo I y II, Salamanca, SEE, 2017.
- Galli, C., *Introduzione*, en Francisco de Vitoria, *De iure belli*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. V-LIX.
- Geuna, M., *Francisco de Vitoria e la questione della guerra giusta*, en Giovanna Daverio Rocchi (ed.), *Dalla Concordia dei greci al bellum Justum dei moderni*, FrancoAngeli, Milano, 2013, pp. 143-169.
- Id., *Le relazioni fra gli Stati e il problema della guerra: alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume*, en Annamaria Loche (ed.), *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, CUEC, Cagliari, 2005, pp. 45-130.
- Giacon, C., *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici*. Suárez, Bellarmino, Mariana, vol. 3, Fratelli Bocca, Milano, 1950.
- Joannis Genesisii Sepulvedae Cordubensis ... De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione. Dialogus, qui inscribitur Democrates*, apud Antomium Bladum, Romae, 1535.
- Joblin, J., *Dalla guerra giusta alla costruzione della pace*, «La civiltà cattolica», 2 (1999), pp. 559-571.
- Langella, S., *Le fonti teologiche della dottrina de bello*, en Francisco de Vitoria tra medioevo e età moderna. Nuove letture filologiche e teologico-giuridiche, en Aldo Andrea Cassi (ed.), *Guerra e Diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo e età contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 25-37.
- Id., *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011.
- Id., *Francisco de Vitoria e il concetto di dominium*, «Ephemerides iuris canonici», 55 (2015), pp. 151-174.
- Id., *La natura ancipite dello ius gentium: da Vitoria a Suárez*, en Francisco Suárez 1617-2017. Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte, Cintia Faraco e Simona Langella (eds.), Artetetra edizioni, Capua, 2019, pp. 143-162.
- Mantovani, M., *Algunas notas sobre la teoría de la "guerra justa" en Francisco Suárez*, «Sophia: colección de Filosofía de la Educación», 23 (2017), pp. 211-235.
- Minois, G., *La Chiesa e la Guerra. Dalla Bibbia all'era atomica*, Edizioni Dedalo, Bari, 2003.
- Regout, R. H. W., *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Pedone, Paris, 1934.

- Pizzorni, R., *Lo "ius gentium" nel pensiero del Vitoria, en I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas*, Congresso Internazionale Pontificia Università S. Tommaso, Roma 4-6 Marzo 1985, Massimo, Milano, 1988, pp. 569-583.
- Ramírez, S., *El derecho de gentes, Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Ediciones Studium, Madrid-Buenos Aires, 1955.
- Secchi Tarugi, L. (ed.), *Guerra e Pace nel pensiero del Rinascimento. Atti del XV Convegno internazionale (Chianciano- Pienza 14-17 luglio 2003)*, Franco Cesati editore, Firenze, 2005.
- Suárez, F., *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878.
- Thomae Aquinatis, *Sancti Thomae Aquinatis ... Opera Omnia, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, ad codices manuscriptos vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum*, cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis, Ex typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1882 (ahora: Commissio Leonina, Roma / Les Éditions du Cerf, Paris).
- Torres López, M., *La doctrina de Santo Tomás sobre el derecho de guerra justa y sus influencias en la de Francisco de Vitoria*, en «Anales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada», 4-5 (1929), pp. 5-28.
- Tosi, G., *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, en Merio Scattola (ed.), *Figure della guerra. La riflessione sulla pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 63-87.

**EL CARÁCTER ENMENDATIVO Y REEDUCATIVO DE LA LEY
PENAL EN FRANCISCO SUÁREZ**
THE AMENDING AND REHABILITATIVE
CHARACTER OF CRIMINAL LAW
IN FRANCISCO SUÁREZ

Manuel Lázaro Pulido¹

ORCID: 0000-0002-0064-5293

Abstract: Censorship is often understood as an element of repression and correction in theological doctrine (*De fide*). However, the treatise on censorship knows various levels: legal, theological, ecclesial and also pedagogical. Francisco Suarez's *De censuris* deals with censorship and its fundamental purpose is of a medical nature, i.e. the emendation linked with the reparation that the sacrament of Penance provides. His is an approach closer to moral theology than to dogmatic theology.

Keywords: Criminal Law, Censorship, Sacrament of Penance, Canonical Criminal Law, Amendment, Salamanca School

¹ mlazarop@fsof.uned.es - Professor at the Department of Philosophy and Ph.D. Candidate at the Department of Philosophy of Law of the Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED.

1. El punto de partida: la ley penal en el derecho penal canónico y la censura

El derecho penal canónico actual recoge dentro de las sanciones penales en la Iglesia, junto a las penas expiatorias, las penas medicinales o censuras². El desarrollo de la censura se establece en el Libro VI (De las sanciones de la Iglesia), Parte I del *Código de Derecho Canónico (Codex iuris canonici)*, donde se trata cumplidamente de los delitos y de las penas respectivas. En el c. 1311 afirma que «La Iglesia tiene derecho originario y propio a castigar con sanciones penales a los fieles que cometen delito» y continúa en el c. 1312 indicando que las sanciones penales en la Iglesia son de dos tipos: penas medicinales o censuras, y penas expiatorias, pudiéndose también emplear remedios penales y penitencias. La teoría canónica actual señala precisamente con los términos ‘medicinal’, la intencionalidad de hacer que el sujeto que cometió el hecho calificado de censura pueda volver al buen camino, una circunstancia que se señala con la utilización de la cesación de la ‘contumacia’ y la búsqueda de la ‘enmienda’ de quien cometió el acto punible.

El sentido último de estas penas medicinales en el espíritu de la renovación del concilio Vaticano II, es el de dotar de un carácter preventivo, con capacidad de enmienda, podríamos decir reeducativo, a la pena eclesiástica. Aunque nosotros reconocemos la palabra censura semánticamente como el dictamen emitido acerca de una obra, censura es una clase de pena eclesiástica. Si bien su carácter medicinal es fundamental. Este carácter sanador implica una revitalización del alma humana, e introduce la pena canónica en la consideración teológica y moral. Lo que

² Al respecto cf. K. Nykiel, *Significado y finalidad de las censuras e irregularidades en el Derecho canónico*, «Prawo Kanoniczne», 60 (2017), pp. 117-134.

procura la pena censaria según el código es la pena medicinal (c. 1312, § 1, n. 1). Su finalidad es buscar la enmienda de quien comete el 'delito'. Así, el c. 1347 establece como condición para su término el que «el reo cese en su contumacia», siguiendo la formulación *Código de Derecho Canónico (Codex iuris canonici)* de 1917 que postulaba como finalidad el «cese en la contumacia» y la absolución («y sea absuelto»)³. En este sentido, la formulación actual señala una enmienda explícita de modo que «se haya arrepentido verdaderamente del delito y haya reparado los daños del escándalo»⁴. De este modo, el derecho penal canónico se presenta desde una perspectiva de la «ley del amor», de modo que el este se presenta como un instrumento de justicia en amor de la Iglesia.

Esta perspectiva contemporánea de la doctrina penalista canónica tiene un jalón importante en la reflexión del teólogo jesuita Francisco Suárez⁵. Se trata de un signo de la profundidad y proyección del pensamiento barroco en la que combina el plano teólogo-jurídico en torno a la pena y el plano teológico-doctrinal en torno a la perspectiva medicinal. En este sentido, la lectura teológica del derecho civil y canónico que realizan los teólogos de la Escuela ibérica, entre ellos, Francisco Suárez, anticipan la necesidad de una teologización del derecho canónico que sea sensible a las necesidades de su época lo que provoca la redefinición de ciertos conceptos (cuestión, por otra parte, que

³ Cf. c. 2241, *Código de Derecho Canónico*, 1917: «Censura est poena qua homo baptizatus, delinquens et contumax, quibusdam bonis spiritualibus vel spiritualibus adnexis privatur, donec, a contumacia recedens, absolvatur».

⁴ C. 1327, *Código de Derecho Canónico*, 1989.

⁵ M. Lázaro, *Fundamentos teológicos de la censura en Francisco Suárez*, «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», 51 (2017), pp. 257-275. Junto a este trabajo cf. M. Lázaro, *La reflexión sobre la censura en Francisco Suárez*, en J. Vergara & A. Sala (coord.), *Censura y libros en la Edad Moderna*, Dykinson, Madrid, 2017, 155-172. Seguimos en el presente trabajo estos dos estudios.

se planteará bajo la perspectiva conciliar⁶). Una perspectiva en la que junto a la verdad descansa la prioridad del bien. Aparece como hermenéutica fundamental en la aplicación de las leyes canónicas, la curación, la sanación del alma, que parte del sujeto (enmienda) y se proyecta en su vida salvífica (reeducación).

2. El carácter medicinal de la pena censaria en Francisco Suárez

El carácter medicinal de la pena del canon del *Código de Derecho Canónico* se vincula a la pena censaria, que se explica en el curso *De censuris*. Se trata del último de los tratados que escribe en la cátedra de Teología en el Colegio Romano, tras su enseñanza de los tratados: *De incarnatione*, *De sacramentis*, *De poenitentia* y *De aliis sacramentis*.

Francisco Suárez sitúa el tratado sobre la censura dentro de la particularidad moral y jurídica propia del derecho penal canónico, reflejando una vertiente lógica y jurídica⁷. El Doctor eximio es consciente de su lugar en la reflexión jurídica. Él mismo no se ve como un jurista, sino como un teólogo que reflexiona sobre la ley –lo que no ha impedido que sus reflexiones lo han elevado a la categoría de jurista⁸–. Sigue el tenor de reflexión teológico-

⁶ Cf. W. Basset, *L'appel à l'équité dans les procès*, «Concilium», 107 (1975), pp. 97-109.

⁷ J. Schöting, «Francisco Suárez: teología y ley», en L. E. Corso, M. J. Soto & M. I. Zorroza (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 309-324.

⁸ R. Bidagor, *De nexu inter theologiam et eius canonicum adn mentem Francisci Suárez*, «Gregorianum», 28 (1947), pp. 455-473.

canónica y teológico-moral presente en las Universidades ibéricas y en la que los jesuitas terminaron siendo una pieza clave⁹.

La reflexión sobre la ley penal canónica tiene en cuenta las propias fuentes y discurre en el campo de la reflexión sobre los cánones, pero tendrá relación con la reflexión teológica sobre la ley civil, de modo que se considerará el *ius commune* o derecho civil, teniendo como resultado la modernización del derecho en su conjunto. De esta forma, la ley penal canónica en su consideración moral reforzará el papel de la conciencia moral en la ley penal civil, reforzando el hecho de la *obligatio in consciencia* y con ello la relación existente entre el poder político y el poder emanado de Dios, pues como señala Francisco Leocata reflexionando sobre el sentido de la ley penal en Suárez: «De la facultad de obligar en conciencia depende en cierto modo la unificación de los poderes en el príncipe y sin ella se debilitaría la relación entre lo moral y lo jurídico»¹⁰.

El fin de la reflexión jurídico-teológica de la pena censitaria recae dentro de los fines propios del derecho canónico, a saber, evitar el ejercicio arbitrario e irreflexivo del poder y proporcionar fundamento de naturaleza jurídica y teológica a los actos legales acompañados de la fuerza. En este sentido, tanto las fuentes jurídicas tales que el *Corpus Iuris Canonici*, como los *Decretales* o el *Liber Sextus*, quienes realizaron comentarios al *Corpus Iuris*, realizan una aproximación a la censura desde un sentido eminentemente práctico, ligado a un comentario exegético de las fuentes del Derecho, y exento no pocas veces de una fundamentación doctrinal (teológica) de su naturaleza jurídica. Los precedentes preparan el camino a una reflexión profunda ya

⁹ Cf. A. Aquino, *A formação do direito universitário da Companhia de Jesus*, Gregoriana, Roma, 1959.

¹⁰ F. Leocata, *Sentido de la ley penal en Francisco Suárez*, en J. Cruz (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 16.

nacida de la metodología desarrollada por la escolástica peninsular especialmente en la llamada Escuela de Salamanca.

El tratado sobre la censura, escrito por el maestro granadino, titulado, *Disputationum de censuris in communi, et in particular de ex communicatione, suspensione et interdicto, ac praeterea de irregularitate*, es una adición al comentario de la Tercera Parte de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Se edita en Coímbra, el año 1603, cuando Suárez era profesor de prima de la Universidad de Coímbra (*Authore P. D. Francisco Suarez, granatensi e Societate Iesu, Sacrae Theologiae in celebri Conimbricensi Academia primario professore*)¹¹. Esta obra tendrá, a tenor de sus ediciones, una buena aceptación y repercusión¹², reconocida por autores contemporáneos como el profesor jesuita de Lovaina, Egidio de Coninck¹³.

El tratado *Sobre la censura* se divide en cincuenta y una *disputaciones* que abarcan la censura en general (*De censura communi*), y las diversas clases de censura en particular como las consecuencias de la doctrina censaria: la excomunión (*De excommunicatione secundum se*), la suspensión (*De suspensione*) y los distintos tipos de censura. La diferenciación que establece el maestro granadino entre la reflexión sobre la censura (*Disputationes I-VII*) y las diversas clases particulares (*Disputationes VIII-LI*)

¹¹ F. Suárez, *Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione & interdicto, itemque de irregularitate tomus quintus additus ad tertiam partem D. Thomae*, Ex officina Antonij à Mariz: per eius generum & cohaeredem Didacum Gomez Loureyro, Coímbra, 1603. Seguiremos aquí la edición Vivès, *OpO*, vol. 23 (Paris, 1866), *Disputationes de censuris in communi, excommunicatione, suspensione, et interdicto, itemque de irregularitate cum indicibus necessariis*.

¹² Ediciones en: Lyon, 1604, 1608, 1615; Venezia, 1606, 1749; Moguntiae (Maguncia), 1606, 1617, 1618; París, 1861. Cf. F. de P. Solá, *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica con ocasión del IV centenario de su nacimiento, 1548-1948*, Atlântida, Barcelona, 1948.

¹³ E. de Coninck, *Commentariorum ac disputationum in Universam doctrinam D. Thomae De sacramentis et censuris Tomi duo*, Apud haereditarios Martini Nuti & Ioannem Meursium, Amberes, 1616, p. 545.

le permite poder realizar una aproximación teórica, alejada del positivismo, sobre la censura.

Como en toda la obra suareciana, la reflexión general sobre la censura sigue un orden lógico-filosófico. La disputación primera sobre la censura en general, aborda en la primera sección, la cuestión sobre la naturaleza (la esencia) de la censura: *Quid censura sit*. Suárez define la censura como

una pena espiritual y medicinal, que priva del uso de otros bienes espirituales, que es impuesta por la potestad eclesiástica, y que puede ser por ella misma absuelta ordinariamente¹⁴.

El maestro jesuita asume la definición canónica de la censura propia de los canonistas y moralistas como la de Juan de Legnano (1350-1383) en su *Tratado de censura eclesiástica*¹⁵, pero realiza alguna inserción.

La censura es una ‘pena’. Esto supone que tiene una connotación coercitiva, pero relativa a la dimensión espiritual humana (pena espiritual). Cuando la censura trata de la pena de bienes materiales, entonces la fuente de la potestad deriva del derecho civil. Por lo tanto, la censura eclesiástica se refiere de forma especial a la potestad de imponer una pena espiritual: a saber, la administración o recepción de sacramentos, participación de sufragios...

La dispensación de las penas incumbe a la Iglesia. No se trata, en sí y propiamente, de una jurisdicción civil y ejecutable

¹⁴ «Censura est poena spiritualis et medicinalis, privans usu aliquorum spiritualium bonorum, per Ecclesiasticam potestatem ita imposita, ut per eandem ordinarie absolvi possit.»

¹⁵ J. de Legnano, *De censura Ecclesiastica, Tractatus universis iuri*, F. Ziletti, Venezia, 1584. Juan de Legano es jurisconsulto y maestro de Bolonia.

por el Estado. Con ello Suárez expresa la garantía del carácter esencialmente libre de la fe. Dentro del ámbito eclesial afecta al fuero externo de las realidades eclesiales, pero no al fuero interno, por lo que no priva al sujeto de los bienes espirituales internos, lo que supondría una confusión con las consecuencias propias del acto de la confesión, y, además, afectaría al carácter pedagógico-moral y sanador de la censura. La censura como pena espiritual se define por ser impuesta por una potestad eclesiástica. Es decir, que afecta a aquellos que están en esa jurisdicción, es decir, que la censura incumbe a los que están bautizados. La censura es un asunto eclesiástico y se expresa dentro del ámbito de la fe. Las irregularidades que, por ejemplo, acarrear en ocasiones penas espirituales como la suspensión *a divinis*, son penas espirituales, pero no son propiamente una censura. La censura nos ofrece un primer paso de aproximación al carácter enmendativo de la ley penal canónica a partir del cual podemos considerar un salto potestativo y jurisdiccional que deberán ser pensados, ya en un tiempo posterior.

La censura nos ofrece por su caracterización el hecho de poder visualizar los matices morales y transformadores de la pena, aunque sea en unas faltas de características precisas.

La primera cosa que podemos señalar a la hora de ver la definición de censura es la distinción que realiza entre pena espiritual y pena medicinal. La primera caracterización «pena espiritual» se refiere al objeto de la pena, la segunda, «pena medicinal», a su intencionalidad. Que sea una «pena espiritual» supone que es una pena que mira y atiende al alma de la persona. Es decir que atiende a la sanación del hombre interior, bien que la censura pueda atañer a realidades externas, que en todo caso siempre son de orden espiritual (bienes espirituales). Parece necesario resaltar y señalar el carácter medicinal, sanador, moral, de la censura que se concreta en la expresión de ‘pena medicinal’.

Suárez se inscribe así en una tradición propia de los teólogos de la Segunda Escolástica que en diversos aspectos son capaces de realizar una lectura del derecho en sus diversas orientaciones (natural, romano, canónico y civil) tratando con precisión y detalle los diferentes detalles y, como ha puesto en evidencia el trabajo de Wim Decock en un estudio sobre los contratos, aportando a la teoría del derecho el carácter moralizador del derecho europeo¹⁶ y de la justificación jurídico-política¹⁷. Llevado al terreno de la censura, podemos ver, efectivamente, que la aparición del concepto de pena nos lleva al carácter jurídico de la censura, pero dentro de la extensión semántica del concepto de pena que es necesario recordar para poder entender qué significa la censura. En este sentido, el concepto de pena tiene una lógica naturaleza y expresión jurídica, pero un fundamento teológico y una aplicabilidad también moral.

Las letras de la introducción del tratado *Sobre la censura* sitúan el concepto de pena, al igual que el concepto de censura, dentro del carácter general de los actos canónicos en su fuente teológico-jurídica, como ya hemos señalado. Esto supone, a su vez, un entendimiento de la pena eclesiástica como un capítulo de la teología sacramental, especialmente en el caso de la censura. Efectivamente, Suárez de forma explícita relaciona, al principio del tratado, la censura eclesiástica con el sacramento de la penitencia. «Este tratado de Censura Eclesiástica –escribeguarda una gran conexión con el sacramento de la penitencia»¹⁸. Egidio de Coninck estudiará, más tarde la censura y los elementos

¹⁶ W. Decock, *Theologians and Contract Law: The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Martinus Nijhoff, Leiden, 2013.

¹⁷ M. Kremer, *Morality and Just War according to Francisco Suárez*, en H.-G. Justenhoven, W. A. Barbieri (eds.), *From Just War to Modern Peace Ethics*, De Gruyter, Berlin, 2012, pp. 155-174.

¹⁸ «Tractatus hic de Censuris Ecclesiasticis magnam connexionem habet cum poenitentia sacramento». F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 1, s. 1, § 5, p. 2.

propios del tratado sobre la censura, entre el sacramento de la penitencia y la extremaunción, es decir, insertos en la teología de la penitencia.

La fuente penitencial de la concepción de la pena canónica se hace si cabe más visible en su especificidad 'medicinal'¹⁹. Esta circunstancia es de vital importancia en la medida que nos puede dar a entender el carácter sanador de la medida censaria, por encima del carácter penal-vindictivo, que tiene un carácter excepcional en Suárez. De hecho, prácticamente, la censura nunca es una pena estrictamente, sino que siempre tiene carácter medicinal²⁰. Se trata, pues, de una circunstancia que se ve reflejada en la expresión 'medicinal' que vamos a ver a continuación, en la definición que el maestro granadino da a la censura. No se trata, así, solo de defender la fe –sin negar que la ley tiene como parte fundamental su defensa²¹–, sino, sobre todo, de salvaguardar al hombre. Y esto lo vamos a ir viendo constantemente. Francisco Suárez insiste así frente a otros autores en el carácter salvífico-sanador de la pena canónica²².

La identificación que hará fortuna entre censura y pena medicinal tiene como circunstancia fundamental el hecho de que la finalidad que tienen es la de buscar y propiciar la enmienda del sujeto censurado, en lenguaje jurídico, delincuente.

¹⁹ Cf. J. L. Santos, *Fin medicinal de la censura hasta Suárez*», «Revista Española de Derecho Canónico», 2 (1951), pp. 471-652.

²⁰ «potest autem etiam imponi per modum purae poenae vindicativam, et tunc aiunt procederé dictam exceptionem [...] quia haec nunquam est pura paena, sed semper medicinalis». F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 3, s. 10, § 2, p. 59.

²¹ F. J. López, Í. de Bustos & M. de Villena, *Suárez: Una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe*, Unión Editorial, Madrid, 2010.

²² Otros autores como Esteban de Ávila, autor del paradigmático *Tratado sobre la censura eclesiástica* define la censura sin utilizar el carácter medicina como «la pena eclesiástica de privación de los bienes espirituales que se impone a los bautizados». E. de Ávila, *Tractatus de censuris ecclesiasticis*, Horatium Cardon, Lyon, 1608, pars 1, dub. 4, p. 4.

Suárez fundamenta la privación de los bienes espirituales cuya administración corresponde a la Iglesia del hecho innegable de la búsqueda de la enmienda del fiel cristiano que es sujeto de censura. Se trata de que cese de pecar contumazmente. Si no fuera así entonces se podría juzgar de forma vindicativa lo que no corresponde a la censura, como después veremos.

Suárez insiste, dentro de este lenguaje jurídico, en el carácter medicinal como su aspecto esencial y característico de la censura, modernizando el valor intrínseco de la censura, como muestra que el actual Código de Derecho Canónico identifique las censuras a las penas medicinales (c. 1312)²³. Esta identificación de la censura con el carácter medicinal tiene un elemento básico de derecho penal, en el sentido en que busca la reparación del daño, pero creemos que también, en Suárez, responde a una pedagogía de reparación antropológica que busca la fortaleza moral del individuo, siguiendo la concepción de la *pietas* que la *Ratio Studiorum* de la Compañía había adquirido. La *pietas* se entiende en el humanismo que expresaba el objetivo educativo de la formación de un carácter recto²⁴. Y esto supone vincular el conocimiento a la erudición²⁵. La *pietas* desde el carácter pedagógico ignaciano y jesuita supone una ordenación de la *pietas literata* reformada²⁶. En este sentido la imposición de una censura aplicada al carácter sapiencial –al saber, por ejemplo, determinado en la literatura bíblica, teológica o doctrinal– implica

²³ El libro VI del *Código de Derecho Canónico (De las sanciones de la Iglesia)* en su c. 1311 afirma que «La Iglesia tiene derecho originario y propio a castigar con sanciones penales a los fieles que cometen delito» y continúa en su c. 1312 que las sanciones penales en la Iglesia son de dos tipos: penas medicinales o censuras, y penas expiatorias, pudiéndose también emplear remedios penales y penitencias.

²⁴ J. O'Malley, *The First Jesuits*. Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993, p. 212.

²⁵ P.-H. Kolvenbach, *Pietas et eruditio*, «Gregorianum», 85 (2004), pp. 6-191.

²⁶ M. Á. Martín, *Implicaciones educativas de la Reforma y Contrareforma en la Europa del renacimiento*, «Cauriensia» 5 (2010), pp. 217.

tanto la salvaguardia de la fe como, especialmente, la salvaguarda del cristiano.

Esta circunstancia se refuerza en la medida en que la censura se apega al sacramento de la penitencia. Podríamos pensar que el hecho de que la censura estuviera vinculada a un sacramento significaría la eliminación de una forma de expresión canónica-judicial y que, consiguientemente, el hecho de mantener esa forma significaría que no existe tal vinculación. Sin embargo, el significado de la confesión expresado en la doctrina del concilio de Trento sobre el sacramento de la penitencia tiene como gozne su expresión judicial. Gracia y justicia se expresan en el sacramento de la confesión²⁷, los sacerdotes han de realizar un «juicio», actuando «como presidentes y jueces»²⁸. En la formulación tridentina del sacramento, los pecados se expresan como «delitos»²⁹.

La idea de la justicia como elemento del sacramento de la penitencia viene dada por el hecho de que los padres conciliares querían insistir en su naturaleza específica dentro de la Iglesia, más allá de la naturaleza del bautismo³⁰. Insisten así en el carácter específico de la gracia santificante de la penitencia, mediante la utilización del símil jurídico-penal³¹. En este sentido,

²⁷ «En todo tiempo, la penitencia para alcanzar la gracia y la justicia fue ciertamente necesaria en todos los hombres». Julio III, *Concilio de Trento (1545-1563)*, en H. Denzinger, P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona, 2012), n. 1669, p. 517.

²⁸ Julio III, *Concilio de Trento...*, n. 1679, p. 521.

²⁹ Julio III, *Concilio de Trento...*, n. 1683, p. 523.

³⁰ «consta ciertamente que el ministro del bautismo no tiene que ser juez, como quiera que la Iglesia en nadie ejerce el juicio, que no haya antes entrado en ella misma por la puerta del bautismo», Julio III, *Concilio de Trento...*, n. 1671, p. 518.

³¹ Dios no quiso que los bautizados «fueran lavados con la repetición del bautismo, como quiera que por ninguna razón sea ello lícito en la Iglesia católica, sino que se presentaran como reos antes ese tribunal, para que pudieran librarse de sus pecados por sentencia de los sacerdotes, no una vez, sino cuantas veces acudieran a él arrepentidos de los pecados cometidos», Julio III, *Concilio de Trento...*, n. 1671, p. 519.

la confesión en el concilio de Trento tenía como objetivo las ideas protestantes que reducían el sacramento a uno solo de sus elementos, recayendo la carga del signo sacramental a favor de un subjetivismo que desatendía la causalidad objetiva. El concilio, de esta forma, recupera la carga objetiva en la acción del penitente que se expresa en la contrición, la conexión y la satisfacción, así como en la de la Iglesia, mediante la absolución. El lenguaje judicial, contextualizado en el ambiente reformado y la importancia de la teología canónica que rinde objetividad a los hechos y acciones de la Iglesia, es un lenguaje metafórico que en ningún caso deja de reconocer la capacidad salvífica del dolor, pues existe el valor profundo antropológico, teológico y pedagógico de la convertibilidad humana tal como expresa la contrición³².

Así, pues, nos encontramos con un contexto sacramental que se expresa de forma jurídica, pero que tiene un trasfondo salvífico-medicinal. De esta forma, la censura –y en extensión el propio derecho– tiene un significado de propósito de enmienda que en un sentido moderno puede asimilarse al de reinserción. La censura tiene una finalidad correctiva, se trata de que sea un instrumento para corregir los actos que exige, a su vez, una satisfacción que muestre dicho propósito de enmienda. Aparece de nuevo la vinculación de la censura a los actos propios del sacramento de la penitencia establecidos por el concilio de Trento, en este caso junto al propósito de enmienda, el cumplimiento de una penitencia, la satisfacción³³.

³² «La contrición, que ocupa el primer lugar entre los mencionados actos del penitente, es un dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante», Julio III, *Concilio de Trento...*, n. 1676, p. 520.

³³ «maxime esset recessus a contumacia, et condigna satisfactio». F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 19, s. 1, § 3, p. 479.

Emendar el hecho que es juzgado culpable es algo fundamental en la censura, como lo es en la penitencia. En este sentido, el concilio tridentino recordaba la conveniencia de la penitencia en cuanto que ella es «saludable»³⁴. El carácter saludable (medicinal) del sacramento penitencial proviene de la característica regenerativa que tiene en la remisión de los pecados, pero ello no le lleva a abandonar el carácter vindicativo:

Y tengan ante sus ojos que la satisfacción que impongan, no sea sólo para guarda de la nueva vida y medicina de la enfermedad, sino también en venganza y castigo de los pecados³⁵.

Pero, aún en este contexto, Francisco Suárez subraya el carácter medicinal sobre el vindicativo, lo que supone una apuesta por el carácter pedagógico de la pena censitaria, es decir, por el fin de enmendar la acción. Su reflexión teológica recuerda la explicación que da Hugo de San Víctor en el *De sacramentis christianae fidei* a la condición del perdón de Dios vinculada a las exigencias de la conversión y la acción de la Iglesia (*De remissione peccatorum; et an sacerdotes qui homines sunt, possunt dimittere peccata*)³⁶, una visión que por otra parte tiene muy en cuenta el poder sanador de la buena voluntad («Pues si tienes buena voluntad, no desesperes. Los ángeles del cielo claman “Paz a los hombres de buena voluntad (*Luc II*)”»³⁷), lo que está en sintonía con el

³⁴ Julio III, *Concilio de Trento...*, n. 1692, p. 527.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ H. de San Víctor, *De sacramentis christianae fidei*, en *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, vol. 176, J. P. Migne, Paris 1880, lib. II, pars. 14, c. 8, col 564-570.

³⁷ «Si ergo bonam voluntatem habes, noli desperare. Angeli de coelo clamant: Pax in terra hominibus bonae voluntatis (*Luc. II*)». H. de San Víctor, *De sacramentis christianae fidei...*, lib. II, pars. 14, c. 6, col 560.

carácter voluntarista con el que Suárez lee el pensamiento de Tomás de Aquino, en un momento de ajuste y actualización de la doctrina tridentina³⁸ y que tendrá reflejo en el probabilismo moral de los jesuitas posteriores³⁹.

La enmienda que es el aspecto medicinal de la censura es una acción correctiva y es su fin próximo⁴⁰, supone una actitud y voluntad de cambiar de vida y de comportamiento. Implica el abandono de las acciones malas y la apuesta por las buenas. Esto hace que la enmienda sea el primer efecto de la conversión. La importancia de la enmienda es de tal peso que podría hacer cesar la culpa de la pena censaria en los casos en los que no dependiera de la necesaria absolucón. En este sentido, como señala el maestro granadino en la disposición VII sobre la absolucón o el modo en el que la censura puede ser eliminada, la censura tiene la característica de no ser una pena perpetua, toda vez que está ligada a la causa de tal censura, y no depende siempre de la absolucón⁴¹. Así pues, cesada la causa y el comportamiento contumaz en la misma, la pena queda eliminada. Si no fuera porque, en algunos casos, necesita de la potestad eclesiástica, de su absolucón, para poder ser eliminada de forma definitiva, la censura dependería de esta circunstancia. Podemos señalar que corregir el hecho censurable es la parte correspondiente al sujeto

³⁸ Cf. R. Specht, *El sentido del llamado voluntarismo en Suárez*, «Revista de Estudios Políticos», 144 (1965), pp. 143-151; L. Accati, *Volontà e autorità. Francisco Suárez e la naturale privazione dell'etica*, «Quaderni storici», 35 (2000), pp. 623-653. Desde el punto de vista jurídico: F. Bertelloni, *Acerca del lugar de la voluntas en la teoría de la ley y de la ley natural*, en J. Cruz (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 61-72.

³⁹ Cf. S. K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Felix Meiner, Hamburg, 2000.

⁴⁰ «Emendatio autem seu correctio peccatoris est finis proximus censuree ferendae». F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 4, s. 1, § 1, p. 82.

⁴¹ F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 7, s. 1, § 1, p. 190.

que ha realizado la censura. Esto se traduce en una acción civil aunque la censura sea un acto eclesiástico y de bien espiritual toda vez que la censura, como hemos señalado, puede tener una repercusión en las realidades temporales.

La cesación del acto objeto de censura por el sujeto que lo comete supone la acción voluntaria expresa no solo de dejar de cometer lo realizado, sino de conformarse a lo establecido, mediante la obediencia. El fruto espiritual que supone la censura recorre un camino gradual de la acción voluntaria a la gratuidad y el disfrute reparador de la gracia: la observancia de la obediencia eclesiástica, la reparación espiritual de la falta cometida, la reversión del pecado y la vivencia del alma del día del Señor⁴². La censura tiene como efecto el movimiento voluntario del sujeto y del alma (por eso es pena espiritual) y de ahí que está sujeto a la temporalidad, pues si la censura tiene un carácter medicinal, es propio de la medicina ser un remedio temporal y no crónico, no sería medicinal si fuera una pena perpetua y sin que tuviéramos la esperanza de la remisión de la falta o pecado⁴³. La censura siempre tiene una mirada hacia el futuro, hacia la capacidad del hombre que ha faltado, de satisfacer la falta y, por lo tanto, enmendarse, o también posee la capacidad de evitar los errores (medicina preservativa)⁴⁴. En este sentido afirmará Suárez que:

La verdadera censura, de manera diferente [a una pena vindicativa], es pena medicinal; pues por sí tiene como fin no solo precaver el pecado futuro, sino más de

⁴² F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 6, s. 1, § 1, p. 175.

⁴³ «Non autem esset talis poena medicina, si esset perpetua et absque spe remissionis». F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 1, s. 1, § 8, p. 3.

⁴⁴ F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 3, s. 4, § 2, p. 43.

por sí curar el pecador del pecado cometido, y liberarle de su estado, en el que permanecen en razón de tal pecado⁴⁵.

Esta circunstancia la repite Suárez a lo largo del tratado dentro de sus argumentaciones. Efectivamente, la Iglesia puede castigar los pecados cometidos contra la ley divina natural o positiva o contra otros preceptos, aunque no haya precedido la exhortación de la censura. Pero la censura no tiene como fin el castigo de los delitos, ello va contra la propia naturaleza de la censura, pues es una pena medicinal. El fin primordial de la censura tiene en vista la salvación del sujeto y la restauración del orden, por lo tanto, es 1) evitar que vuelva a cometer el acto punible, es decir que no se reincida; 2) ayudar y en cierta forma hacerle ver al sujeto que observe la obediencia debida a la Iglesia a la que pertenece como bautizado; y 3) que se convierta y lo signifique mediante alguna satisfacción. De ahí que no se trate de una pena vindicativa que tienden esencialmente al castigo del delincuente.

La insistencia de Suárez de la vinculación de la censura a la cesación de la contumacia y el fin medicinal no deja de ser una reflexión teológico-jurídica de naturaleza pedagógica, en el sentido de que el maestro granadino expresa la naturaleza salvífica de la medida censaria. Se trata de una perspectiva que no siempre será compartida, y que, como hemos visto no se refrendará como doctrina hasta tiempos recientes.

Años más tarde, en el contexto del jansenismo, el papa Alejandro VII expone cuarenta y cinco proposiciones condenadas en los decretos del Santo Oficio de 24 de septiembre de 1665

⁴⁵ «At vero censura longe alio modo est medicinalis poena; nam per se intendit non solum praecavere futura peccata, sed potius per se primo curare peccatorem a peccato commisso, et liberare illum ab statu, in quo permanet ratione talis peccati», F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 4, s. 5, § 10, p. 103.

(proposiciones 1-27) y 18 de marzo de 1666 (proposiciones 28-45), en contra de lo en algunos ambientes, especialmente en París, se consideraban doctrinas 'laxistas'. La proposición 44, que recibe la censura de «como mínimo escandalosa», dice así: «En cuanto al fuero de la conciencia, después de corregido el reo y cesando la contumacia, cesan las lecturas»⁴⁶. El objeto de estas críticas es la obra *Resolutionum Moraliū* del moralista y casuista palermitano Antonio Diana (1586-1663), tachado no pocas veces de laxista⁴⁷. El moralista italiano, efectivamente, tendrá en cuenta la exposición de Suárez sobre la satisfacción de la pena en la cesación de la contumacia⁴⁸. Frente a esta posición se situarán no pocos autores. Podemos citar al carmelita Reimundo Lumbier (1616-1691), catedrático de Prima de la Universidad de Navarra⁴⁹, quien en la Advertencia XXXV («De la proposición XLIV de si cessa la censura cessando la contumacia») advierte, contra el carácter volitivo de la pena de la censura, que el carácter medicinal no puede obviar el jurídico-penal⁵⁰.

⁴⁶ Alejandro VII, *Cuarenta y cinco proposiciones condenadas en los decretos del Santo Oficio de 24 de septiembre de 1665 y 18 de marzo de 1666*, en H. Denzinger & P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia...*, n. 2064, p. 598.

⁴⁷ Alejandro VII, *Cuarenta y cinco proposiciones condenadas*, nota al n. 2064, p. 598.

⁴⁸ A. Diana, *Resolutionum Moraliū, pars quinta*, Laurent Durand, Lyon, 1639, tract. 10, resol. 25, p. 278. Cf. S. Burgio, *Teologia barocca. Il probabilismo in Sicilia nell'epoca di Filippo IV*, Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale, Catania, 1998.

⁴⁹ Recordemos la mencionada lectura tomista que la Orden del Carmen mantenía en esta época. Cf. R. de María, *El tomismo carmelitano descalzo. Disquisición histórica acerca de la doctrina filosófico-teológica de la Orden de Carmelitas Descalzos*, Tip. del Carmen, Valencia, 1930.

⁵⁰ «las censuras no solo son medicinas, sino penas también impuestas por el Juez, o por el Derecho». «Si uno abraça con la voluntad un pecado mortal, y despues eficazmente con la misma voluntad se arrepiante, aunque de èl para con è, borra aquella primera voluntad; peor no borra la mácula del pecado mortal, porque por la voluntad adquiriò Dios derecho à darle por ofendido, y por enemigo y à condenarlo. Y el arrepentimiento natural con que èl borra la primera voluntad de si à si, pero no la borra, ni satisfaze en orden à Dios; ni se buelve a su primer estado hasta que Dios, disponiéndose èl de otra suerte, le infunda la gracia santificante. Lo mismo passa en nuestro casso». R. Lumbier,

Estas reacciones nos hacen comprender la apertura de la perspectiva de Suárez y el carácter no estrictamente tomista de su pensamiento, toda vez que no duda en reforzar la naturaleza de la fortaleza de la voluntad humana en el ejercicio de la libertad de la fe y la separación señalada entre la censura y la confesión. Con ello no solo libera a la censura de la judicialización, sino también al propio sacramento de la penitencia. Proporciona a la pena una mayor capacidad de transformación del hombre. La naturaleza específicamente emendativa y medicinal de la pena de la censura, le impide su carácter vindicativo. Esto es lo que supone el hecho de que una vez obtenida la debida satisfacción y enmienda del culpable, ya no queda suficiente materia de censura. Ello solo se entiende señalando, una vez más, el carácter medicinal, pedagógico, de la censura. La censura en Suárez trasciende la naturaleza jurídica para entrar dentro del campo de la capacidad salvífica y de la pedagogía divina en el seno de la Iglesia.

Retomamos otra vez el propio concepto de pena de la censura que es diferente formalmente a la de culpa. La pena supone que uno puede estar bajo las consecuencias de una censura y estar en gracia. Es decir, el carácter medicinal está ya contenido en la propia forma de entender la 'pena', toda vez que esta ya presupone la posibilidad intrínseca de la reversión del mal y la entrada de nuevo en el estado de gracia. De ahí que la censura sea proporcionada al mal causado, máxime cuando el carácter censitario, repite Suárez, es medicinal⁵¹.

A pesar de las distancias que provocó la dialéctica entre laxismo y jansenismo, la fórmula de Suárez hará fortuna. Un ejemplo lo tenemos ya en el «Tratado I, de las censuras y penas canónicas

Noticias teológicas morales acerca de las proposiciones condenadas por NN. SS. PP. Inocencia XI y Alejandro VII, Herederos de Pedro Lanaja, Zaragoza, 1683, adv. 35, n. 938, p. 465; n. 940, p. 466.

⁵¹ F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, d. 4, s. 4, § 2, p. 94.

en común» del *Directorio moral* del franciscano observante Francisco Echarri en el siglo XVIII, se define la censura eclesiástica asumiendo la definición y las notas características de la reflexión del maestro granadino como «poena spiritualis, et medicinalis fori exterioris Ecclesiae, privans hominem baptizatum usu aliquorum bonorum spiritulium, ut à contumacia desistat»⁵².

Así, pues, sintetizando, podemos ver que la censura en Francisco Suárez es un concepto de naturaleza teológico-jurídica que tiene una mirada profundamente humanista –tal como sugiere la expresión pena espiritual– inscrita en la pedagogía divina –tal como sugiere la expresión pena medicinal– que afecta al propio estatuto semántico de ‘pena’. Esto supone que el campo de aplicación (jurisdiccional) es la comunidad eclesial (de bautizados) y que desde el ámbito del cuidado se aplica a un ser definido por realizar acciones voluntarias y libres. La censura no se aplica pues como un rodillo aséptico, sino que tiene en cuenta la naturaleza de hijos de Dios y busca el desarrollo integral del cristiano: su enmienda, que supone la cesación del mal, la vuelta al orden de la comunidad en la que está, y en ello la reparación, siempre en vistas al crecimiento. De ahí que la censura no tiene una línea temporal que anule al individuo, ni en su carácter interno de la gracia, ni en su extensión temporal (ni es retroactivo, ni es indeleble). La censura, repetirá Suárez, tiene como fin ayudar al hombre ante un problema, pues el hombre está tocado de gracia y no está intrínsecamente inmerso en el mal como si estuviera condenado a padecer una enfermedad crónica. La vinculación de la censura con el sacramento de la penitencia cobra aquí su sentido, no en la confusión de planos y ámbitos, sino en el sentido de medicina que tiene la propia naturaleza

⁵² F. Echarri, *Directorio moral*, Viuda de Joseph de Horga, Valencia, 1770, p. 475.

sacramental. La penitencia dirá Trento es un «remedio»⁵³, en el que el hombre colabora en la justificación de su debilidad, sin duda el contexto de la Reforma está presente en el carácter pedagógico de la censura en Suárez, como lo está en la propia disposición apostólica de la Compañía.

La censura, como medida penal, es un ejemplo de la fuente del carácter medicinal y enmendativo de la pena, iniciada en el carácter moral y teológico pero que tendrá su visualización en la naturalización y positivación de la misma en el derecho civil. En la censura Francisco Suárez nos proporciona un espacio en el que la pena no solo preserva la norma (en este caso la fe), sino que tiene como fin último ayudar al hombre, es este caso al cristiano, a mejorar interiormente como persona (en su fe) y como miembro de la comunidad buscando la perfección: en el caso de la fe, la santidad. Esta búsqueda de la virtud personal y comunitaria implica un sacrificio, en el caso del cristiano resulta clave soportar la censura eclesiástica, en aras, señala Suárez en el prefacio, a encontrar la perfección⁵⁴. Ese es el fin de la pena de la censura. Su importancia no parece siempre bien entendida, pero el maestro granadino sabía de la importancia de este carácter de perfección (enmendativo), por ello preparó un tratado que cuenta en la edición Vivès con dos volúmenes de 609 páginas cada uno, ya que la censura afecta a todas las acciones del cristiano, porque la pena, en cuanto toma de conciencia resulta básica para la ley. Suárez fundamenta así el valor moral y antropológico (medicinal) del castigo de la ley que siglos más tarde reclamara el positivismo jurídico, justificando, a su vez, la verdadera base de la reinserción.

⁵³ Julio III, *Concilio de Trento...*, n. 1668, pp. 517.

⁵⁴ F. Suárez, *Disputationum de censuris...*, *Praefatio*, p. 1.

Bibliografía

Fuentes

- Ávila, E. de, *Tractatus de censuris ecclesiasticis*, Horatium Cardon, Lyon, 1608.
- Burgio, S., *Teologia barroca. Il probabilismo ne Sicilia nell'epoca di Filippo IV*, Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale, Catania, 1998.
- Coninck, E. De, *Commentariorum ac disputationum in Universam doctrinam D. Thomae De sacramentis et censuris Tomi duo*, Apud haeredes Martini Nuti & Ioannem Meursium, Amberes, 1616.
- Denzinger, H., Hünemann, P. (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 2012.
- Diana, A., *Resolutionum Moralium, pars quinta*, Laurent Durand, Lyon, 1639.
- Echarri, F., *Directorio moral*, Viuda de Joseph de Horga, Valencia, 1770.
- Legano, J. de, *De censura Ecclesiastica, Tractatus universis iuri*, F. Ziletti, Venezia, 1584.
- Lumbier, R., *Noticias teológicas morales acerca de las proposiciones condenadas por NN. SS. PP. Inocencia XI y Alejandro VII*, Herederos de Pedro Lanaja, Zaragoza, 1683.
- San Víctor, H. de, *De sacramentis christianae fidei*, en *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, vol. 176, J. P. Migne, Paris, 1880.
- Suárez, F., *Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione & interdicto, item[que] de irregularitate tomus quintus additus ad tertiam partem D. Thomae*, Ex officina Antonij à Mariz: per eius generum & cohaeredem Didacum Gomez Loureiro, Coimbra, 1603.
- Id., *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878.

Literatura secundaria

- Accati, L., *Volontà e autorità. Francisco Suárez e la naturale privazione dell'etica*, «Quaderni storici», 35 (2000), pp. 623-653.
- Aquino, A., *A formação do direito universitário da Companhia de Jesus*, Gregoriana, Roma, 1959.
- Basset, W., *L'appel à l'équité dans les procès*, «Concilium», 107 (1975), pp. 97-109.
- Bertelloni, F., *Acerca del lugar de la voluntas en la teoría de la ley y de la ley natural*, en J. Cruz (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 61-72.
- Bidagor, R., *De nexu inter theologiam et eius canonicum adn mentem Francisci Suárez*, «Gregorianum», 28 (1947), pp. 455-73.

- Decock, W., *Theologians and Contract Law: The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Martinus Nijhoff, Leiden, 2013.
- Knebel, S. K., *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Felix Meiner, Hamburg, 2000.
- Kremer, M., *Morality and Just War according to Francisco Suárez*, en H.-G. Justenhoven, W. A. Barbieri (eds.), *From Just War to Modern Peace Ethics*, De Gruyter, Berlin, 2012, pp. 155-174.
- Lázaro, M., *Fundamentos teológicos de la censura en Francisco Suárez*, «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», 51 (2017), pp. 257-75.
- Id., *La reflexión sobre la censura en Francisco Suárez*, en J. Vergara, A. Sala (coords.), *Censura y libros en la Edad Moderna*, Dykinson, Madrid, 2017, 155-72.
- Leocata, F., *Sentido de la ley penal en Francisco Suárez*, en J. Cruz (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro*, Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 15-24.
- López, F. J., Bustos, Í. de, Villena, M. de, *Suárez: Una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe*, Unión Editorial, Madrid, 2010.
- María, R. de, *El tomismo carmelitano descalzo. Disquisición histórica acerca de la doctrina filosófico-teológica de la Orden de Carmelitas Descalzos*, Tip. del Carmen, Valencia, 1930.
- Martín, M. Á. *Implicaciones educativas de la Reforma y Contrareforma en la Europa del renacimiento*, «Cauriensia», 5 (2010), pp. 215-36.
- Nykiel, K., *Significado y finalidad de las censuras e irregularidades en el Derecho canónico*, «Prawo Kanoniczne», 60 (2017), pp. 117-134.
- O'Malley, J., *The First Jesuits*. Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.
- Santos, J. L., *Fin medicinal de la censura hasta Suárez*, «Revista Española de Derecho Canónico», 2 (1951), pp. 471-652.
- Schöting, J. *Francisco Suárez: teología y ley*, en L. E. Corso, M. J. Soto, M. I. Zorroza (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 309-24.
- Solá, F. de P., *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica con ocasión del IV centenario de su nacimiento, 1548-1948*, Atlántida, Barcelona, 1948.
- Specht, R., *El sentido del llamado voluntarismo en Suárez*, «Revista de Estudios Políticos», 144 (1965), pp. 143-151.

(Página deixada propositadamente em branco)

**UTRUM IGNORANTIA EXCuset POENAM LEGIS. UN
CASO DE APLICACIÓN DE LA LEY EN EL *DE LEGIBUS* DE
FRANCISCO SUÁREZ**

UTRUM IGNORANTIA EXCuset POENAM LEGIS. A CASE-STUDY
OF LAW APPLICATION IN FRANCISCO SUÁREZ'S "DE LEGIBUS"

Emanuele Lacca¹

ORCID: 0000-0002-4412-1598

Abstract: The purpose of my contribution is to show how Suárez approaches the question of the ignorance of the law from the point of view of the 'men of war', and how he develops it in some parts of his *De Legibus*, to better understand how he considers the meaning of obedience to the law and how to judge cases in which its ignorance is manifest².

Keywords: Law, War, Charity, Vengeance, Obedience, Right War

¹ emanuele.lacca@gmail.com – Researcher at the University of South Bohemia.

² This contribution is part of the project OP VVV MŠMT CZ.02.2.69/0.0/0.0/18_070/0010479

1. Introducción

Javier Hervada Xiberta, en su estudio sobre la ciencia del derecho natural³, indica el *De Legibus* (1612) de Francisco Suárez (1548-1617) como uno de los textos que mejor en absoluto ha sido capaz de sistematizar los conceptos de 'justicia', de 'derecho' y de 'ley' en el ámbito del derecho legislativo. Francisco Puy Muñoz, en su artículo *Los conceptos de derecho, justicia y ley en el De Legibus de Francisco Suárez (1548-1617)*, recuperando la doctrina del prof. Hervada, subraya que, a pesar de la finura y de la erudición de las discusiones suarecianas, el texto es uno de lo más apreciable y florido de la reflexión de la Escolástica Española sobre los temas jurídicos más urgentes y necesarios de aclaración a aquella época⁴. También, Ricardo Lara Marín, en su artículo *El concepto de jurisprudencia en Francisco Suárez y Hans Kelsen*, recuerda que el *De Legibus* es un texto clave para la interpretación de los conceptos contemporáneos del derecho y de la ley⁵; de hecho, es en área ibérica donde, al final del siglo XVI, el derecho es repensado según las categorías intelectuales que formarán el derecho de la Europa moderna. Con respecto a estos tres ejemplos de acercamiento al texto suareciano, parece difícil un estudio que intente penetrar los conceptos del *De Legibus* fuera del parámetro estrecho de los estudios de jurisprudencia.

Sin embargo, continuando en nuestra investigación sobre algunas de las voces más significativas que dieron sus contribu-

³ J. Hervada Xiberta, *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

⁴ F. Puy Muñoz, *Los conceptos de derecho, justicia y ley en el De Legibus de Francisco Suárez (1548-1617)*, «Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos», 40 (1999), pp. 175-196.

⁵ R. Lara Marín, *El concepto de jurisprudencia en Francisco Suárez y Hans Kelsen*, «Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana», 30 (2000), pp. 673-690.

ciones al estudio acerca del texto suareciano del 1612, son interesantes aquellas de Jakob Doering y de Cintia Faraco. El primero, en un artículo del 1968, relativo a la conexión entre Suárez y Rousseau, afirma que Suárez, partiendo de la idea aristotélico-tomista del hombre como animal social, procesa un sistema filosófico que explica como el hombre se desarrolla a sí mismo y su relación con los otros seres a través de la ley. Esta actúa como medio moral y espiritual por el cual un ser humano, consciente del mundo donde vive, actúa discerniendo entre el bien y el mal, resultando digno de ser creatura de Dios⁶. Cintia Faraco⁷, en un volumen del 2013 que analiza la relación entre obligación política y libertad en las obras de Suárez, invita a repensar el *De Legibus* y, en general, todas las obras jurídico-políticas del *Doctor Eximius*, como sistematizaciones de carácter lógico-filosófico, a partir de una original reinterpretación del racionalismo tomista y del nominalismo escotista-ockhamista⁸.

Operando una especie de *collatio* entre estos juicios críticos a la obra de Suárez, surge, efectivamente, la posibilidad de aproximarse al *De Legibus* con interpretaciones lejanas desde aquellas estrechamente políticas y jurídicas, que se acercan mucho más a la filosofía. La propia Faraco invita a tener incluso una perspectiva metafísica frente a los conceptos expuestos por Suárez en su obra, como, por ejemplo, que el principio regulador inicial de la ley, *ab origine*, es Dios⁹.

Por otra parte, al matizar los diferentes sentidos de *lex*, Suárez opina que la *lex positiva*, contrariamente a lo que se pueda pensar,

⁶ J. A. Doering, *Francisco Suarez (1548-1617) y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)*, «AIH – Actas III», 1 (1968), pp. 277-284.

⁷ F. Suárez, *Las leyes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, pp. XXXIX-XLIII.

⁸ Se vea C. Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, FrancoAngeli, Milano, 2013, p. 37.

⁹ Se vea C. Faraco, *Obbligo politico e libertà...*, pp. 52-53.

no nació implícitamente en el hombre, sino que fue creada posteriormente, por los propios hombres. De esta afirmación surge una cuestión interesante: si, entre sus objetivos, la ley tiene aquello de dirigir el comportamiento del hombre en el acto de discernimiento entre el bien y el mal y, si la misma ley, producida por un pacto, no viene solo de Dios, ¿un ser humano que no conoce la ley, o no la conoce integralmente, merece también la aplicación de la pena, como los que conocen la ley y la desobedecen expresamente?

El objetivo de mi contribución es mostrar de qué forma Suárez se acerca a esta cuestión partiendo del punto de vista de los ‘hombres de la guerra’, y cómo la desarrolla en algunos lugares del *De legibus*, para entender mejor de qué modo considera el significado de obediencia a la ley y cómo juzgar los casos en los que es manifiesto su desconocimiento.

2. Suárez y la tematización del tema de la guerra

Normalmente, cuando se quiere profundizar el tema de la guerra dentro del ámbito de la Escolástica del siglo XVI, el primer autor en el que se piensa es Francisco de Vitoria y, efectivamente, en cierta medida, este pensamiento es correcto. A mantener esta perspectiva, nos ayuda el parecer de Giuseppe Tosi que, en su artículo *La teoria sulla guerra giusta in Francisco de Vitoria*, escribe que

la dottrina di Francisco de Vitoria sulla guerra deve essere inserita quindi in questo contesto storico e concettuale. I testi principali nei quali Vitoria affronta il tema della guerra giusta sono le due *relectiones* dedicate alla questione del Nuovo Mondo, la *relectio de Indis* (1538) e la *relectio de Jure Belli* (1539). Inoltre egli affronta il tema

nel commento alla *Secunda Secundae* di Tommaso (*questio* 40, *De bello*, in due occasioni, nella edizione da lui curata a Parigi nel 1512 e nelle lezioni ordinarie tenute a Salamanca nel 1534). Si trovano anche dei lunghi riferimenti al problema della guerra nella *Relectio de Protestate Civili* (1528) e nella *Relectio de Temperantia* (1537). Il testo classico di riferimento rimane comunque la *Relectio de Jure Belli* dove Vitoria presenta, di maniera sintetica e chiara la sua posizioni sul diritto di guerra. I contesti storici nei quali Vitoria sviluppa la sua riflessione sono, da un lato la Conquista del Nuovo Mondo e dall'altro le vicende dell'Europa del primo Cinquecento divisa al suo interno dalle guerre fra potenze cristiane sia a causa dei conflitti religiosi sia per la lotta fra l'Imperatore e i nascenti stati nazionali (principalmente la Francia di Francesco I) e minacciata al suo esterno dall'espansione dell'impero ottomano. I due contesti sono profondamente diversi, e richiedono una diverso approccio: nel primo caso si tratta di giustificare una guerra di conquista di territori assolutamente sconosciuti, dall'altra di chiamare all'unità il mondo cristiano profondamente lacerato dalle divisioni religiose e politiche interne per fronteggiare la minaccia dell'espansione dell'impero turco ottomano¹⁰.

El estudio suareciano que quiere determinar el estatuto de la guerra se desarrolla en la disputación XIII del *De Charitate*, que el *Doctor Eximius* titula *De Bello*. La precisión conceptual con la que Suárez investiga el concepto de guerra implica un tratamiento muy completo, no solo de las ideas que el jesuita tiene sobre la

¹⁰ G. Tosi, *La teoria sulla guerra giusta in Francisco de Vitoria*, «*Jura Gentium*», 1 (2006), p. 110.

cuestión, sino también de las fuentes consultadas para llegar, después, a su personal juicio sobre el problema. Este método de trabajo es muy interesante y no intuitivo en este contexto. Así, la metodología utilizada no es de tipo teórico, sino cercana a la de la reconstrucción histórica.

El punto de partida que Suárez elige para el estudio de esta cuestión es la búsqueda de ‘lo que es guerra’. El concepto de guerra no es un concepto inmediato, ni viene de una definición unívoca, históricamente aceptada y seguramente cierta. Por esto, Suárez matiza que ‘guerra’ es un término perteneciente a la constelación semántica de *pugna* y es desde aquí que la investigación tiene que partir. Suárez individúa diferentes tipos de conflicto, así, escribe él al comienzo de la disputación, *bellum absolute dictum multiplex*. De esta multiplicidad singulariza tres tipos principales de *bellum*: el *bellum* propiamente dicho, que se manifiesta cuando dos príncipes o dos repúblicas pelean entre sí; la *seditione*, que se presenta cuando el conflicto concierne a los ciudadanos y a la república; el *duellum*, o *rixa*, términos con los que se denomina el *bellum* entre personas privadas¹¹.

De estos tres tipos de *bellum*, Suárez subraya que el tipo más fácil de analizar que es el *duellum*, porque es siempre un tipo de conflicto sin justicia. Así, en la sectio II del *De Bello*, escribe que

la venganza personal, con propia autoridad, es intrinsecamente mala, y excita fácilmente los tumultos y los conflictos en la republica; el derecho de venganza, que tiene lugar en la republica, o en la persona privada, es

¹¹ Se vea F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, apud Iacobus Cardon, Lugduni, 1621, in *OpO*, vol. 12 (Vivès, Paris, 1857) p. III, dist. 13, sect. 1, p. 481a: *pugna exterior, quae exteriori paci repugnat, tunc proprie bellum dicitur, quando est inter duos Principes, vel duas Respublicas: quando vero est inter Principem et suam Rempublicam, vel inter cives et Rempublicam, dicitur seditione: quando inter privatas personas, vocatur rixa, vel duellum; inter quae materialis magis, quam formalis differentia esse videtur.*

solamente imperfecto, y por esto es incomodo, así que no se tiene que dar autorización, sino solo en los límites de la justa defensa¹².

A través de estas palabras, Suárez va a decretar el intrínseco cautiverio del *duellum*, puesto que nadie tiene el derecho a la venganza privada, sobre todo, porque, analizando muchos casos, sale siempre el interés privado como la motivación principal. Existe una sola posibilidad para que el *duellum* se considere justo: aquél en el que el príncipe reconozca que subsisten unas causas justas para empezarlo.

Por contra, el tipo de *bellum* en el que se van a encontrar más dificultades técnicas es la *seditione*, el conflicto entre ciudadanos y república. La tradición filosófica, empezando ya desde el Aquinate, considera algunos conflictos entre los ciudadanos y la república como justos y tal vez necesarios. Según Suárez, existen tres tipos de *seditione*, que tienen un diferente grado de 'ser justos'¹³. El primer tipo es con toda seguridad malo. Se presenta cuando aparece sin que el soberano haya mostrado comportamientos que motiven la intervención agresiva de los ciudadanos. El segundo tipo de *seditione* es manifiesto cuando el cuerpo político del estado lucha contra el príncipe, ayudándose con los ciudadanos. Este caso desde el punto de vista de Suárez no es *intrinsece malum*¹⁴, ya que un comportamiento injustificado del príncipe soberano autoriza completamente la posibilidad de intervenir con una guerra, y esta guerra es de todas formas 'justa'. El tercer tipo de *seditione* se presenta cuando diferentes grupos de la comunidad combaten entre sí y no miran el bien de la república. Este tipo de

¹² F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, 482 b (traducción mia).

¹³ Se vea F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, p. 495 b.

¹⁴ *Ibidem*.

guerra es siempre mala, porque está totalmente injustificada y, abstrayéndose de los ciudadanos particulares como comunidad, se acerca mucho al *duellum*.

El tercer tipo de guerra, el *bellum* propiamente dicho, según el jesuíta, es el que intuitivamente es más fácil de comprender. Se manifiesta cuando dos o más repúblicas son agredidas por unos enemigos y tienen que defenderse. En este caso, la guerra no es mala y se encuentra totalmente dentro del campo de la justicia, debido, desde una primera aproximación, a su carácter defensivo. Pero Suárez es más preciso y, retomando la tradición de Tomás de Aquino, concluye diciendo que este tipo de guerra justa tiene que satisfacer tres condiciones, que se convierten en las condiciones necesarias y suficientes para que se verifique una 'guerra justa'¹⁵: 1) que venga de una legítima autoridad (*ut sit a legitima potestate*); 2) que tenga una causa y una legitimidad justa (*ut iuxta causa, et titulus*); y 3) que sea combatida de la misma forma desde su inicio hasta su fin (*aequalis in illius initio, prosecutione, et victoria*). El jesuita indica también de qué modo un príncipe tiene que llevar su ejército a la lucha, cómo tiene que dar ayuda, cómo tiene que comportarse en caso de victoria o de derrota, etc.

Profundizando un poco más estos tres requisitos para combatir una 'guerra justa', se ve que declarar la guerra pertenece exclusivamente al príncipe soberano, ya que para este tipo de guerra es necesario que alguien tenga el poder para emprenderla. Así que la guerra que se declara sin legítima autoridad, no solamente es contraria a la caridad, sino también a la justicia, aunque le asista una causa legítima, ya que aquella declaración de guerra se hace sin legitimidad.

Consiguientemente, por 'guerra justa' debe entenderse aquel tipo de guerra emprendido por una grave injuria ya

¹⁵ F. Suárez, *Opus de triplici virtute theologica...*, pp. 481 a – 482 b.

consumada que no puede ser devengada, ni reparada de otra manera. Se necesitará demostrarse no sólo la gravedad del daño, sino también que la guerra es la única solución para lograr la reparación. Además, Suárez establece la necesidad de que exista proporcionalidad entre la gravedad de la causa y los males que se van a crear con la guerra. Si no fuera así se trataría de una guerra inicua, conducida por intereses de carácter personal.

En tercer lugar, en la guerra se necesita observar la equidad del juicio justo, en el que contra quien se hace guerra no puede tener cualquier tipo de castigo, ni ser privado de la totalidad de sus bienes, sino que deberá de ser castigado de manera proporcional a la gravedad del delito cometido. Existe un deber de discernimiento ante la incertidumbre que se cierne sobre el ejercicio de la justicia en la guerra, que es determinada por la obligación que tiene el príncipe soberano de estudiar cuidadosamente las causas de la guerra y la justicia de la misma, otorgando premios y castigos a su comunidad, cuidando los que se defienden de los que ofenden. Pero, efectivamente, surge en este marco una pregunta más general y fundamental: ¿qué ocurre en los casos en los que una ley es desconocida por los “protagonistas” de la cuestión?

Para entender mejor este aspecto de la filosofía de Suárez cabe mencionar que presenta un breve estudio sobre los significados de *lex* que parece más cercano a una reflexión de tipo filosófico que de tipo jurídico. Este tipo de reflexión, determinando la relación entre los conceptos de ley y de derecho y los seres humanos, llega a preguntarse por el papel de la ley en conexión a la existencia terrena del hombre.

A propósito de la *lex*, el jesuita escribe que solamente puede llamarse ley la que es ‘medida de la rectitud sin más y, consiguientemente, solo la que es regla recta y honesta’¹⁶. De este

¹⁶ Se vea F. Suárez, *Las Leyes*, § 1, 1.6, p. 9.

pasaje queda claro el objetivo al cual se dirige la argumentación. Suárez, aquí, estaría pensando la ley no solo como prescripción estricta, sino como elemento que permite el comportamiento humano correcto, a través de la aplicación de las leyes. La ley, así, no sería solo algo perteneciente al derecho, y se acercaría a ámbitos como los de la moral, como ha mostrado antes Vela Sánchez. Efectivamente, dentro del texto, Suárez subraya que la ley es 'la medida de los actos morales en cuanto a su bondad y rectitud [...] por razón de la cual induce a ellos'¹⁷. Con esta consideración, el jesuita se propone de afirmar claramente que la ley se refiere a algo que pertenece al ámbito de la consideración moral de los actos humanos, que encuentran como reglas jurídicas aquellas de la ley. Una vez aclarada la relación entre ley y moral y, como consecuencia, la posibilidad de estudiarla desde un punto de vista no solo jurídico, se puede pasar a mostrar la triple división elaborada por Suárez sobre el término ley, que demostraría con más fuerza la necesidad de estudiar filosóficamente este concepto. Partiendo de la definición de ley de Tomás de Aquino, entendida como una 'determinada regla y medida según la cual es uno inducido a obrar o aportado de obrar'¹⁸, Suárez plantea dos significados del término 'ley' en general, sin interesarse de momento en la diferencia entre los diferentes tipos de ley¹⁹:

- inclinación natural. Según este sentido, se puede llamar ley tanto la regla que define un acto, como el acto que procede de la misma ley. Un ejemplo bastante claro es el termino 'arte'. Se llama arte, tanto a la disciplina que

¹⁷ F. Suárez, *Las Leyes*, § 1, 1.7, p. 9.

¹⁸ *ST*, I-II, q. 90, a. 2. La traducción en el cuerpo del texto es aquella de la edición española de Madrid del 1967.

¹⁹ Se vea F. Suárez, *Las Leyes*, § 1, 1.1-5, pp. 7-8.

permite la creación de obras, como a mismas obras hechas a partir del arte;

- medida de actos. De acuerdo con este significado, la ley es un medio que permite definir los tipos de actos morales de manera que, considerando un acto, se puede decidir si este es un acto de tipo moral o no, a través de su adherencia a la ley.

Combinando estos dos significados, queda más claro porque el termino ley se refiere tanto a la prescripción como al acto que sigue a la prescripción, ambos conectados con el recto comportamiento moral. La ley, teniendo una relación muy estrecha con la moral y con la práctica, se convierte en objeto de investigación filosófica, en cuanto trata decidir cuál es la correcta medida que permite al hombre actuar de forma correcta en el mundo.

Por eso, en el III capítulo del I libro del *De Legibus*, cuando trata de decidir si las leyes divinas y humanas son necesarias, Suárez escribe que

lo fundamental es que el hombre es un animal social que por su naturaleza exige la vida civil y la comunicación con los otros hombres; por eso es necesario que viva rectamente no sólo como persona particular sino también como parte de la comunidad, y esto depende, sobre todo, de las leyes de cada comunidad. En segundo lugar, es preciso que cada uno mire no sólo por si, sino, también, por los otros observando la paz y la justicia, y esto no es posible sin las convenientes leyes²⁰.

Este significativo pasaje del texto suareciano sugiere una posible relación entre la ley, su promulgación dentro de las

²⁰ F. Suárez, *Las Leyes*, § 1, 3.19, pp. 19-20. Una de las fuentes principales que Suárez aporta a esta argumentación es Aristóteles, *Política*, lib. I, c. 2.

comunidades y la razón individual de cada hombre, que vive dentro de las diferentes comunidades.

3. Guerra: del combate a los delitos y al desconocimiento de las leyes

Ahora bien, ¿qué sucede cuando dentro de este marco un hombre que aparentemente no conoce la ley del grupo social donde vive, comete un acto delictivo o simplemente, no respeta las prescripciones de una determinada ley?

Suárez se enfrenta a esta dificultad en el capítulo XII del V libro del *De Legibus*, con una cuestión titulada *Utrum ignorantia excuset poenam legis*, si la ignorancia excusa la pena de la ley. El *Doctor Eximius* al comienzo de la cuestión advierte que su resolución no puede conectarse directamente al significado general de los distintos tipos de leyes, porque cae dentro del caso particular de ley positiva, que de cualquier forma tiene que ser excusada. Por esto, la primera distinción que Suárez quiere esclarecer es aquella que se da entre los diferentes tipos de excusación que pueden ocurrir: el primero acontece a quienes han sido condenados a pagar toda la deuda o la pena después de haber cometido un delito y, de alguna forma, esta deuda o pena ha sido anulada o conmutada a causa del estado de pobreza o de inhabilitación para extinguir la condena. Sobre este tipo, Suárez no piensa profundizar, puesto que tiene que ser evaluado siempre de forma particular y siempre bajo la conveniencia de la anulación o conmutación de la pena. El segundo tipo de excusación pertenece de forma propia a los casos en los que alguien ha actuado contra la ley, pero de forma ignorante, sin conocerla con precisión, de modo que no comprenda los castigos que conlleva no observarla.

De modo general, el jesuita afirma de forma clara que normalmente la ignorancia tendría que ser siempre excusada, sobre todo, porque la ignorancia se presenta solo para leyes 'menores' que, de hecho, comportan penas 'menores'. Sin embargo, Suárez advierte que la situación no es tan sencilla como parece. A continuación, matiza que la ignorancia en relación a un delito se divide en invencible e inculpable y vencible y culpable. Acerca de esta última, la condena es necesaria porque depende de una negligencia venial que es, en cierta medida, culpable. Él que comete un delito, por eso, sabe que su acción podría ser delictuosa, pero no se empeña a verificarlo efectivamente y sigue con su conducta delictuosa, hasta que de verdad comete el delito. Por otra parte, el primer tipo de ignorancia, invencible e inculpable, merece ser profundizada con cierta precisión: el ejemplo que Suárez pone es el de la prohibición de comer carne en el periodo de Cuaresma. Cuando un individuo en este período come carne pueden ocurrir dos cosas: o bien no conocía que no debía comer carne y la come de forma inculpable, o bien no sabe que sería mejor no comer carne, pero la come porque la necesita o la quiere y no sabe que esto se convierte en una posible condena, dado que es una desobediencia a una ley.

En ambos casos, se podría pensar que la ignorancia de la prescripción y de la pena excusa la condena consiguiente, pero Suárez repiensa la cuestión subrayando que es un error tener siempre en cuenta la prescripción del libro sexto del *Sicut Canon*, que habla de 'excusar la ignorancia de hecho, y no de derecho'. Si en el segundo caso esto es correcto, porque la ignorancia viene de una negligencia, en el primer caso no es correcto aplicarla ya que, escribe Suárez, muchas veces el hombre no es capaz por sí mismo adquirir conocimiento de todos los preceptos y, a veces, e incluso, con frecuencia, faltan también ocasiones u oportunidades para alcanzar tal conocimiento sin culpa o

intencion suya, toda vez que no tuvo motivacion ni modo de estimularse para procurar dicho conocimiento. Las palabras de Suárez son bastantes claras y se reconducen al hecho de que la mayoría de las leyes, divinas, naturales, o positivas que sean, se dan a conocer a todos los hombres, pero no todas pueden ser conocidas, en cuanto esto es determinado por una falta objetiva de las posibilidades de alcanzar el conocimiento de todas. Esta es llamada por Suárez *Regula de ignorantia iuris*, que si para los demás casos se concluye en la aplicacion de la pena bajo una condena, en este último caso, y solo en este último, se concreta en una completa excusación de quien ha cometido un delito. De hecho, de esta regla se desprende que la ignorancia de la pena en sí, de ordinario no excusa del reato de dicha pena. En efecto, la ignorancia de la pena, por muy antecedente que sea, no excusa de la culpa en la trasgresión en la ley.

4. Conclusión

Las palabras de Suárez parecen muy claras cuando se habla de la relacion entre el cometer un delito y su forma de actuarlo, especialmente en consideracion al significado de ley en todas sus matices. Resumiendo, el *Doctor Eximius* es muy conciente de las consecuencias de lo que sucede cuando se cometen los delitos, pero es muy agudo a la hora de establecer diferencias entre los tipos de delitos que se cometen y, sobre todo, en las diferentes intenciones con las que se cometen. Aunque la solución suareciana puede parecer muy similar a la del sentido común, en la que si has cometido un delito y no sabías que lo era estás excusado, en verdad no es tan inmediata, pues Suárez la plantea dentro de la doctrina del derecho y de las leyes, y no del ámbito de aplicacion penal de los dos.

La discusión de Suárez sobre la excusación basada en la ignorancia de la ley, también en el caso de las guerras, aquí presentada en sus líneas fundamentales y que precisaría de una mayor profundización, es muy importante para entender de forma más cercana cómo al comienzo del Barroco se estaba repensando la relación entre la ley y los seres humanos, ahora estudiada caso a caso y estableciendo de forma clara el modo en que la variedad de los grupos sociales codifican los comportamientos de sus miembros.

En este sentido, nos parece pertinente concluir con una cita, aunque un poco larga, que nos restituye la importancia del estudio sobre la guerra y la excusación en el caso del desconocimiento de las leyes en Suárez, para que estos dos aspectos de su filosofía se profundizen y aparezcan en todo su esplendor:

El tema de la “guerra justa” y de la “justicia de guerra” ha representado, sin duda, para Francisco Suárez, una ocasión para afrontar una cuestión que unía elementos ético-jurídicos a otros de carácter antropológico, filosófico y teológico, porque el problema –considerado en su conjunto– consiste en la determinación de las condiciones que permiten concordar y no enfrentar las virtudes teológicas de la fe, de la esperanza y sobre todo de la caridad, con la forma histórica y política del mal representada por la guerra, fenómeno humano que prueba para el teólogo jesuita la imposibilidad de la identificación política e histórica de moralidad y de ley. Nuestro autor, continuando la reflexión sobre el derecho internacional y sobre sus principios en vista de la reglamentación de la guerra, prosigue sin más la obra de Francisco de Vitoria. El trazo casuístico y académico de la producción del maestro español encontró un ámbito

bastante favorable en la consideración de un tema, el de la guerra, que de por sí es rico en matices, sobre todo prácticos, además de teóricos²¹.

Bibliografía

- Doering, J. A., *Francisco Suarez (1548-1617) y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)*, «AIH – Actas III», 1 (1968), pp. 277-284.
- Faraco, C., *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, FrancoAngeli, Milano, 2013
- Hervada Xiberta, J., *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.
- Lara Marín, R., *El concepto de jurisprudencia en Francisco Suárez y Hans Kelsen*, «Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana», 30 (2000), pp. 673-690.
- Mantovani, M., *Algunas notas sobre la teoría de la “guerra justa” en Francisco Suárez*, «Sophia», 23 (2017), pp. 211-235
- Puy Muñoz, F., *Los conceptos de derecho, justicia y ley en el De Legibus de Francisco Suárez (1548-1617)*, «Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos», 40 (1999), pp. 175-196.
- Suárez F., *Las leyes*, Instituto de Estudios Politicos, Madrid, 1967.
- Id., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, apud Iacobus Cardon, Lugduni, 1621.
- Tosi, G., *La teoría sulla guerra giusta in Francisco de Vitoria*, «Jura Gentium», 1 (2006).

²¹ M. Mantovani, *Algunas notas sobre la teoría de la “guerra justa” en Francisco Suárez*, «Sophia», 23 (2017), pp. 211-235.

**FRANCISCO SUÁREZ E A CIRCUNSTÂNCIA
FEMININA**
SUÁREZ ON WOMEN: A CASE-STUDY

Mário Santiago de Carvalho¹

ORCID: 0000-0002-8257-9962

Abstract: As a theologian and jurist, F. Suárez could not avoid taking into consideration the female universe. This is evident in several cases his legal advice was asked for, thus revealing Suárez's interest in concrete existence. As a consequence Coimbra school became the centre of Iberian jurisprudence (also on matters regarding marriage). This paper dwells on Dona Joana's case, which not only implied the breaking of the economic order but also questioned the subordination of the women to men. His legal advice shows F. Suárez sensitive to the access to the law, while D. Joana feared for life; the relationship between natural law and the right to life; and recognizes the practice of stalking by her husband. Indeed, taking into account the experience and feelings of a particular woman, *qua victim*, Suárez was not only listening

¹ carvalhomario07@gmail.com – Full Professor of Philosophy at the University of Coimbra.

to the female universe but was also recognizing the utmost importance of the subjective experience of fear.

Keywords: Casuistry, Jurisprudence, Marriage, Coimbra, Women Studies, Stalking

1. Introdução

Debruçar-me-ei sobre um tema provavelmente inusual no âmbito das investigações sobre o pensamento e a obra do padre Francisco Suárez. Além de filósofo e de teólogo, enquanto jurista ele deixou-nos alguns elementos que nos permitem entrever a sua sensibilidade relativamente à experiência das mulheres². Graças à sua exigência cartográfica, o direito tem a faculdade e o imperativo de responder aos mais prementes desafios do quotidiano³. Entre estes deveriam encontrar-se, forçosamente, os que dizem respeito àquela «metade do mundo», tal como uma compatriota de Francisco Suárez, Teresa López de la Vieja, glosando uma alegoria de Italo Calvino, tão geometricamente denominou o

² Não resistimos a citar Virgina Held que, a propósito da ‘experiência’ das mulheres, escreve: «A most important achievement of feminism has been to establish that the experience of women is as important, relevant, and philosophically interesting as the experience of men. Experience is central to feminist thought, but what is meant by experience is not mere empirical observation, as so much of the history of modern philosophy and as analytic philosophy tend to construe it. Feminist experience is what art and literature as well as science deal with. It is the lived experience of feeling as well as thinking, of performing actions as well as receiving impressions, and of being aware of our connections with other persons as well as of our own sensations. And by now, for feminists, it is not the experience of what can be thought of as women as such, which would be an abstraction, but the experience of actual women in all their racial and cultural and other diversity» (V. Held, *The Ethics of Care*, in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 554-555).

³ Cf. M. S. de Carvalho, *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001, pp. 67-93.

outro sexo⁴. Apressemos-nos a explicar que não nos atrevemos a dizer «o segundo sexo» porque, atendendo ao famoso título francês assim concitado, o próprio Suárez no-lo não permitiria, sem mais. Com efeito, sem podermos reconhecer nada, no texto suareziano, que permita conjugar alteridade com feminino – tal como aquele motivo pode ser equacionado, seja v.g. na esteira da encíclica *Mulieris Dignitatem*, seja na do pensamento de E. Lévinas –, julgamos ao menos ser possível encontrar em Suárez um índice claro para a mitigação do subordinacionismo que ecoa no numeral ordinal. Falamos de subordinacionismo, ou também de secundaridade, a propósito de qualquer análise valorativa ou hierarquicamente antipódica da «realidade feminina», seja o que queiramos entender por esta assaz complexa expressão. Lido, ainda por Simone de Beauvoir, como «repercussão da evolução económica do mundo masculino», no subordinacionismo, o inessencial opõe-se ao essencial, por isso mesmo que tem do «outro», tal como sucede com o existencialismo de teor sartreano, uma interpretação objectal – o Homem como sujeito, a mulher como Objecto –, ou pior ainda, literária e ontologicamente «infernai»⁵. Talvez não inopinadamente, mas decerto numa confrangedora actualidade, como veremos, o outro sexo aqui, no caso, uma esposa (apreendida, por Suárez, como desigual sobretudo perante a força do marido), vai irromper, jurídica e

⁴ Cf. M^a Teresa López de la Vieja, *La mitad del mundo, Ética y crítica feminista*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.

⁵ S. de Beauvoir, *A força das coisas*. 1^a parte, trad. de A. Petinga e M. C. Caldas, Livraria Bertrand, Amadora, 1978, p. 209 (para a citação acima); cf. J.-P. Sartre, *Huis clos. Pièce à un Acte*, Éditions Gallimard, Paris, 1947. S. de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, trad. S. Milliet, Quetzal Editores, Lisboa, 2015. Lembremos que Beauvoir hesitou, para o título da sua célebre obra, entre «autre», «seconde», tendo acabado finalmente por seguir a sugestão de Jacques-Laurent Bost, «le deuxième sexe» (cf. S. de Beauvoir, *A força das coisas*, p. 190).

fenomenologicamente, como vítima, ameaçada pelo medo e pelo perigo⁶.

Há um certo tipo de textos e intervenções – como na casuística – em que os Jesuítas, quer de maneira docente, quer de forma mediadora se destacaram, entre outras ordens religiosas mais, como não podia deixar de ser⁷. Tais intervenções podem ser lidas à luz do modelo partilhado por Salamanca e Coimbra e que, naquela Universidade, havia sido posto em programa, sob a forma da centralidade da existência⁸. No fim de contas, com a chegada de Suárez a Coimbra, parecia culminar a profecia de Nicolau Clenardo, respeitante à superação de Salamanca por essa outra *Alma Mater*, desta feita às margens do Mondego⁹.

Difícilmente as exigências da casuística – recordemos o nome de um tão célebre quanto polémico casuísta jesuíta, Thomas Sanchez (Sanctius), autor do *De Sancti Matrimonii Sacramento Disputationum Libri X* (Genova, 1592)¹⁰, com cuja autoridade Suárez

⁶ F. Suárez, *Conselhos e Pareceres*, 3 vols., Coimbra, 1948, 1952, vol. 1, p. 283; «... por ser muy desigual el valor de la muger para resistir al marido, y ser mayor y mas evidente su peligro...».

⁷ M. L. C. Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica – 1450-1700*, Instituto de Cultura Portuguesa-Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1995, p. 210, lembra que «a suma mais ilustrativa do tratamento ‘casuístico’ pós-tridentino é a importante e muito divulgada (especialmente em Portugal e Espanha) *Suma de Casos de Consciencia* do franciscano português Manuel Rodrigues».

⁸ Cf. J. Luís Fuertes Herreros, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Baroco*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 100-101.

⁹ Cf. M. G. Cerejeira, *O renascimento em Portugal I: Clenardo e a sociedade portuguesa (com a tradução das suas principais Cartas)*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1974, pp.113-14; B. Hill, *Introduction*, in B. Hill & H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 15.

¹⁰ Cf. M. Schmoeckel, *Christian Influence on Modern Family Law*, in M. G. di Renzo Villata (ed.), *Family Law and Society in Europe from the Middle Ages to the Contemporary Era*, Springer International Publishing AG, Switzerland, 2016, p. 7. Maria L. Fernandes, integra-a (*Espelhos, Cartas e Guias*, p. 204, nota 10) na evolução do pensamento teológico e moral sobre o casamento, como uma das três grandes sumas da responsabilidade de autores peninsulares: a do jesuíta Thomas Sanchez,

dialoga – poderiam deixar de sensibilizar metafísicos e teólogos em relação à resistência e à exigência que o real concreto podia impor ao pensamento mais abstracto, por via da moral¹¹. Que melhor então do que chamar «circunstância», evocando o *topos* de Ortega y Gasset, a esta conjugação de mundo físico, vital e até (como veremos) o mundo concreto de um sujeito individual, a propósito desta nossa incursão em torno do feminino em Francisco Suárez?

Desde bem cedo que qualquer jovem estudante jesuíta tinha aprendido a reconhecer que a intervenção no mundo circunstancial deveria concitar o âmbito complexo da virtude da prudência. Isso poderia materializar-se, por um lado, pela dimensão cognitiva da memória, da docilidade, da sagacidade, da razão, mas sobretudo da inteligência, e esta podia ser concebida ou como recta estimação de algum princípio da moral, de onde a prudência derivasse, ou como recta razão dos agíveis, isto é, dos comportamentos humanos. Por outro lado, aquela materialização poderia dar-se tão-só pela parte potencial da prudência, qual a que visa a produção

De Sancti Matrimonii Sacramento Disputationum Libri X, Genova, 1592, que exerceu uma profunda influência nos autores posteriores que, de um ou outro modo, se debruçaram sobre o sacramento do matrimónio; a do dominicano espanhol Pedro de Ledesma, *De Magno Matrimonii Sacramento*, Salamanca, 1592, bem como o do monge agostinho Basilio Ponce de León, *De Sacramento Matrimonii*, Salamanca, 1624, entre outros de menor importância e também de menor influência na Península Ibérica.

¹¹ Collegium Conimbricensis, *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, Simonis Lopesii, Lisboa, 1593, d. 5, q. 2, aa. 1-2, p. 45: «Não obstante a sua exterioridade quanto à substância ou essência das acções humanas, a circunstância é elemento importante na leitura moral das mesmas, na medida em que pode fazer aumentar ou diminuir a bondade ou a maldade dos actos humanos; entre os três tipos em que as circunstâncias se dividem, atentemos naquelas que introduzem uma diferença de espécie no acto moral, implicando uma ordem especial de conformidade ou dissonância relativamente à recta razão e à lei de Deus».

de uma mera sentença judiciosa (*gnomi*)¹². Por todas estas razões, a casuística não deixaria de reconduzir constantemente o seu praticante à emergência do real mais concreto, desafiador, e tão exigente quanto complexo e polifacetado. Sem entramos na extravagante literatura dos ‘casos de consciência’, não é isso mesmo que nos revela a breve lista de Manuel de Góis sobre os sete *topoi* das «circunstâncias» (uma palavra que comparecerá amiúde no texto adiante de Suárez), a saber: quem (*quis*), alguma coisa (*quid*), onde (*ubi*), com que meios (*quibus auxiliis*), porquê (*cur*), como (*quomodo*) e quando (*quando*)?¹³

Quer se queira, quer não, tratar-se-ia de pensar o momento, de dar eco devido ao universal subjectivo a que hoje parecemos dar maior atenção, e que as palavras de Beauvoir, desta vez decerto mais felizes, procuraram traduzir, ao remeter «o verdadeiro ponto de vista sobre as coisas» para o deserdado e a vítima¹⁴. Lembrámos já como Francisco Suárez relaciona a mulher com a figura da vítima, o que, nos termos de uma estudiosa do feminismo, Virginia Held, significaria falar da experiência das mulheres não abstractamente, em sua dimensão empírica, mas da experiência vivida, nas suas relações com os outros¹⁵. Enfim, a articulação tempo e singularidade exigida pela atenção ao «caso» e à «circunstância» – da vítima, aqui – não podia deixar de influir naquela perspectiva que o atento Delfim Santos, ignorando embora a sua relação com o volte face salmanticense, já aludido, entreviu em Suárez, e que denominou «metafísica

¹² Collegium Conimbricensis, *In libros Ethicorum Aristotelis...*, d. 8, q. 2, a. 2, p. 81.

¹³ Collegium Conimbricensis, *In libros Ethicorum Aristotelis...*, d. 5, q. 2, a. 1 e a. 2, p. 47.

¹⁴ Cf. S. de Beauvoir, *A forças das coisas*, p. 17.

¹⁵ Vd. *supra* nota 1.

existentista», isto é, uma «metafísica do existente enquanto existente»¹⁶.

É assim que percebemos a intervenção conseqüente de Suárez num tempo ou numa tão difícil época, que havia sido inaugurada sob o signo do elogio da loucura (*moria*), nisto tão semelhante à nossa, este sombrio século XXI. Se um artista, como Francisco de Holanda, com seu *Tratado da Pintura Antiga* (1548), se permitia dar a ver o que ainda não era, e se um teólogo, como Álvaro Gomes, com seu *Tratado da Perfeição da Alma* (1550), queria dar a pensar o que ainda não era, haverá algo de surpreendentemente substantivo no facto do comprometido teólogo, filósofo e jurista Francisco Suárez se permitir contrapor ao que se passou – antes: ou ao que jamais se deveria ter passado –, o imperativo do que devia ter sido acolhido? Em palavras dos nossos dias: em temer pela vítima, dando-lhe voz?

2. A circunstância jurídica de Francisco Suárez

Sem termos vagar nem saber para nos confrontarmos com um tão vasto território problemático, qual o do universo feminino no século XVI, e sequer sem nos arrogarmos da pretensão de esgotarmos o assunto pelo prisma de Suárez – ficarão v.g. por compulsar as páginas iniciais de *De Mysteriis Vitae Christi Ejusque Secundo Adventu* (Alcalá 1592) dedicadas à mulher por

¹⁶ Cf. D. Santos, *Objecto da metafísica em Suárez*, in Delfim Santos, *Obras Completas II*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1973, p. 35. Não desconhecemos, evidentemente, que a leitura de D. Santos está longe de traduzir a complexidade da natureza da metafísica suareziana (vd. assim, para um ponto possível, M. Forlivesi, *Impure Ontology: The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Text*, «Quaestio» 5 (2005), pp. 559-586).

excelência¹⁷ –, baseados exclusivamente na publicação dos conselhos e pareceres jurídicos publicados sob o nome do nosso jesuíta¹⁸, ensaiar-se-á o esboço para uma primeira aproximação à circunstância do feminino. Salvo o evidente anacronismo, o caso sobre o qual nos debruçaremos cabe como uma luva no que hoje chamamos, de maneira vaga mas acutilante, “violência doméstica”, e cujas aterradoras estatísticas confirmam ainda vitimar mais as mulheres do que os homens (Suárez tem contudo notícia de violência sobre maridos¹⁹). Se também no nosso autor a semântica do léxico latino «homo» ou «humanus» não podia deixar de soar no género masculino, tal não significava por si só a exclusão da mulher. Se, desde a Idade Média, «mulier» era referente da humanidade caída em Eva e restaurada, quer pela *ecclesia*, quer por Maria²⁰, também na obra filosófico-teológica de Suárez (v.g. *De Opere Sex Dierum*), «homo» não podia deixar de continuar a significar «vir sive foemina»²¹.

Na verdade, equacionar a «mulher» como parte integrante da categoria «homo», era uma herança velha, ao menos desde Agostinho. Importaria, sobretudo, notar que o estatuto de humanidade compartilhado pela mulher, se erguia nos termos da gramática teológica mais relevante, como *imago Dei*, quer dizer,

¹⁷ F. Suárez, *De Mysteriis Vitae Christi Ejusque Secundo Adventu*, in *OpO*, vol. 19 (Vivès, Paris, 1866), dd. 1-58, qq. 27-59; cf. R. Fastiggi, *Francisco Suárez as Dogmatic Theologian*, in V. M. Salas & R. L. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 159-160.

¹⁸ Significativamente, uma longa questão teológica transcrita na edição que utilizamos e citámos é relativa a Maria, e à Sua concepção sem pecado original mas, infelizmente, a discussão é feita sobretudo pelo viés literário e histórico (cf. F. Suárez, *Conselhos III*, pp. 247-281).

¹⁹ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 283.

²⁰ Cf. Caroline W. Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, The Zone Books, New York, 1992, p. 171.

²¹ F. Suárez, *De opera sex dierum*, in *OpO*, vol. 3 (Vivès, Paris, 1856), lib. III, c. 8, § 21, pp. 156.

espírito exactamente igual ao do varão perante Deus e na própria ressurreição²². Ora, mesmo que prevenidos para o aviso de Max Weber, em conformidade com o qual a igualdade das mulheres perante Deus não conduziu necessariamente à sua igualdade em relação ao culto²³, não convém, no entanto, à guisa de introdução ao tema que abordamos, menoscar dois elementos importantes. Um primeiro, teológico e terminológico, e um segundo, mais suareziano. Aquele, apresentado no específico quadro tridentino e ibérico, como o «ponto de chegada e ponto de partida das questões matrimoniais»²⁴; este, que subdividiremos numa expressão de diálogo herdado e de tarefa imperativa, mormente no contexto jurídico. Mais do que os inevitáveis Graciano (sécs. XII-XIII), pai do direito canónico, e Bartoldo (1313-1357), o maior civilista medieval, no parecer de Suárez comparecem os mais ilustres juristas modernos. Referi acima Thomas Sanchez (1550-1610), cujas *Disputationes* codificaram a lei matrimonial da Igreja do tempo, mas Suárez convoca também o Dr. Navarro (1492-1586), reputado catedrático canonista de Coimbra²⁵; o jesuíta portuense Henrique Henriques (em cuja *Summa Theologiae Moralis* de 1591 se tem visto a cunhagem do termo «teologia moral»)²⁶;

²² Cf. Agostinho, *Epist.* 147, *de videndo Deo* (PL 33, 596-622).

²³ M. Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, edited by G. Roth & C. Wittich, Bedminster Press Incorporated, New York, 1968, vol. 2, p. 489. Mas veja-se aqui a interessante leitura de G. McAleer, *Ecstatic Morality and Sexual Politics. A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, Fordham University Press, New York, 2005, pp. 153-55.

²⁴ M. L. C. Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias*, pp. 201-212, p. 204, nota 10: No ano de 1564 saíram 5 edições diferentes dos *Decretos e Determinações do Sagrado Concílio Tridentino que deven ser notificados ao pouo, por serem de sua obrigação. E se hão de publicar nas Parroquias*; para um testemunho directo do diálogo com Trento, no nosso autor, vd. F. Suárez, *Conselhos*, III, pp. 425-428.

²⁵ Cf. M. A. Rodrigues, *Memoria Professorum Vniversitatis Conimbrigensis 1290-1772*, Arquivo da Universidade de Coimbra, 2003, I, pp. 71-2.

²⁶ Cf. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenstaendige Disziplin*, Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie, Regensburg, 1970, pp. 253 sg.

o juriconsulto salmantino Juan Gutierrez, autor do *Tractatus de Absoluto Matrimonio Canoniarum questionum?* (1617)²⁷; ou o vianense Pedro Barbosa (autor do *De Solutio Matrimonio et Pluribus aliis materiabus*, 1668)²⁸. Não deixa de sobressair imediatamente todo o peso da escola jurídica ibérica, e coimbrã em particular (uma exceção notória é a do civilista Rui Gonçalves, hoje visto como o primeiro autor português a colocar a questão da igualdade entre os sexos²⁹). Apesar de uma longa e consolidada experiência de ensino e investigação de mais de trinta anos, é consabido como Suárez aceitou o conselho do seu Reitor, assim contribuindo também para a sistematização e maturidade de uma produção jurídica ibérica (Salamanca, Coimbra, Évora, Alcalá)³⁰. Conforme se pode ler na Dedicatória da *editio princeps* de 1612, tratava-se de corresponder à tarefa indicada pelo Conselho Académico, abordar a matéria jurídica sob um prisma que, abrindo-se embora à especificidade das contribuições de cada Faculdade, fosse no entanto superior e sistematizador³¹.

²⁷ Cf. Justo Garcia Sánchez, *Juan Gutierrez: Jurisconsulto español del siglo XVI, intérprete del Derecho romano en materia financiera. Comunicación presentada al Congreso de la SIDA XXXIX Sesión*, Namur 2 de septiembre de 1985, agora em (consultado em Março de 2017): <http://local.droit.ulg.ac.be/sa/rida/file/1987/06.%20Garcia%20Sanchez.pdf>

²⁸ Cf. M. A. Rodrigues, *Memoria Professorum I*, p. 105-06.

²⁹ Cf. Elisa M^a L. da Costa, *Apresentação*, in *Dos privilegios q ho genero feminino tem por direito comum & ordenações do reyno mais q ho genero masculino* João Barreira, Lisboa, 1557, ed. fac-similada, p. 11.

³⁰ L. Pereña, *Estudio Preliminar*, in Francisco Suárez, *De Legibus I: De Natura Legis* (CHP XI), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1971, pp. XLVII-LVI, see also p. XXXIX.

³¹ «...si communem *De legibus* doctrinam ita e suggesto dictarem, ut me ad singulas facultates, quoad mea posset industria vel usus exigeret accomodarem»; cf. A. de Vasconcelos, *Suárez (Doctor Eximius). Collecção de Documentos*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1897, p. XI; Vidal Abril, «Perspectivas del iusnaturalismo suareciano» in *LEG*, lib. III (CHP vol. 13), Madrid, 1974, pp. LXXV-LXXVI, nota 18. Sobre a presença de Suárez em Coimbra, ainda é relevante a consulta da biografia de A. de Vasconcelos, *Francisco Suárez (Doctor Eximius)*, pp. XIX-CLI.

Do elemento terminológico falámos já, em parte. Tal como nos ajudou a ver o estudo de Sílvia Soennecken sobre as ressonâncias semanticamente filosófico-teológicas do léxico augustinista sobre a mulher (*femina, mulier, conjux, uxor, matrona, virgo, virago, sanctimonialis, castimonialis, vidua, concubina, praelex, ministra, ancilla, famula, serva, domina, mater, filia, soror, germana, sponsa*), na esteira, aliás, do trabalho pioneiro de Kari Elisabeth Børresen, o que parecia fazer problema ao africano que viria a ser, tal como Aristóteles, autoridade no século XVI, era mais a sexualidade do que as mulheres³². Um mesmo aviso sobre a complexidade e os limites de uma mera oposição ou dualidade Homem/Mulher, resultaria de uma consolidada tradição, qual a que encontramos nos discursos de teólogos e teólogas como São Bernardo, Boaventura, Eckhart, Gerson ou Hildegarda de Bingen, entre muitos mais³³.

Agora no tocante à dupla perspectiva suareziana, temos, primeiro, o diálogo com a autoridade de São Tomás. Também no dominicano não encontramos qualquer «Tratado sobre a Mulher»³⁴, mas é certo que nos textos que vamos ler há um diálogo não explícito com o eminente teólogo medieval. De acordo com o mestre dominicano, a dispensa da mulher pelo marido em vista do perigo do uxoricídio, admitida pelo Antigo Testamento, não teria razão de ser num testamento mais perfeito como, precisamente, o Novo³⁵. Acresce que no complemento

³² Cf. S. Soennecken, *Misogynie oder Philologie? Philologisch-theologische Untersuchungen zum Wortfeld "Frau" bei Augustinus*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993; K. E. Børresen, *Subordination et Equivalence: Nature et Rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget, Oslo, 1968; Id. *In Defense of Augustine: How Feminine is Homo?* «Augustiniana», 40 (1990), pp. 411-28.

³³ Cf. C. W. Bynum, *Fragmentation*, pp. 169, 218, 204 e passim.

³⁴ Cf. Catherine Capelle, *Thomas d'Aquin féministe?*, Vrin, Paris, 1982.

³⁵ Cf. Thomae Aquinatis, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios. Super I ad Corinthios* c. 7, l. 1 (ed. Aquinas Institute's online editor in: <http://aquinas.cc/201/205/1095>; consultado em Abril de 2017): «Est autem duplex permissio:

que Pedro de Tarantaise trouxe ao comentário paulino de São Tomás, só o adultério contava como a única causa admitida para a dissolução do matrimónio; daí que a violência exercida sobre a mulher (*quando violenter ab aliquo oppressa fuit*) fosse apenas uma das várias causas em que, precisamente por razões sexuais (*ob causam fornicationis*), um homem não devia deixar partir a sua mulher³⁶. A situação de violência, cuja fenomenologia sexual e matrimonial Agostinho havia descrito em *A Cidade de Deus* (XIV, 16-23), era explicada pela teoria do *amor sui*. Numa economia do humano que excluía toda a utopia política, qualquer ruptura económica (consignamos o termo na sua etimologia) representaria uma quebra da ordem natural da instituição matrimonial que naquele texto agostinista configurava *masculus* e *femina*, isto é, a própria diferença sexual, enquanto expressão necessária da reprodução querida por Deus: «quando se diz que são um só, escreve Agostinho, isso é dito por causa da sua união» o que, remata ainda Agostinho, fez com que o Apóstolo exortasse os varões a amarem suas esposas³⁷.

O que explica a alternativa à tradição que julgo ver em Suárez? Ao menos, segundo creio, é a prática jurídica do autor e o desafio

una quidem de minus malo, sicut dicitur Matth. c. XIX, 8, quod *Moses permisit Iudaeis dare libellum repudii propter duritiam cordis eorum*, scilicet ad vitandum uxoricidium, ad quod erant proni. Talis enim permissio non fit in Novo Testamento propter sui perfectionem, secundum illud Hebr. VI, 1: *ad perfectum feramur*», cf. C. Capelle, *Thomas d'Aquin*, p. 88.

³⁶ Petrus de Tarantaise, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios. Super I ad Corinthios* c. 7, l. 2: «Notandum est hic quod septem sunt casus in quibus vir non potest ob causam fornicationis uxorem dimittere. Primus casus quando ipsemet eam prostituit; secundus quando ipse cum alia fornicatus fuerit; tertius quando ipse ei occasionem fornicandi dedit, ut quia non vult reddere debitum; quartus quando ipsa credens probabiliter virum mortuum, alteri nupsit; quintus quando violenter ab aliquo oppressa fuit; sextus quando sub specie viri sui ab altero cognita fuit; septimus quando fuit a viro post adulterium manifeste deprehensum, nihilominus retenta».

³⁷ Cf. Agostinho, *De Civ. Dei* XIV, 22, trad. J. Dias Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993, pp. 1301-1302.

que esta impunha: a ligação entre a mais urgente circunstância e o dever ou o imperativo de a (in)justificar. É certo que nos pareceres suarezianos, a mulher e o seu universo aparecem de maneira muito limitada e, nomeadamente, pelo viés do masculino, quanto mais não fosse o do inevitável sexo ou género do jurista-teólogo chamado a pronunciar-se. Vejam-se, em qualquer caso, v.g., a consulta (em 7 de Outubro de 1614) sobre uma «foemina soluta et corrupta» que, uma vez tendo gerado um filho, dada a sua condição e ligações recentes com representantes de dois extractos sociais distintos, um padre e um estudante, suscitava a exigência de um parecer ligado à paternidade e respectivos alimentos³⁸. Ou a situação de um confessor que provoca uma mulher a induzir outra a actos sexuais desonestos³⁹, decerto um episódio mais (se bem que ‘a contrario’) do que Michel Foucault chamou o controle social e moral da sexualidade⁴⁰. Ou até, mudando de registo, a situação de uma viúva quinquagenária casada em segundas núpcias, perguntando sobre a disposição livre dos seus bens⁴¹. Ou ainda uma outra situação, com data de 8 de Junho de 1617, relativa a uma comendadora que das clarissas professava na Ordem de Aviz⁴². E, continuando em religião, a pergunta, feita em 5 de Julho de 1617, acerca do tipo de jurisdição que uma mulher pode afinal deter⁴³. Ou, permanecendo a falar de mulheres nobres, o caso da posição sobre os dotes da Marquesa de Vila Real, D. Leonor de Lencastre⁴⁴. Ou ainda, o pedido de dispensa

³⁸ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, pp. 179-183.

³⁹ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 3, pp. 77-78.

⁴⁰ Cf. M. Foucault, *Histoire de la Sexualité*, vol. I: *La Volonté de Savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1976, pp. 69-173.

⁴¹ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 3, p. 15.

⁴² Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, pp. 301-315.

⁴³ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, pp. 357, 367-68; vd. também Id, *ibid.*, vol. 2, pp. 185-188.

⁴⁴ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 3, pp. 211-215.

do viúvo D. Alexandre Cordelles para poder contrair matrimónio com a sua cunhada, D. Agnes⁴⁵; a discussão em torno da linha de sucessão entre mulheres⁴⁶; a legitimidade para contraírem matrimónio padrinhos de uma mesma criança⁴⁷; a valoração, enfim, do matrimónio de Tício com Semprónia⁴⁸.

Se quiséssemos confrontar estes acolhimentos de circunstâncias femininas com os mais ou menos equivalentes diálogos de Santo Agostinho com as suas muitas mulheres (Mónica, as duas Melânias, Proba, Juliana, Sapídia, Itálica, Paulina, Seleuciana, Máxima, Felícia, Florentina ou Ecdícia) o panorama apresentar-se-ia contrastante e com um grau de modernidade insofismável. Quanto mais não fosse porque se, nos dois casos, são teólogos, enquanto pastores⁴⁹, quem assina os pareceres, a situação da mulher no século XVI pouco ou nada tem em comum com a sua congénere africana e romana do século V. Enquanto o bispo de Hipona compunha uma tradição, o jesuíta de Coimbra interpretava-a, decerto actualizando-a no respeito à sua metafísica existensiva e à sua quota-parte jurídica. Seja-nos mesmo permitido um argumento biográfico. A prova de que Suárez considerava esta sua tarefa imperativa pode ser o facto de em 11 de Setembro de 1617 (isto é, quinze dias antes de morrer) o encontrarmos a assinar, afadigado e decerto com prejuízo próprio,⁵⁰ pareceres

⁴⁵ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 2, pp. 63-78.

⁴⁶ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 3, pp. 97-98.

⁴⁷ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 3, pp. 117-118.

⁴⁸ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 3, pp. 395-411.

⁴⁹ Da condição de Agostinho como pastor falámos em M. S. de Carvalho, *Presenças do Platonismo em Agostinho de Hipona (354-430)*. (Nos 1600 anos das Confissões) in «Revista Filosófica de Coimbra», 9 (2000), pp. 289-307.

⁵⁰ Embora de um outro período, mas assinalando bem o desconforto das maleitas, temos o desabafo de F. Suárez a D. Rodrigo da Cunha, em 3 de Abril de 1608, escrevendo-lhe (F. Suárez, *Conselhos*, vol. I, p. 347): «He tardado en responder a la de vuestra Merced por ocupacions, e faltas de salud, en especial por tener la mano muy impedida com hun corrimiento para escribir» Francisco de Almeida

e conselhos⁵¹. A crermos nos volumes em causa (que registam intervenções entre 27 de Novembro de 1595, em Salamanca, até ao mês de Setembro de 1617, em Lisboa), este último ano da sua vida será sem dúvida o mais cansativo para o nosso teólogo, o qual, no entanto, assinara pareceres também em Roma (2), em Valladolid (1), e entre o Porto (1) e Lisboa (12), passando sobretudo por Coimbra (16), tornada assim um importante centro de ‘instância’ jurisprudencial.⁵² Sublinhemo-lo. Para um pensador e professor, preocupado com a edição definitiva da sua obra filosófica, a sua republicação, e a conseqüente reflexão teórica em torno dela⁵³, semelhante nível de intervenção na coisa pública, ou mais ainda, no real absolutamente concreto,⁵⁴ para alguns intelectuais assaz prosaico, estaria longe de ser fácil ou mesmo agradável. Seria, outrossim, um imperativo, um dever, uma exigência tornada urgente pela ameaça de um presente agitado pela violência.

deve ter sido o seu médico em Coimbra, cf. E. de Castro, *O Pe. Francisco Suárez em Coimbra. Notas sobre alguns dos seus contemporâneos e amigos*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1917, p. 33.

⁵¹ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, pp. 223. Aliás, o ano da sua morte (1617) está preenchido por tais tarefas, começando em 2 de Março (ainda em Coimbra) e, como dissemos, concluindo-se em 11 de Setembro, já em Lisboa.

⁵² Os volumes que estamos a utilizar estão no entanto longe de registar todos os conselhos e pareceres de F. Suárez; assim v.g. sabemos da existência do mss. *BGUC* 519 e 1620.

⁵³ No Prólogo ao *De Anima* de Suárez, o editor Baltasar Álvares revela, entre outras coisas, o horizonte mais filosófico do que teológico de Suárez, na sua recente tarefa editorial (vd. *OpO*, vol. 3, p. III): «Meditabatur praeeterea Soarius commentationes de Anima, non in gratiam tantum illius doctrinae illustrandae, quam de argumento eodem, ad finem suae Summae de Deo, rebusque ab ipso creatis adjecit sanctus Thomas: sed ut disputationes etiam, quae Philosophicae scholae magis sunt propriae, locupletaret, atque in meliorem fortunam assereret, quam ad hanc usque aetatem nactae fuissent».

⁵⁴ Poder-se-á encontrar algo de tão premente como o direito de transmissão num contracto matrimonial, com data de 23 de Junho de 1617? (Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 384) Ou o testamento da cinquentenária Maria Nieta, em 22 de Julho de 1613? (Cf. F. Suárez, *Conselhos*, vol. 1, pp. 401-403).

3. A circunstância feminina: um estudo de caso

Apresentemos então o caso que chegou até nós num manuscrito não autógrafo e incompleto, abruptamente interrompido na resposta ao quarto quesito. Aparentemente foram dirigidas quatro perguntas ao doutor Francisco Suárez, a saber: se D. Joana podia abandonar o domicílio conjugal de D. Fernando (P1), se podia pedir a separação enquanto durasse a sua complicada situação (P2), que garantias havia a invocar (P3), e se ela devia sair do local onde se refugiou, a casa da Sra. Condessa sua mãe (P4). Trata-se, como se vê, de um rompimento da ordem económica (na acepção aristotélica deste último vocábulo), e infra-política, por isso que o poder do marido sobre a mulher, característico do contrato matrimonial, repercute a subordinação a Adão. Não obstante ser, o casamento, um contracto feito entre iguais (*legitima matrimonia inter coaequales esse*), lição que Suárez fazia remontar tão atrás quanto ao tempo do papa Leão I (440-461)⁵⁵, Adão sempre fora rei *in ordine ad oeconomicum regimen*⁵⁶, e no seu poder régio assentava o privilégio do mútuo auxílio doméstico, o remédio da concupiscência, e a garantia da propagação da espécie (*sobolis propagationi, et remedio concupiscentiae, mutuoque coniugum obsequio in rebus domesticis*)⁵⁷.

Contrariando a vontade de D. Fernando, que queria ver D. Joana num mosteiro enquanto o caso não transitasse em

⁵⁵ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 3, p. 407; cf. Leão Magno [440-461], *Epistola 9, ad Rusticum Narbonensem Episcopum* c. 4º (PL 54, 1204).

⁵⁶ F. Suárez, *De opera sex dierum...* lib.V, c. 7, p. 13; Id., *LEG*, lib. III, c. 9, § 8, pp. 188, para a citação latina.

⁵⁷ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 2, p. 37, também p. 77. «Inovação mais significativa, escreve Maria L. Fernandes (*Espelhos, Cartas e Guias*, p. 204, nota 10), na doutrina do casamento foi a introduzida - ou levada às últimas consequências - por Tomás Sánchez a respeito da moral sexual, admitindo a relação sexual sem a finalidade estrita da procriação, contra o pensamento anterior, de raiz agustiniana»; cf. Thomae Aquinatis, *Super I ad Chorintio* c. 7. l. 1.

julgado – mais uma vez era ao direito que os maridos iam buscar a prerrogativa de se pronunciarem sobre o local onde, em tais casos, suas mulheres se deveriam recolher – Suárez observa (R4) que a entrada num mosteiro deve ser apenas «matéria de conselho, não de obrigação»⁵⁸. Aquele marido julgava ver, na opção pela casa materna, alguma coacção ou mesmo a restrição da liberdade para sua mulher responder por si e manifestar a sua própria vontade⁵⁹. Em face disto, Suárez aconselha o juiz a obrigar D. Fernando a mostrar a razão das suas reservas relativamente à casa materna⁶⁰. Mais expressivamente ainda, Suárez chega a contrapor que o acesso ao direito, por parte de D. Joana, estaria dificultado, enquanto esta temesse pela sua sorte, fragilizada como estava e como era⁶¹. Ela poderia, conclui o jesuíta, recolher-se ou na casa materna, ou na de qualquer um dos seus familiares, num qualquer lugar honesto e seguro. Abordando matéria mais de facto do que de direito, e apelando por isso para um juízo prudencial num conhecimento mais exaustivo possível das circunstâncias e da condição das pessoas⁶², Suárez agrega também o que poderíamos designar, numa linguagem mais moderna, argumentos que apelam para a relevância de uma fenomenologia da psicopatologia de D. Fernando (R3). A discussão girava em torno da caução (ou das garantias) e da possibilidade da sua dispensa, para certos casos, segundo a doutrina do mencionado T. Sánchez. Dando nota de conhecer o caso de alguma maneira mais vasta do que

⁵⁸ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 290.

⁵⁹ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 291: «... no esta con libertad para responder en su causa, y declarar su voluntad...».

⁶⁰ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 292.

⁶¹ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 283.

⁶² Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 287.

aquela que deixa transparecer⁶³, Suárez demora-se referindo uma lesão, uma enfermidade oculta ou malquerença natural de D. Fernando para com a sua mulher⁶⁴. Em suma, perante a «grande aversão e ódio» demonstrada a D. Joana, esta estaria desobrigada da coabitação⁶⁵. Porque nenhuma mulher pode ser restituída ao marido salvo se este der mostras de se haver modificado – e com a nota importante, de que disso a mulher se «satisfaça» –, Suárez pinta-nos um marido praticante do que hoje denominamos *stalking* (assédio persistente) com todas as notas psicológicas que poderiam fazer perigar a vida da mulher. Ora, os pareceres do Dr. Navarro, de Gutiérrez e não menos os do catedrático civilista de Viana do Castelo, Pedro Barbosa, eram unânimes em pôr a defesa da vida como o valor máximo⁶⁶. Frente a um D. Fernando doente, uma D. Joana patentemente inocente, uma vítima inocente de quem «no se sabe causa, ni defecto natural, o moral, por el qual mereciesse tal desaficion, y mal tratamiento»⁶⁷.

Da resposta a outro quesito (R2) são-nos dadas mais informações sobre o corpo de delito cujas marcas evidentes são imputadas à violência infligida pelo ódio, pela «ira repentina», pela «má vontade» e «maquinação» de D. Fernando. Alegadamente, ele teria

⁶³ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 289, aludindo a uma complicada prova que durou quatro semanas, bem como à intervenção de um irmão, D. Francisco. Fique no entanto dito que não temos acesso à consulta da queixosa ou seu representante.

⁶⁴ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 289: «Porque esto muestra, o alguna Lesion, o enfermedad oculta de parte del sr. D. Fernando o una grande aversion natural a la Sra. D. Juana».

⁶⁵ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 289.

⁶⁶ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 288; Id., *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del anglicanismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, VI, 4, 5, para a defesa do direito à vida, embora, no caso, no quadro do tiranicídio.

⁶⁷ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 288, e o texto continua: «... ni que aya dado al Sr. D. Francisco ocasion alguna para cobralle la mala voluntad, que por tantas maneras le mostro...»

usado das suas próprias mãos (*eneche hecho no solo intervinieron amenazas; sino tambien algun género de mal tratamiento de manos*), arrastando D. Joana por um braço, violência testemunhada quando, pela manhã, esta era vista «cheia de nódoas e pisaduras na sua pessoa»⁶⁸. A pormenorização dos efeitos da violência do marido permitem a Suárez colocar o argumento num ponto preciso e relevante. Contra algum direito que apenas admitia a separação durante o tempo que durasse a causa, o nosso jesuíta opõe a razão natural que proclama que D. Joana «não está obrigada a cumprir com as cargas do matrimónio correndo risco de vida»⁶⁹. Consideradas todas as circunstâncias, há que temer pela vida desta mulher, mas salta à vista que a mesma atenção fenomenológica ao caso D. Fernando, é dada também ao caso D. Joana: os maus-tratos, por palavras contra a sua honra e decência, por obras devidamente ostentadas, pelas ocasiões de aflição e de uma vida muito triste, a discórdia entre os casados em vez da paz matrimonial⁷⁰. Seguramente mais atento do que alguns dos funcionários e responsáveis da Segurança Social portuguesa de hoje, Suárez alerta: deixar de intervir imediatamente, aumentaria o perigo, a cada dia e a cada noite, entrevendo, D. Joana, a todo o momento, um desastre⁷¹. Solução? Abandonar o marido, fugir do perigo, dar o devido valor à experiência do medo que D. Joana experimenta (*graue temor de la muerte, y de probable peligro della*)⁷².

⁶⁸ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 285.

⁶⁹ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 284.

⁷⁰ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 286.

⁷¹ Cf. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 283.

⁷² F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 281; e o texto continua, um pouco mais abaixo: «Porque las amenazas eran de grauissimo nocumento, como es la muerte, y hechas com tanta repeticion, y instancia, y con tantas muestras de odio, y mala voluntad, que com razon pudo la Sra. Doña Juana temer, no viniessen algun dia a efecto. Especialmente, quedando tan frequentemente a solas con su marido, y siendole a el tan facil executallas, o por modo violento, a que ella no podia resistir, o por otro camino secreto, que ella pudiesse menos euitar».

E eis então (*R1*) que Suárez atinge a maior clareza, na medida em que com toda a sua reivindicação insistente e óbvia no direito à vida ou na defesa da vida, invoca expressamente a autoridade da mulher, *por su autoridad*⁷³, ou também *propria auctoritate*⁷⁴. Com efeito, o que interessa aqui, decerto, assinalar, é o modo como Suárez desce no texto em busca do sentido implícito de uma tradição que, declaradamente desde os papas Alexandre III (1100-1181)⁷⁵ e Inocêncio III (1160-1216)⁷⁶, permitia a entrega da mulher ao marido, uma vez cessado o perigo de vida⁷⁷. Enfim, restará apenas lembrar que a D. Joana é concedido o direito de pedir a separação para o resto da sua vida⁷⁸.

4. Conclusão

Façamos, então, a pergunta à maneira da nossa época, para concluirmos: como justificar ou fundar o ponto de vista da vítima, desta vítima com nome próprio, D. Joana, e da qual conhecemos todo o perigo que a ameaça?⁷⁹ Ouçamos a resposta no tom da

⁷³ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 282.

⁷⁴ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 283.

⁷⁵ Cf. J. A. Brundage, *Domestic Violence in Classical Canon Law*, in Richard W. Kaeuper (ed.), *Violence in Medieval Society*, The Boydell Press, Suffolk-Rochester, 2000, p. 188.

⁷⁶ Cf. Ch. Donahue, Jr., *Law, Marriage, and Society in the Later Middle Ages: Arguments about Marriage in Five Courts*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne, 2008, p. 42.

⁷⁷ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 282: «Y aunque es verdad que los textos no hablan expresamente del caso, en que la muger por su autoridad huyo del marido, pero evidentemente lo suponen».

⁷⁸ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 284: «... y teniendo esta causa por perpetua, y no se assegurando moralmente del peligro, puede pedir divorcio perpetuo».

⁷⁹ Acrescente-se que a perspectiva da mulher volta a comparecer noutra caso, o do pedido de dispensa de Agnes, a respeito do qual, entre as causas ‘quase intrínsecas’, se referem, além das sociais (como conservar a paz ou evitar o escândalo): sobrevir às necessidades dela (nomeadamente dada a nobre condição

época e, sobretudo, da própria voz de Suárez: «... *la razon que el derecho tiene para mandar, que durante el peligro no se restituya la muger a su marido, tiene la misma muger para no durar en el tal peligro, pues le puede auer muy grande en la tardanza*»⁸⁰. Se bem interpretamos, isto quer dizer que, sem o poder saber, Suárez teria acabado de eliminar a sétima das razões invocadas por Martha Nussbaum como constitutivas do núcleo do conceito de objectivação, a saber, a negação da subjectividade⁸¹. E o que é mais, ao tomar em consideração a experiência e os sentimentos de uma mulher em concreto – o caso D. Joana – Suárez não se limitou a ouvir uma mulher. Ao registar a sua lancinante voz em texto, ele valorizou sem tergiversar a experiência subjectiva do medo. A decisão pessoal e livre desta mulher, com o seu nome próprio, está do lado da razão, porquanto está do lado da vida, e tem plena autoridade, porque entra no direito natural ou é por ele reflectida⁸².

Referências Bibliográficas

Álvares, B., *Ad Lectores*, in F. Suárez, *OpO*, vol. 3.

Augustinus, *A Cidade de Deus*, trad. de J. Dias Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.

Beauvoir S., *A força das coisas*. 1ª parte, trad. de A. Petinga e M. C. Caldas, Livraria Bertrand, Amadora, 1978.

de Agnes), ou retirar-se o perigo de infâmia que sobre ela pode cair (vd. F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 2, pp. 71).

⁸⁰ F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, pp. 282-83 (os sublinhados são nossos).

⁸¹ Cf. M. Nussbaum, *Objectification*, «Philosophy and Public Affairs» 24 (1995, 4), p. 257; vd. também R. Langton, *Feminism in Philosophy*, in F. Jackson, M. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford 2005, pp. 231-257.

⁸² F. Suárez, *Conselhos...*, vol. 1, p. 282: «De lo qual se sigue com evidencia, que pudo lícitamente assegurar su vida ausentandosse de su marido. Porque el derecho de defender la vida es muy natural, quanto mas el de huyr el peligro graue, y probable della. Y assi es regla general, que no esta nadie obligado a pagar lo que deue, con probable peligro de su vida...».

- Børresen, K. E., *In Defense of Augustine: How Feminine is Homo?*, «Augustiniana» 40 (1990), pp. 411-428.
- Børresen, K. E., *Subordination et Equivalence: Nature et Rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget, Oslo, 1968.
- Brundage, J. A., *Domestic Violence in Classical Canon Law*, in Richard W. Kaeuper (ed.), *Violence in Medieval Society*, The Boydell Press, Suffolk-Rochester, 2000, pp. 183-195.
- Bynum, C. W., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, New York, 1992.
- Capelle, C., *Thomas d'Aquin féministe?*, Vrin, Paris, 1982.
- Carvalho, M. S. de, *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.
- Id., *Presenças do Platonismo em Agostinho de Hipona (354-430)*. (Nos 1600 anos das Confissões), «Revista Filosófica de Coimbra», 9 (2000), pp. 289-307.
- Castro, E., *O Pe. Francisco Suárez em Coimbra. Notas sobre alguns dos seus contemporâneos e amigos*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1917.
- Cerejeira, M. G., *O renascimento em Portugal I: Clenardo e a sociedade portuguesa (com a tradução das suas principais Cartas)*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1974.
- Collegium Conimbricensis, *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, Simonis Lopesii, Olisipone, 1593.
- Donahue, C., Jr., *Law, Marriage, and Society in the Later Middle Ages: Arguments about Marriage in Five Courts*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne, 2008.
- Fastiggi, R., *Francisco Suárez as Dogmatic Theologian*, in Victor M. Salas & Robert L. Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2015, pp. 148-163.
- Fernandes, M^a de L. C., *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica – 1450-1700*, Instituto de Cultura Portuguesa / Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1995.
- Forlivesi, M., *Impure Ontology: The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Text*, «Quaestio» 5 (2005), pp. 559-586.
- Foucault, M., *Histoire de la Sexualité*, vol. 1: *La Volonté de Savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1976.
- Fuertes Herreros, J. L., *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Baroco*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.
- Garcia Sánchez, J., *Juan Gutierrez: Jurisconsulto español del siglo XVI, intérprete del Derecho romano en materia financiera*, in *Comunicación presentada al Congreso de la SIDA XXXIX Sesión*, Namur 2 de septiembre de 1985, in: <http://local.droit.ulg.ac.be/sa/rida/file/1987/06.%20Garcia%20Sanchez.pdf>
- Gonçalves, R., *Dos privilégios q ho genero feminino tem por direito comum & ordenações do reyno mais q ho genero masculino*. Apresentação de M^a Elisa Lopes da Costa, 1^a edição fac-similada, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1992.

- Held, V., *The Ethics of Care*, in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 537-568.
- Hill B., *Introduction*, in B. Hill & H. Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 1-24.
- Langton, R., *Feminism in Philosophy*, in F. Jackson & M. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 231-257.
- Leo Magnus, *Epistola 9, ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, in PL 54-56 e PLS 3, 329-50.
- López de la Vieja, M^a T., *La mitad del mundo, Ética y crítica feminista*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2004.
- McAleer, G. J., *Ecstatic Morality and Sexual Politics. A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, Fordham University Press, New York 2005.
- Nussbaum, M., *Objectification*, «Philosophy and Public Affairs» 24 (1995, 4), pp. 249-291.
- Pereña, L., "Estudio Preliminar", in Francisco Suárez. *De Legibus I: De Natura Legis* (CHP XI), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1971, pp. XVII-LXI.
- Rodrigues, M. A., *Memoria Professorum Vniversitatis Conimbrigensis 1290-1772*, Arquivo da Universidade de Coimbra, Coimbra 2003.
- Santos, D., *Objecto da metafísica em Suárez*, in Delfim Santos, *Obras Completas II*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1973, pp. 29-37.
- Schmoeckel, M., *Christian Influence on Modern Family Law*, in Maria Gigliola di Renzo Villata (ed.), *Family Law and Society in Europe from the Middle Ages to the Contemporary Era*, Springer International Publishing AG, Switzerland, 2016, pp. 1-19.
- Soennecken, S., *Misogynie oder Philologie? Philologisch-theologische Untersuchungen zum Wortfeld "Frau" bei Augustinus*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993.
- Suárez, F., *Conselhos e Pareceres*, 3 vols., Universidade de Coimbra, Coimbra, 1948, 1952.
- Id., *De Legibus et Legislatore Deo*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vols. 5-6 (1856).
- Id., *De Mysteriis Vitae Christi Ejusque Secundo Adventu*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 19 (1866).
- Id., *De opera sex dierum*, in *Opera Omnia*, Vivès, Paris, 1856-1878, vol. 3 (1856).
- Id., *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del anglicanismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- Theiner, J., *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenstaendige Disziplin*, Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg, 1970.
- Thomae Aquinatis, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios. Super I ad Corinthios*, ed. Aquinas Institute's online editor: in <http://aquinas.cc/201/2015/1095>.
- Vasconcellos, A., *Francisco Suárez (Doctor Eximius). Collecção de Documentos*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1897.
- Weber, M., *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. Edited by G. Roth & C. Wittich, Bedminster Press Incorporated, New York, 1968.

(Página deixada propositadamente em branco)

APPENDIX

(Página deixada propositadamente em branco)

THE JESUIT BUILDINGS OF COIMBRA DURING THE TIME OF FRANCISCO SUÁREZ

Rui Lobo¹

ORCID: 0000-0002-5204-5716

Abstract: In this paper we will try to show what was the spatial context of Francisco Suarez's twenty year stay in Coimbra. We will try to briefly characterize the university town where he lived for the last and most productive period of his life; and also the physical context of the College of Jesus (where he supposedly slept and worked) and the College of Arts, both of which were under construction. We will conclude that Suárez, during his stay in Coimbra, would have lived and worked amongst a large and rather hectic building site.

Keywords: Coimbra, Jesuits, College of Jesus, College of Arts

¹ rlobo@uc.pt – Department of Architecture / Centre for Social Studies – University of Coimbra



Fig. 1: Francisco Suárez (1548-1617): Portrait.

1. Francisco Suarez in Coimbra

In May 1596, when he expected to be at the end of his teaching career, Francisco Suárez (Granada, 1548 – Fig.1) received notice of a couple of letters from Philip II to father Garcia de Alarcón, Visitor of the Colleges of the Society of Jesus in Spain, in which the King ordered him to take charge of the Chair of *Prima* at the Faculty of Theology of the University of Coimbra, which was vacant².

Suárez, who had taught at the colleges of Avila, Segovia, Valladolid, at the *Collegium Romano* in Rome and at the colleges

² R. de Scorraille, *François Suarez de la Compagnie de Jésus*, Paris, P. Lethielleux, 1912, pp. 335-338.

of Alcalá de Henares and Salamanca, where he was teaching since 1593, disliked the idea. He travelled to Toledo and managed to persuade the monarch to give up his resolution. However, a new letter from Philip II, of February 10th 1597, insisted in sending Suarez to Coimbra, where the University thought of him as the right man for the job. This time Suárez couldn't refuse³. He was in Coimbra in May 1597, where on the 8th he took possession of his new chair⁴. In the beginning of June he travelled to Évora to act as sponsor in the doctorate of fellow Jesuit Gonçalo Luis⁵. This became the official recognition of Suárez's own doctorate degree that had been given to him just before, under a 1553 brief by Julius III which allowed the Jesuit General to attribute doctorates to the most worthy Society members⁶. Still in 1597 he managed to print his famous book *Metaphysicarum disputationum*⁷ in Salamanca, where he returned to in the summer, only to be back in Coimbra the following October⁸.

From then on, residing at the College of Jesus, he would print his further main works in the Portuguese university city, being aided in his Theology chair by fellow Jesuit Cristóvão Gil⁹. He published *Opus de virtute et statu religionis* in 1608-1609¹⁰, *Tractatus*

³ *Ibidem*, pp. 339-342.

⁴ *Ibidem*, p. XX.

⁵ The ceremony was on June the 4th. R. Cabral, *Professores Jesuítas na Universidade de Coimbra?*, «Theologica», 2 serie, 45 (2010, 2), pp. 645-648.

⁶ *Ibidem*, pp. 645-648.

⁷ F. Suárez, *Metaphysicarum disputationum in quibus et univēsa naturalis theologia ordinatè traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur*, Salamanca, Juan y Andrés Renaut, 1597, 2 vols.

⁸ R. de Scorraille, *François Suarez...*, p. XX.

⁹ R. Cabral, *Professores Jesuítas...*, pp. 645-648.

¹⁰ F. Suárez, *Opus de virtute et statu religionis. Authore P. D. Francisco Suarez Granatensi... Quae in hoc primo volumine continentur, index proximus indicabit*, Coimbra, Pedro Crasbeeck, 1608-1609, 2 vols.

*de legibus ac Deo legislatore*¹¹ in 1612 and *Defensio fidei catholicae*¹² in 1613. He retired from teaching in 1616¹³, and died the next year, in Lisbon, on September 25th, 1617.

2. Coimbra between the sixteenth and the seventeenth century

The city of Coimbra, set by the Mondego River, in Central Portugal, was “quiet, withdrawn and bucolical”¹⁴. It had been, since 1537, the see of the Portuguese University. John III had transferred the University from the bustling Lisbon in order to reinstate the much needed tranquility for teachers and students and to create an infrastructure of colleges (which hadn’t thrived in Lisbon) around the reformed University. It counted, since 1559, with the competition of the Theological Jesuit University of Évora, in southern Portugal, but it would remain (up to the beginning of the twentieth century) as the sole complete University in the country and in the Empire. With the new University, Coimbra saw a population boom. The number of inhabitants almost doubled from around six thousand in 1537 to around eleven thousand thirty years later¹⁵.

After a failed attempt to install the university in downtown Coimbra, in the vicinity of the Monastery of Santa Cruz, the main faculties were installed in the Royal Palace on the top of the hill. A plot of land was prepared nearby for the new University

¹¹ F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore: In decem libros distributus...*, Coimbra, Diogo Gomes de Loureiro, 1612.

¹² F. Suárez, *Defensio fidei catholicae, et apostolicae aduersus anglicanae sectae errores*, Coimbra, Diogo Gomes de Loureiro, 1613

¹³ G. Pistacchini Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2014, p. 16.

¹⁴ *Tranquila, retirada e quase campestre*, A. de Oliveira, Coimbra, cidade, nos meados do século XVI, in *Actas do Congresso Internacional «Anchieta em Coimbra – Colégio das Artes da Universidade (1548-1598)»*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2000, pp. 139-176: 173.

¹⁵ *Ibidem*, pp.141-143.

building, land which was eventually given by the King (in 1545) to a newly created organization to build their own college – the Jesuits. Thus, the University would remain provisionally installed in the Royal Palace.

The preparatory Faculty of Arts would be kept in downtown, through the construction of the secular *Colégio das Artes* («College of Arts»), which would give functional sense to *Rua de Santa Sophia* (the «Street of Holy Knowledge»), a renaissance 440 meters long street which had been opened in downtown Coimbra for the colleges – mainly attributed to the religious orders. The street, which still exists today, can be seen in the oldest representation of the city, Joris Hoefnagel's view of c^a 1566, published in the fifth volume of Braun's famous *Civitates Orbis Terrarum*¹⁶ (fig.2).



Fig. 2: Coimbra c^a 1566: G. Braun, F. Hogenberg, 1598

The College of Arts, however, was handed over to the Jesuits in 1555 who took the decision, a decade later (in 1566), to transfer

¹⁶ G. Braun, F. Hogenberg, *Urbium Praecipuarum Mundi Theatrum Quintum*, Cologne, 1598.

the institution uptown to a new building next to the College of Jesus, in construction since 1547. From then on the

University would be practically concentrated on top of Coimbra's main hill.

Half a century later, Philip II of Spain (King of Portugal since 1580) was still looking for a central plot of land to install the new University building. He eventually gave up, selling the Royal Palace to the University in 1597¹⁷, the same year Francisco Suárez arrived in Coimbra.

3. The Jesuit buildings of Coimbra during the time of Francisco Suárez

The first Jesuits reached Coimbra (from Lisbon) in June 13th, 1542. Simão Rodrigues, one of Loyola's companions and co-founder of the Society, took twelve brothers with him and, after a short stay at the Monastery of Santa Cruz, settled in some houses of *S. Sebastião Street*, on the hilltop of the walled city. They organized themselves as a 'college'. This was, according to Francisco Rodrigues, the «first Jesuit college» in the world¹⁸.

The year before, Francis Xavier had left for India to spread the word of Christ in the East. The purpose of the new College of Jesus would be precisely to prepare Jesuits for their missions in the overseas possessions of the Portuguese Crown, in Asia, Africa and South America, whilst installed next to a renowned University and to the best teachers in Theology, Philosophy and Latin.

The first stone of a large new building was laid down on April 14th, 1547. It would soon become famous as young Jesuits

¹⁷ M. L. Craveiro, *O Renascimento em Coimbra. Modelos e programas arquitetónicos*, PhD thesis, Coimbra, FLUC, 2002, pp. 273-274.

¹⁸ F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Apostolado da Imprensa, Book I, vol. 1, Porto, 1931, p. 304.

from Portugal and from all over Europe were sent to Coimbra to learn and prepare for their missions. The young astronomer Christopher Clavius stayed there between 1555 and 1560.

In the 1560's plans were drawn for a new Jesuit complex that included the ongoing College of Jesus and a new College of Arts. The College of Arts had to be kept as a separate building, since it was a secular college of royal foundation.

A design plan is known of this period (c^a 1568), kept at the *Bibliothèque Nationale de France* in Paris. Hence in Coimbra two buildings would appear, whilst in Évora, for instance, there was only one, encompassing the Jesuit College and the Schools in the same edifice¹⁹. In the College of Jesus, a provisional church was opened in 1562 while the northeast patio was being finished in 1571. At the College of Arts, the schools' courtyard was becoming "large and handsome"²⁰. Nonetheless the advancement of the College of Arts would be halted around 1574²¹.

So, what was the situation when Suarez arrived in Coimbra? We can advance a possible reconstitution of the Jesuit College complex in 1597. We can see the built dormitory of the College of Jesus around the northeast patio, the provisional church along the southeast wing, and the foundations prepared for the construction of the definitive church, which would face to the South (**fig. 3**). By then the Jesuits were envisaging the construction of a new kind of church, based on the roman model of *Il Gesù*: a Latin-cross church, of one nave with lateral chapels and a dome (here without a drum) over the crossing. Construction started a year

¹⁹ See R. Lobo, *O Colégio-Universidade do Espírito Santo de Évora*, Chaia, Évora, 2009.

²⁰ «...el patio queda muy grande y hermoso». Data collected by F. Sanches Martins, *A Arquitetura dos primeiros colégios jesuítas em Portugal*, PhD Thesis, FLUP, Porto, 1994, p. 73.

²¹ M. Brandão, *O Colégio das Artes*, Imprensa da Universidade, vol. 2, Coimbra, 1933, p. 382.

later. Suárez would have had the opportunity to attend the first stone ceremony which happened on August 7th, 1598.

In the stalled College of Arts we can observe how it was left uncovered, with the classrooms along the western, southern and eastern wings, while the unfinished chapel and public ceremonies' room were placed along the college's north wing.

In a land plot between the two colleges, the Jesuit refectory and kitchen had been erected, in the years just before Suarez's arrival²². They would serve both buildings as a common infrastructure. Also in this area, the classes had been conditionally installed in the pre-existent houses of former *S. Sebastião Street*, which had once belonged to the University.

During Suárez's twenty-year stay in Coimbra, work on both buildings would have proceeded. However, data on this period is scarce. So what was then the situation in 1617, the year Suárez died? One can imagine that the new church would have advanced during the first years of the seventeenth century. The nave would have been well under construction since it would be finished some years later (1639). Also, the building of the foundations and basement of the western half of the College of Jesus would have advanced through these years, including the definition of a second setback courtyard to the northwest. The provisional church still functioned of course (**fig. 4**).

On the other hand, we know that work on the College of Arts was finally resumed after 1609²³. The new schools infrastructure, although still incomplete, was formally inaugurated in February 1616, comprising eleven classrooms, the ceremonial room (*sala dos actos*) and the chapel²⁴. Globally, one can easily conclude that,

²² F. Sanches Martins, *A Arquitetura...*, pp. 81-87.

²³ M. Brandão, *O Colégio das Artes...*, p. 382.

²⁴ F. Sanches Martins, *A Arquitetura...*, p. 100.

during his stay in Coimbra, Suárez would have lived and worked amongst a large and rather hectic construction site.

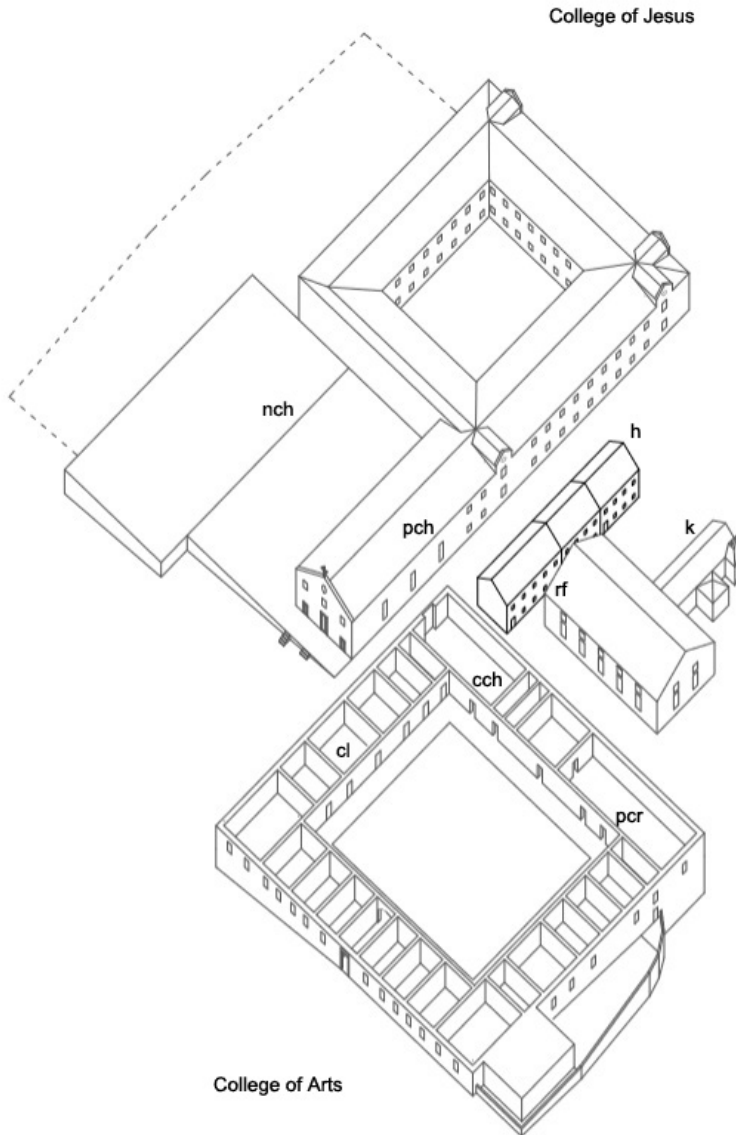


Fig. 3: The Jesuit Colleges of Coimbra in 1617 (author's drawing): College of Jesus – pch: provisional church, nch: new church (in construction); h: S. Sebastião Street houses; rf: refectory; k: kitchen; College of Arts – cch: college chapel, pcr: public ceremonies room; cl: classrooms;

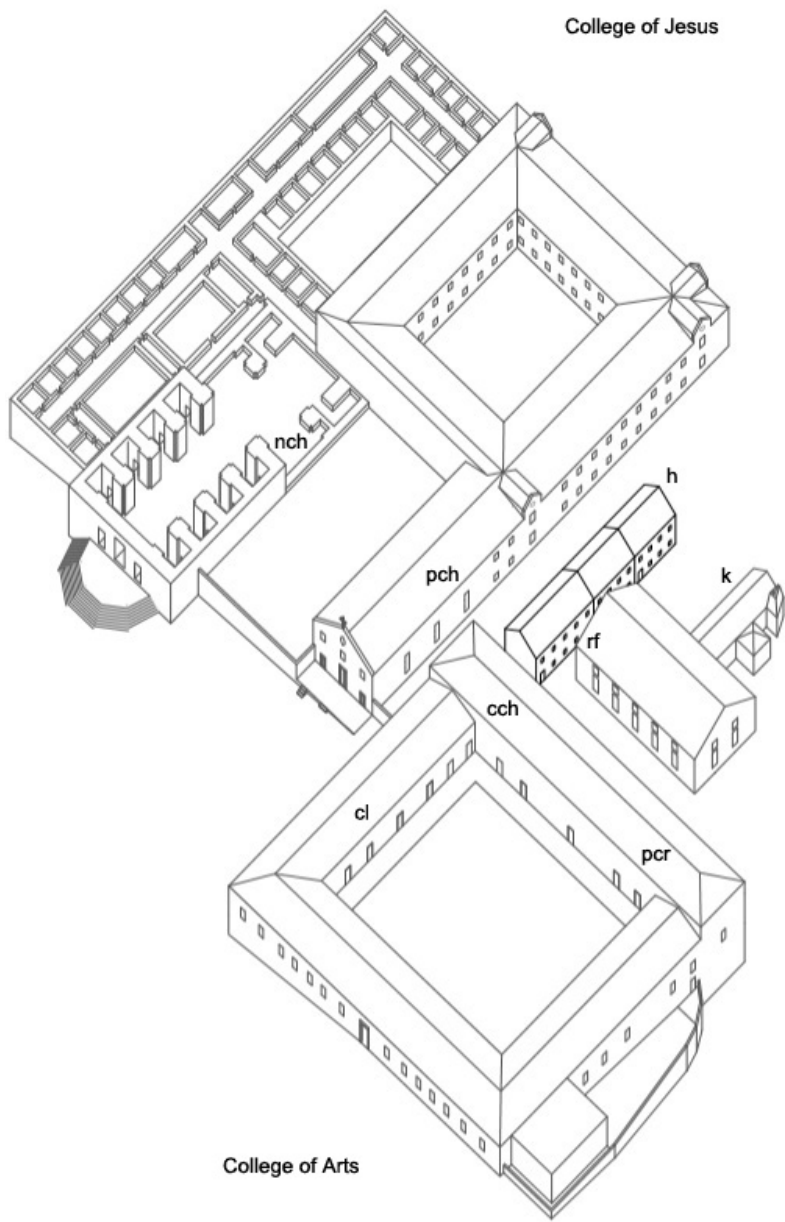


Fig. 4: The Jesuit Colleges of Coimbra in 1617 (author's drawing): College of Jesus – pch: provisional church, nch: new church (in construction); h: S. Sebastião Street houses; rf: refectory; k: kitchen; College of Arts – cch: college chapel, pcr: public ceremonies room; cl: classrooms;

4. Aftermath

The assembly of the Jesuit complex would continue to advance in the following decades. The church nave was inaugurated in 1640, along with the vestry in the college's southwest quadrant. The church crossing, dome and head-chapel would only be completed half a century later, in 1698²⁵. The last important piece of the College of Jesus, the main southeast patio, would be started in the early eighteenth century. We can see it still under construction in the bird's eye view by Carlo Grandi of 1732 (fig.5). This image is an important testimony of the magnificence of the Jesuit Colleges of Coimbra, a few years before the expulsion of the Society from Portugal, in 1759. It went along with another type of magnificence, that of the Colleges' much praised cultural and academic output²⁶, for which Francisco Suárez –as we have seen– gave his profound and lasting contribution.

²⁵ *Ibidem*, pp. 107-161.

²⁶ Starting some years earlier, other notable Jesuits like Manuel de Góis and Sebastião do Couto wrote the five volumes (8 books) of the famous Coimbra Philosophy Course (*Comentarii Collegii Conimbricencis Societatis Iesu*) printed in Coimbra and Lisbon between 1592 and 1606. M. Santiago de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Ed. Colibri, Lisboa, 2010, pp. 9-23.



Fig. 5: The Jesuit Colleges of Coimbra: C. Grandi, 1732 (Biblioteca Nacional de Portugal)

INDEX NOMINUM¹

- Abellán, José Luis: 58, 65.
Abra de Raçonis, Charles François: 230, 255, 257, 258, 259.
Abril Castelló, Vidal: 343, 385, 399, 526.
Abû 'Ubayd Al-ÿuzÿânî: 62.
Accati, Luisa: 491, 498.
Acquaviva, Claudio: 115, 136, 186.
Acquaviva, Ilaria: 7, 15, 16, 27, 28, 39, 119, 139, 173.
Adam, Charles: 6, 260, 314.
Adams, Robert Merrihew: 166, 167.
Agnes, Dona: 530, 536, 537
Åkerlund, Erik: 235, 260
Alberigo, Giuseppe: 122, 198, 227.
Albertus Magnus: 63, 65, 302, 303.
Albuquerque, Luis de: 436, 444.
Alcmaeon: 288
Alexander Aphrodisiensis: 54
Alexander III (Papa): 536
Alexander VII (Papa): 360, 367, 493, 494, 495, 498.
Alfarabi: *vide* Farabi (al-).
Alfonso, Pedro: 50, 65, 66.
Alfonso X el Sabio: 51.
Algazel: *vide* Ghazali (al-).
Almada, D. André de: 12, 26, 36.
Almain, Jacques: 212, 219.
Almeida, Francisco de: 530.
Almeida, Miguel Régio de: 8, 19, 31, 43, 429.
Álvares, Baltasar: 202, 531, 537.
Álvarez, Diego: 200, 225, 231.
Amann, Émile: 165, 356, 380.
Ambrosetti, Giovanni: 351.
Amerini, Fabrizio: 55, 63, 65.
Andrews, Robert R.: 218, 226.
Anfray, Jean-Pascal: 203, 227.
Anghie, Antony: 432, 444.
Anonymus: 55.
Anscombe, Gertrude E. M.: 146, 167.
Apresentação, Egídio da: 12, 26, 36.
Aquino, Antônio: 481, 498.
Araujo, Francisco: 230, 253, 254, 255, 259.
Arici, Franco: 473, 474.
Ariew, Roger: 196, 227.
Aristoteles: 16, 28, 40, 49, 53-66, 91, 95, 97, 98, 100, 110-112, 143-146,

¹ Since the *Proceedings* are multilingual, ancient and medieval authors will appear, in the "Index Nominum", under their Latin first name, regardless of the language of the article that mentions them; the remaining authors will be listed under their original surname, according to the rules of their own native language.

- 149, 167, 168, 170, 178, 179, 183, 191, 192, 193, 225, 232, 233, 234, 237, 239, 240, 242, 250, 251, 253, 259, 260, 263, 269, 284, 287, 288, 291, 292, 294, 295, 298, 300, 302, 314, 315, 344, 369, 371, 373, 374, 379, 380, 385, 396, 408, 421, 450, 456, 473, 476, 511, 521, 522, 527, 538, 545.
- Armogathe, Robert: 196, 197, 226, 233, 260, 297.
- Arriaga, Rodrigo: 230, 251, 252, 253, 259.
- Arzivu, Fernando de: 355, 379.
- Aubenque, Pierre: 373, 379.
- Aubert, Jean-Marie: 198, 227.
- Aubin, Vincent: 124, 136.
- Augustinus Hipponensis: : 133, 158, 205, 207, 225, 452, 475, 524, 525, 527, 528, 530, 537, 538, 539.
- Avellaneda, Diego de: 186.
- Avempace, *vide* Ibn Bajja.
- Avendaño, Diego de: 8, 20, 31, 32, 43, 353-382.
- Averroes, *vide* Ibn Rushd, Abu l-Walid.
- Avicibrón, *vide* Solomon Ibn Gabirol.
- Avicena, *vide* Ibn Sina.
- Ávila, Esteban de: 486, 498.
- Ávila, Teresa de (Sta.): 12, 26, 36.
- Azpilcueta Navarro, Martín de: 525, 534.
- Bach, Oliver: 13, 24, 37, 363, 380, 382.
- Bacigalupo, Luis E.: 359, 375, 379.
- Ballestín, Alfredo: 50, 65.
- Ballón Vargas, José Carlos: 354, 360, 367, 379, 380, 381.
- Balmes, Jaime: 59, 65.
- Báñez, Domingo de: 16, 27, 39, 73, 74, 88, 113, 114, 124, 140, 169, 171-173, 181-183, 187-189, 192, 193, 200.
- Banyer, Hug: 57, 66.
- Baranda Leturio, Concepción: 296, 315.
- Barbi, Paolo (Soncinus): 239, 241.
- Barbieri Jr., William A.: 485, 499.
- Barbosa, Pedro: 526, 534.
- Bardout, Jean-Christophe: 124, 136.
- Barreto, José-Manuel: 432, 444.
- Barroso, Leonor Durão: 8, 19, 31, 42, 401.
- Barroso Fernández, Oscar: 385, 399.
- Bartolus: 525.
- Basalo, M. R.: 301.
- Basset, W.: 480, 498.
- Bayle, Pierre: 301.
- Bazó, Abelardo: 193.
- Beauvoir, Simone de: 519, 522, 537.
- Bedouelle, Guy: 198, 227.
- Belda Plans, Juan: 193.
- Bellarmino, Roberto: 7, 17, 29, 40, 113, 114, 116, 117-123, 136, 137, 186, 415, 453, 475.
- Beltrán de Heredia, Vicente: 192, 193, 448, 450, 474, 475.
- Bernardus Claravalliensis: 527.
- Bertelloni, Francisco: 491, 498.
- Bertolacci, Amos: 63, 64, 65.
- Berton, Charles: 226, 284.
- Beyssade, Jean-Marie: 197, 223, 225, 226.
- Beyssade, Michelle: 197, 227.
- Biard, Joel: 151.
- Bidagor, Ramon: 480, 498.
- Blum, P. R.: 115.
- Bodin, Jean: 398.
- Bonae Spei, Franciscus (Crispin, François): 374, 380.

- Bonaventura de Bagnoregio: 527.
- Bonifacius: 452.
- Bonino, S.-Th.: 116, 137.
- Borgia, Francisco: 186.
- Borgo, Marta: 55, 65.
- Børresen, K. Elisabeth: 527, 538.
- Borromeo, A.: 117, 136.
- Bosch Vilá, Jacinto: 51, 65.
- Bost, Jacques-Laurent: 519.
- Bouchilloux, Hélène: 224, 227.
- Boulnois, Olivier: 124, 136, 198, 201, 204, 217, 218, 221, 223, 224, 227.
- Bourdieu, Pierre: 435, 444.
- Boxer, C. R.: 436, 444.
- Bozzoni, Corrado: 339, 351.
- Brandão, Mário: 12, 26, 36, 549, 550.
- Braun, George: 547.
- Braun, Harald: 356, 380, 382.
- Brett, Annabel: 404.
- Brieskorn, Norbet: 13, 24, 37, 363, 380, 382.
- Broggio, Paolo: 115, 117, 136.
- Broughton, Janet: 231, 260.
- Brown, A.: 434, 446.
- Bruch, R.: 357, 366, 380.
- Brundage, James A.: 536, 538.
- Bruno, Giordano: 313.
- Brunschwig, Hieronymus: 302.
- Burgio, Santo: 494, 498.
- Burlando, Giannina: 351.
- Burnett, Charles: 62, 65.
- Burns, James Henderson: 404.
- Bustos, Iñigo Maria de: 486, 499.
- Buzon, Frédéric de: 225, 227.
- Buzzi, Franco: 473, 474.
- Bynum, Caroline W.: 524, 527, 538.
- Caballero, Salvador: 54, 66, 92.
- Cabanelas, Darío: 51, 65.
- Caciolini, Marzia: 232, 233, 260.
- Caietanus (Cardinalis, *sive* Tommaso de Vio): 5, 15, 67, 68, 69, 73, 89, 360, 476.
- Calafate, Pedro: 286, 389, 400, 434, 444.
- Caldas, M. Castro: 519, 537.
- Calore, Antonello: 452, 474.
- Calvillo, Manuel: 351.
- Calvin, Jean: 198, 201.
- Calvino, Ítalo: 518.
- Camacho, Kuri: 193.
- Cantù, Francesca: 115, 136.
- Capelle, Catherine: 527, 528, 538.
- Capreolus, Johannes: 70, 239, 241, 250, 254, 255.
- Caramuel, Juan: 356, 367, 368, 371, 373, 374, 380.
- Caravaggio (Michelangelo Merisi): 7, 17, 29, 40, 113, 114, 128-137.
- Cardoso, Adelino: 13, 24, 36.
- Carraud, Vincent: 93, 111, 296, 297.
- Carreras Artáu, Tomás: 59, 65.
- Carriero, John: 231, 260.
- Carvajal, Julián: 60, 66.
- Carvalho, Mário Santiago de: 3, 7, 9, 11, 21, 23, 32, 33, 35, 44, 110, 111, 235, 517, 518, 530, 538, 553.
- Casas, Bartolomé de las: 443, 444, 473, 476.
- Cassi, Aldo Andrea: 448, 452, 454, 455, 461, 468, 471, 472, 474, 475.
- Castellote, Salvador: 5, 273, 284, 315.
- Castro, Alfonso de: 296, 301.
- Castro, Eugénio de: 12, 27, 36, 531, 538.
- Catach-Rosier, I.: 151.
- Cecchetti, Maurizio: 131, 116.
- Cedroni, Lorella: 343, 347, 351.

- Celano, Anthony J.: 373, 380.
 Cellamare, D.: 115.
 Cendón Conde, Jorge: 301, 302, 314.
 Cerejeira, M. Gonçalves: 520, 538.
 Cerqueira, Luis: 434, 446.
 Chanut, Pierre: 206, 225.
 Charron, Pierre: 296, 298.
 Chéné, Jean: 225.
 Cicero, Marcus Tullius: 143, 359, 360, 361, 362, 365, 366, 370, 380, 381, 449.
 Cilia, Nicole Dalia: 230, 261.
 Cisneros, Cardenal (Francisco Jiménez): 51.
 Clavero, Bartolomé: 431, 445.
 Clenardo, Nicolau: 520, 538.
 Coda, Piero: 110, 111.
 Colacicco, Giancarlo: 7, 16, 28, 40, 91, 100, 111.
 Colón, Cristóbal: 436, 437, 438, 445.
 Concina, Daniel: 360, 380.
 Coninck, Egidio de: 482, 485, 498.
 Copp, David: 518, 539.
 Cordelles, Alexandre: 530.
 Cordero Pando, Jesús: 475.
 Corso de Estrada, Laura E.: 480, 499.
 Costa, E. M. Lopes da: 526, 538.
 Cottingham, John: 197, 227, 245.
 Coujou, Jean-Paul: 94, 111, 351.
 Courtine, Jean-François: 60, 61, 65, 97, 111, 186, 193.
 Craveiro, Maria de Lurdes: 548.
 Cross, J. Richard.: 234, 260, 265, 282, 284.
 Cruz Cruz, Juan: 57, 66, 481, 491, 498.
 Cruz Hernández, Miguel: 62, 65.
 Culleton, Alfredo S.: 359, 379.
 Cunha, D. Rodrigo da: 12, 26, 36, 530.
 Damásio, António: 18, 30, 41, 42, 286, 302, 304-314.
 Darius: 452.
 De Boni, Luis Alberto: 55, 65.
 De Maio, R.: 117, 136.
 De Marco, Nicholas: 130, 136.
 De Wulf, Maurice: 336, 351.
 Decock, Wim: 485, 499.
 Deely, John: 270, 271.
 Delumeau, Jean: 356, 380.
 Deman, Th.: 355, 360, 362, 366, 380.
 Democrates: 452, 475.
 Democritus Abderites: 294.
 Denzinger, Heinrich: 106, 170, 193, 453, 488, 494, 498.
 Depré, Olivier: 231, 261.
 Derrida, Jacques: 288.
 Des Chene, Dennis: 231, 260.
 Descartes, René: 6, 8, 16, 17, 28, 29, 40, 41, 196-199, 206, 217, 220-228, 229-233, 244-250, 255, 257, 259-261, 263, 264, 270, 286, 287, 296, 297, 298, 299, 304, 313, 314.
 Di Bella, Stefano: 115, 235.
 Diana, Antonio: 494, 498.
 Díaz Díaz, Gonzalo: 52, 65.
 Djait, Hichem: 50, 65.
 Doering, Jacob A.: 503, 516.
 Dominicus Gundissalinus: 62.
 Donahue Jr., Charles: 536, 538.
 D'Onofrio, S. R.: 115.
 Douzinas, Costas: 430, 445.
 Doyle, John P.: 60, 66, 193.
 Dreyer, Mechtild: 220, 228.
 Duba, William: 218, 227.
 Dumont, Paul: 199, 200, 201, 227.
 Dumont, Stephen D.: 151, 167, 218, 227.

- Dunya, Solayman: 62, 65.
- Ebbesen, Sten: 151, 168.
- Echardus de Hocheim (Meister Eckhart): 527.
- Echarri, Fernando: 496, 498.
- Eliano, Claudio: 314.
- Elorduy, Eleuterio: 109, 111, 327, 333, 385, 399, 400, 402.
- Epicurus: 294.
- Erasmus Rotherdamensis: 449, 474.
- Esposito, Costantino: 7, 17, 29, 40, 97, 100, 111, 113, 114, 135, 136, 166, 168, 187, 193, 351.
- Etzkorn, Girard J.: 218, 226.
- Eustachius a Sancto Paulo: 230, 231, 255- 260.
- Fabre, Pierre Antoine: 115, 136.
- Fafián, Manuel Maceiras: 434, 445.
- Faitanin, Paulo: 234, 235, 261.
- Farabi (al-): 53.
- Faraco, Cintia: 8, 14, 18, 19, 25, 30, 37, 42, 335, 345, 348, 352, 461, 473, 474, 475, 503, 516.
- Fastiggi, Robert L.: 12, 13, 25, 27, 36, 37, 100, 110, 111, 123, 135, 136, 137, 351, 524, 538.
- Fatio, Olivier: 198, 227.
- Fernandes, Maria L. C.: 520, 525, 532, 538.
- Fernando (comes): *vide* Joana, D.
- Fernando II (rex): 436.
- Ferrer, Diogo: 22, 33, 45.
- Ferrier, Francis: 221, 227.
- Fiandra, Domenico de: 97, 111.
- Filipe II/III (rex): 12, 26, 36, 439.
- Fine, Gail: 146, 168.
- Fink, Jakob Leth: 110, 111, 235, 260.
- Fleming, J. A.: 355, 356, 357, 358, 359, 360, 368, 380.
- Flint, V. Thomas P.: 189, 193.
- Fonseca, Pedro de: 59, 110, 111, 124, 170, 229, 230, 239-243, 250, 251, 254-258, 260.
- Font Oporto, Pablo: 8, 19, 30, 42, 383, 385, 388, 400.
- Forlivesi, Marco: 202, 227, 523, 538.
- Forment Giraldo, Eudaldo: 70, 77, 88.
- Foucault, Michel: 529, 538.
- Fournials, J.-B.: 224, 226.
- Franchetti Pardo, Vittorio: 339, 359.
- Francisco, Luis Méndez: 434, 445.
- Franklin, James: 358, 380.
- Frede, Dorothea: 146, 168.
- Freddoso, Alfred J.: 141, 167, 200, 226.
- Freitas, Pedro Caridade de: 14, 25, 37.
- Fuertes Herreros, José Luis: 14, 25, 37, 520, 538.
- Gabbay, D. M.: 151.
- Gál, Gedeon: 218, 226.
- Gal, O.: 115.
- Galenus: 288.
- Galeota, Gustavo: 117, 136.
- Galilei, Galileo: 220, 304.
- Gallego Salvadores, Jordán: 57, 65.
- Galli, Carlo: 460, 473, 475.
- Galluzzo, Gabriele: 55, 63, 65.
- Gamarra Chopo, Yolanda: 432, 445.
- Ganzer, Klaus: 122, 198, 227.
- Garber, Daniel: 230, 261.
- García, A. G. y: 434, 445.
- García Cuadrado, J. A.: 74, 88, 351.
- García Gómez, Emilio: 51, 65.
- García Jaramillo, Miguel Alejandro: 289, 292, 295, 314.
- García López, J.: 70, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 88.

- García Sánchez, Justo: 526, 538.
- García-Villoslada, Ricardo: 115, 136.
- Garrigou-Lagrange, Réginald: 142, 168.
- Gaskin, Richard: 146, 168.
- Gaukroger, Steven: 231, 260.
- Gearty, Conor: 430, 445.
- Giacon, Carlo: 351, 453, 461, 472, 473, 475.
- Gibieuf, Guillaume: 198, 220, 221, 226, 227.
- Gil, Cristóvão: 12, 26, 36, 38, 545.
- Gilson, Étienne: 73, 88, 234, 261.
- Ginés de Sepulveda, J.: 452, 475.
- Giulia, L.: 117, 136.
- Glauser, Richard: 196, 218, 222, 227.
- Goddu, André: 234, 261.
- Gohlman, William E.: 62, 66.
- Góis, Manuel de: 522, 553.
- Gomes, Álvaro: 523.
- Gonçalves, Rui: 526, 538.
- González Fernández, Martín: 8, 18, 30, 41, 285, 299, 301, 314, 315.
- González Muñoz, Fernando: 50, 66.
- Gonzalez-Ayesta, Cruz: 282, 290.
- Grabmann, Martin: 336, 351.
- Gracia, Jorge J. E.: 235, 261.
- Grandamy, Jacques: 196, 225.
- Grandi, Carlo: 553, 554.
- Gratianus: 436, 525.
- Gregorius XIII (Papa): 119.
- Grócio, Hugo: 432, 439, 441, 445.
- Grunert, Frank: 363, 380.
- Guenancia, Pierre: 224, 227.
- Guidi, Simone: 3, 7, 8, 11, 17, 23, 29, 35, 41, 230, 235, 261.
- Guilelmus de Moerbeka: 55.
- Guilelmus de Ockham: 177, 190, 229, 234, 238, 243, 244, 253, 255, 258, 259, 260, 261.
- Gutiérrez, Juan: 526, 538.
- Hass, A.: 131.
- Heider, Daniel: 8, 17, 29, 41, 263, 270, 284.
- Held, Virginia: 518, 522, 539.
- Hellín, José: 59, 66, 80, 81, 88.
- Hemmerle, Klaus: 111.
- Henriques, Henrique Jorge: 525.
- Henriques, Mendo Castro: 19, 31, 43.
- Hernández Aparicio, P.: 355, 381.
- Hervada Xiberta, Javier: 502, 516.
- Hespanha, António Manuel: 436, 445.
- Hildegardis Bingensis: 527.
- Hill, Benjamin: 13, 25, 37, 123, 137, 231, 261, 365, 382, 520, 539.
- Hintikka, Jaakko: 146, 168.
- Hobbes, Thomas: 270, 404, 439, 445.
- Hogenberg, F.: 547.
- Holanda, Francisco de: 523.
- Huarte de San Juan, Juan: 301, 303, 305, 306, 307, 314.
- Hugo de Sancto Victore: 490.
- Hünemann, P.: 106, 170, 193, 453, 488, 494, 498.
- Iacobus de Voragine: 50.
- Iacobus Veneticus: 55.
- Ibn Bajja: 53.
- Ibn Rushd, Abu l-Walid: 52, 53, 54, 55, 61, 234, 288, 290, 291, 314.
- Ibn Sina: 7, 15, 27, 38, 39, 49, 52, 53, 54, 61-66, 193, 288, 289, 292, 293, 301, 302, 314.
- Iglesias, Maria del Carmen: 231, 261.
- Inocentius III (Papa): 536.

- Innocentius XI (Papa): 360.
- Ioachimus Florensis: 106.
- Ioannes Buridanus: 218, 225.
- Ioannes Duns Scotus: 5, 15, 27, 86, 101, 103, 151, 167, 168, 218, 227, 229, 234, 237, 239, 240, 241, 242, 250, 253-256, 260, 263, 265, 282, 284.
- Ioannes Gerson: 527.
- Isidorus Hispalensis: 436.
- Iturriaga, J.: 385, 399.
- Iturrioz, Jesús: 53, 66, 109, 111.
- Iwakuma, Yukio: 151, 168.
- Jackson, Franck: 537, 539.
- James I/VI (rex): 19, 31, 42, 401, 402, 403, 405, 411, 412, 422, 423, 425, 427.
- Jansen, Bernhard: 218, 226.
- Javelli, Crisostomo: 239.
- Jesús Lacarra, María: 50.
- Joana, Dona: 517, 532-536.
- João II (rex): 436.
- Joblin, Joseph: 475.
- Juanola, Joan D. A.: 289, 314.
- Judson, Lindsay: 146, 168.
- Julius III (Papa): 488, 489, 490, 497.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard: 485, 499.
- Kambouchner, Denis: 197, 223, 225, 226, 227.
- Kaposi, Dorottyá: 224, 227.
- Keenan, James F.: 356, 381.
- Knebel, Sven K.: 491, 499.
- Knuttila, Simo: 151, 168.
- Kolvenbach, P.-H.: 487.
- König-Pralong, Catherine: 218, 227.
- Koskenniemi, Martti: 432, 445.
- Kremer, Markus: 364, 381, 485, 499.
- Kretschmer, H.: 131.
- Lacca, Emanuele: 9, 21, 32, 44, 46, 501.
- Lagerlund, Henrik: 13, 25, 37, 123, 137, 231, 261, 365, 382, 520, 539.
- Lamanna, Marco: 93, 100, 111, 114, 136.
- Langella, Simona: 8, 14, 20, 25, 32, 37, 43, 447, 448, 450, 459, 473, 475.
- Langston, Douglas: 151, 168.
- Langton, Rae: 537, 539.
- Lara Marín, Ricardo: 502, 516.
- Lavin, I.: 131.
- Lázaro Pulido, Manuel: 3, 7, 9, 11, 20, 23, 32, 35, 43, 115, 477.
- Ledesma, Diego de: 186.
- Ledesma, Pedro de: 521, 533.
- Legnano, Juan de: 483.
- Leitão, Mateus Homem: 368, 371.
- Lencastre, D. Leonor de: 529.
- Lennon, Thomas M.: 199, 224, 227.
- Leo X (Papa): 453.
- Leo Magnus (Papa): 539.
- Leocata, F.: 481, 499.
- Lesio, Leonardo (*sive* Lessius, Leonardus): 296, 301.
- Leucippus: 294.
- Levinas, Emmanuel: 519.
- Leys, Lenaert: *vide* Lesio, Leonardo.
- Liguori, Alfonso Maria de': 357, 358, 381.
- Lili de Artiaga, Frei Diego: 187.
- Lisska, Anthony J.: 18, 29, 41, 263-274, 280.
- Llamas Roig, Vicente: 7, 15, 27, 39, 67.
- Lloyd, Howell A.: 404.
- Lobo, Rui: 9, 12, 23, 35, 543, 549.
- Loche, Annamaria: 455, 475.

- Locke, John: 263, 264, 270, 271, 284.
- Lohr, Charles: 56, 57, 66.
- López Atanes, Francisco Javier: 486, 499.
- López de la Vieja, M^a Teresa: 518, 519, 539.
- López-Farjeat, Luis Xavier: 315.
- Lories, Danielle: 231, 261.
- Lottin, Odon: 359, 366, 381.
- Loyola, Ignacio de: 17, 29, 40, 134, 135, 395, 548.
- Lubac, Henri de: 122, 137.
- Lucretius (Titus Carus): 294.
- Luís, Gonçalo: 545.
- Lumbier, Reimundo: 494, 498.
- Lutherus, Martinus: 118, 137, 198, 204, 226, 356, 380, 448, 452, 453.
- Lutz, G.: 117, 136.
- Luynes, Louis-Charles d'Albert de (duc de Luynes): 197, 218, 223.
- Macara, Pablo: 376, 381.
- Machiavelli, Niccolò: 296, 452.
- Madkour, Ibrahim: 62, 65.
- Mahoney, J.: 355, 381.
- Mair, John: 212, 225.
- Mandado Gutiérrez, R. E.: 389, 400, 434, 444.
- Mangenot, Eugène: 142, 165, 170, 356, 380.
- Mantovani, Mauro: 471, 475, 516.
- María, Ramón de: 494, 499.
- Mariana, Juan de: 439, 453, 475.
- Marques, Mário Reis: 435, 442, 443, 445.
- Martel Paredes, V. H.: 358, 360, 376, 377, 381.
- Martin, Christopher: 151, 168.
- Martín, M. Á.: 487, 499.
- Martins, António Manuel: 13, 24, 36.
- Martins, Sanches: 549, 550.
- Maryks, R. A.: 14, 25, 37, 359, 360, 361, 362, 365, 366, 370, 381.
- Mas, Diego: 57, 66.
- Mayer, Benoit: 432, 444.
- Mazzacane, A.: 117, 136.
- McAleer, Graham: 525, 539.
- McIlwain, Charles Howard: 427.
- Medina, Bartolomé de: 358, 358, 359, 360, 361, 362, 381.
- Mehl, Édouard: 220, 223, 228.
- Meirinhos, José Francisco: 235, 261.
- Melanchthon, Philippus: 17, 29, 40, 134, 137.
- Melloni, Alberto: 122, 198, 227.
- Merêa, Paulo: 438, 445.
- Mersenne, Marin de: 296.
- Mesland, Denis: 196, 197, 199, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227.
- Mesnard, Pierre: 351.
- Michaelis Scotus: 55.
- Mignolo, Walter D.: 434, 446.
- Milbank, John: 122, 137.
- Milliet, Sérgio: 519.
- Minois, Georges: 475.
- Möhler, Johann Adam.: 118, 137.
- Moisés Sefardí: 50.
- Moita, Gonçalo Pistacchini : 434, 446, 546.
- Molina, Luis de: 16, 27, 28, 39, 40, 124, 136, 140, 141, 147, 166, 167, 169, 170, 171, 172-182, 190, 191, 192, 193, 198, 203, 226, 228.
- Moncada, Luís Cabral de: 438, 446.
- Montaigne, Michel Eyquem de: 285, 287, 295, 296, 298.
- Montemayor, Prudencio de: 171.
- Montes de Oca, Juan: 52.
- Morales Martínez, A. J.: 385.

- Morta Figuls, Angel: 337, 342, 351.
- Moussa, Mohammad Youssef: 62, 65.
- Moyn, Samuel: 431, 446.
- Muñoz, Ceferino P.: 74, 89.
- Muñoz García, Á.: 354, 379, 381.
- Murdoch, John E.: 233.
- Nadal, Jerónimo: 186.
- Naudé, Gabriel: 287.
- Neier, Aryeh: 431, 446.
- Nicolas, Paola: 203, 226.
- Nieta, Maria: 531.
- Nolan, Lawrence: 196, 227.
- Normore, Calvin G.: 151, 168.
- Nussbaum, Martha Craven: 537, 539.
- Nykiel, Krzysztof: 478, 499.
- Nys, Ernst: 432.
- O'Reilly, Francisco: 358, 371, 373, 381.
- Oliveira, António de: 546.
- Ong-van-Koug, Kim Sang: 225, 228.
- Onishi, Yoshitomo: 225, 228.
- Ortega y Gasset, José: 521.
- Ortolani, Giorgio: 339, 359.
- Pace, Paul: 396, 397.
- Padgen, Anthony: 437, 446.
- Parcero Oubiña, Oscar: 301.
- Passerin d'Entrèves, A.: 342
- Pasnau, Robert: 62, 65, 233, 261.
- Paulus V (papa): 124, 137, 141, 286.
- Paulus Tarsensis: 119, 527, 528, 539.
- Pereira (*sive* Pererio), Benito: 56, 58, 66, 186.
- Pereira (*sive* Pereyra), Gómez: 18, 30, 41, 186, 285, 286, 287, 297, 298, 304, 315.
- Pereira, J. Dias: 528, 537.
- Pereira, José: 13, 24, 36, 100, 112, 193.
- Pereña, Luciano: 327, 333, 402, 526, 539.
- Pérez, Espigares, P.: 385, 400.
- Perler, Dominik: 266, 281, 284.
- Petagine, Antonio: 234, 261.
- Petau, Denis: 224, 226.
- Petinga, A.: 519, 537.
- Petrus Abaelardus: 151.
- Petrus de Tarantaise: 528.
- Petrus Ioannes Olivi: 195, 218, 226, 227.
- Philo Iudaeus Alexandrinus: 190.
- Pich, R. Hofmeister: 8, 20, 31, 32, 43, 353, 359, 379.
- Pink, Thomas: 365, 382.
- Pintard, Jacques: 225.
- Pius V (Papa): 119.
- Pizzorni, Reginaldo: 473, 476.
- Plantinga, Alvin: 166, 167, 168.
- Plato: 134, 236, 288, 300, 301, 451.
- Plinius (Gaius Secundus): 295, 315.
- Plutarchus: 287, 295.
- Ponce de León, Basílio: 521.
- Poncela González, Ángel: 8, 18, 30, 42, 193, 319, 326, 333.
- Porphyrius: 242, 260.
- Porro, Pasquale: 97, 112, 187.
- Portocarrero, M^a Luísa: 22, 33, 45.
- Prater, Andreas: 130, 131, 137.
- Preston, John: 313.
- Prieto López, Leopoldo: 193.
- Puigcerver, Antonio: 54, 66, 92.
- Puy Muñoz, Francisco: 502, 516.
- Queralt, Ángel: 177, 193.
- Rábade Romeo, Sergio: 54, 59, 60, 66, 92, 385, 400.
- Raimundus Martini (*sive* Ramón Martí): 50, 51.

- Ramírez, Santiago M.: 74, 75, 78, 87, 89, 473, 476.
- Ramón Guerrero, Rafael: 7, 15, 27, 38, 39, 49.
- Rebalde, João: 203, 228.
- Regout, Robert Hubert Willem: 475.
- Reisch, Gregor: 302.
- Rescher, Nicholas: 146, 168.
- Ribordy, Olivier: 7, 16, 28, 40, 195, 196, 218, 227.
- Rocamora Valls, P.: 385, 399.
- Rocchi, G. Daverio: 458, 475.
- Rodó, Juan Lope de: 360, 381.
- Rodrigues, Francisco: 548.
- Rodrigues, Frei Manuel: 520.
- Rodrigues, Manuel Augusto: 525, 526, 539.
- Rodrigues, Simão: 548.
- Rodríguez, F.: 385, 399.
- Roig Gironella, J.: 76, 89.
- Romano, Antonella: 115, 136.
- Rommen, Heinrich: 364, 382.
- Roques, Magali: 234, 238, 261.
- Rorarius, Hieronymus: 287, 296.
- Roth, G.: 525, 539.
- Röttgen, H.: 131.
- Rousseau, Jean-Jacques: 503, 516.
- Roux, Sophie: 230, 261.
- Rubio, Antonio: 230, 250, 251, 260.
- Sala Villaverde, Alicia: 479, 499.
- Salas, Victor M.: 12, 13, 25, 27, 36, 37, 100, 110, 111, 123, 135, 136, 137, 351, 524, 538.
- Salmon, John H. M.: 404.
- Sanchez (Sanctius), Thomas: 520, 525, 533.
- Santos, Delfim: 522, 523, 539.
- Santos, J. L.: 486, 499.
- Santos, Leonel Ribeiro dos: 13, 24, 36.
- Santuc, Vicente: 385, 400.
- São Domingos, António de: 12, 26, 36.
- Saranyana, Josep-Ignasi: 354, 382.
- Sartre, Jean-Paul: 519.
- Scannone, Juan Carlos: 385, 400.
- Schaffner, Tobias: 351.
- Schmitt, Albert: 373, 382.
- Schmitt, Carl: 433, 436, 437, 446.
- Schmitt, Charles B.: 56, 66.
- Schmoeckel, Mathias: 520, 539.
- Schmutz, Jakob: 116, 137, 199, 203, 204, 205, 212, 216, 228, 352.
- Schöting, Julio: 480, 499.
- Schuster, John Andrew: 231, 260.
- Schwartz, Daniel: 13, 25, 37, 123, 137.
- Schweighöfer, Stefan: 200, 201, 202, 210, 211, 212, 213, 214, 226, 228, 363, 382.
- Sciumé, Alberto: 471, 474.
- Scoraille, Raúl: 186, 544, 545.
- Scott, James Brown: 433, 434, 446.
- Secada, Jorge: 231, 261.
- Segovia, Juan de: 51, 65.
- Senent de Frutos, Juan Antonio: 14, 25, 37, 319, 383, 385, 400.
- Sepúlveda del Río, I.: 385, 400.
- Sgarbi, Marco: 13, 24, 37, 202, 227, 235.
- Shannon, Thomas A.: 356, 381.
- Silva, Paula Oliveira e: 235, 261.
- Singh, Prabhakar: 432, 444.
- Skinner, Quentin: 403, 404, 417, 427.
- Smith, Michael A.: 537, 539.
- Smith, Robert J.: 357, 382.
- Sochting, Julio: 109, 112.

- Soennecken, Silvia: 527, 539.
- Solá, Francisco de P.: 482, 499.
- Solomon Ibn Gabirol: 53, 234.
- Solórzano y Pereyra, Juan de: 354, 375, 382.
- Sommerville, Johann P.: 403, 412, 427.
- Sorabji, Richard: 146, 168.
- Soto, Domingo de: 240, 242, 253, 255, 257, 260, 326, 333, 358, 360, 381.
- Soto Bruna, M^a Jesús J.: 480, 499.
- Soto Rangel, Laura A.: 7, 16, 27, 39, 169.
- South, James B.: 272, 283, 284.
- Souza, Moésio Pereira de: 358, 382.
- Specht, Reiner: 231, 261, 491, 499.
- Spinoza, Baruch de: 18, 304, 307, 308, 309, 310, 313, 314.
- Stiening, Gideon: 13, 24, 37, 363, 380, 382.
- Stone, Martin W. F.: 356, 382.
- Suárez, Francisco: 5, 6, 7-9, 11-22, 23-34, 35-45, 49, 53, 54, 58-61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 75-80, 88, 89, 91-112, 113, 114, 116, 123-129, 131-137, 139, 140-168, 169, 172, 183-193, 195, 198, 199-220, 222-228, 229, 231-245, 250-261, 263, 264, 265, 268, 269-284, 285, 286, 287, 291-297, 301, 307, 314, 315, 319-333, 335-352, 359, 362-366, 367, 371, 378, 380-382, 383-400, 401-428, 429, 433, 434, 438-444, 445, 446, 447, 453, 454, 455, 461-476, 477, 479, 480-499, 501-516, 517, 518-539, 543-546, 548-553.
- Suarez-Nani, Tiziana: 218, 227.
- Sutton, John: 231, 260.
- Tannery, Paul: 6, 260, 314.
- Tertulianus: 452.
- Testa, Lorenzo: 356, 382.
- Theiner, Johann: 525, 539.
- Thomas de Aquino: 5, 53, 57, 67, 68, 71, 73, 78, 89, 92, 97, 100, 109, 112, 120, 171, 173, 174, 175, 186, 190, 193, 234, 236, 239, 253, 254, 255, 260, 261, 263-269, 270, 271, 278, 279, 284, 289, 291, 292, 295, 314, 344, 350, 357, 358, 369, 379, 371, 373, 374, 379, 451, 453, 454, 457, 476, 482, 491, 498, 507, 508, 510, 527, 532, 539.
- Todescan, Franco: 348, 473, 474.
- Tolosa, Ignacio de: 110, 112.
- Tonetti, Luca: 230, 261.
- Torre y del Cerro, Antonio de la: 52, 66.
- Torres López, Manuel: 454, 476.
- Tosi, Giuseppe: 448, 452, 457, 476, 504, 505, 516.
- Treveris, Peter: 302.
- Tuck, Richard: 404, 410, 428.
- Tully, James: 404.
- Ugarte de Ercilla, Eustaquio: 348, 352.
- Urdánoz, Teófilo: 329, 333, 449, 475.
- Vacant, Alfred: 165, 356, 380.
- Vallance, Edward: 356, 380, 382.
- Van Riet, Simone: 62, 65.
- Vansteenberghe, Edmond: 124, 137, 142.
- Varela Orol, Concha: 299.
- Vasconcelos, António de: 526, 539.
- Vázquez de Benito, Concepción: 52, 66.
- Vega Ramos, María José: 296, 315.
- Vela Sánchez, Luis: 510.
- Verbeke, Gerard: 62, 65.
- Vergara Ciordia, Javier: 479, 499.
- Vian Herrero, Ana: 296, 315.
- Vicentius Bellovacensis: 50.

Vidal, Marciano: 358, 382.
Villata, M^a G. di Renzo: 520, 539.
Villena Pardo, Manuel de: 486, 499.
Viscogliosi, Alessandro: 339, 359.
Vitelleschi, Muzio: 92, 115, 136.
Vitoria, Francisco: 8, 20, 32, 43, 44,
329, 333, 432, 433, 442, 444, 445,
447-461, 465, 467, 471-477, 504,
505, 515, 516, 526, 539.
Vivès, Louis: 5, 6, 497.
Vollet, Matthias: 220, 228.
Wadding, Lucas: 5, 167.
Waldron, J.: 434, 446.
Weber, Max: 525, 539.
Williams, Gwaladys L.: 434, 446.
Wittich, C.: 525, 539.
Wood, John: 151, 168.
Wren, Matthew: 313, 314.
Zayed, Sa'id: 62, 65.
Zorroza Huarte, M^a Idoya: 480, 499.

ABOUT THE AUTHORS

Ángel Poncela González (Valladolid, Spain, 1973), degree in Philosophy (2002) and Humanities (2004) from the University of Salamanca. D. E. A. and Grade of Salamanca (2004) with the research entitled: *The roots of European legal thinking. Theories of Justice and the Law of People*. Fellow of research F. P. I. (Board of Castilla y León) from 2003 to 2007 in the Department of Philosophy, Logic and Aesthetics of the University of Salamanca. Master in History and Aesthetics of Cinematography by the University of Valladolid (2005), Ph.D. in Philosophy from the University of Salamanca with the thesis entitled: *Francisco Suárez, reader of Metaphysics IV and XII. Possibility and limit of the application of the Onto-theo-logical thesis to the Metaphysical Disputations* (2008). Since 2008, he is a Professor at the Department of Philosophy, Logic and Aesthetics of the University of Salamanca. Coordinator of the Master in *Secondary Education and Baccalaureate (Specialty Philosophy)* of the University of Salamanca. His scientific interests are determined by the research and teaching direction, finding both ways in the Eastern and Western reception of Aristotelian thought throughout the history of thought.

Cintia Faraco is graduated in *Law* at the University of Naples "Federico II" and Ph.D. in *Philosophy of Social Science and Symbolic Communication* at the University of Insubria. Actually she works as an independent researcher with collaboration contract in

Political Philosophy at the Department of Political Sciences of the University of Naples 'Federico II'. Her area of research focuses on the Second Spanish Scholasticism, with special interest in the philosophical-political and theological-political thinking of Francisco Suárez and Gabriel Vázquez.

Costantino Esposito is Full Professor of History of Philosophy at the University of Bari "Aldo Moro". His research is especially devoted to the metaphysical works of Francisco Suárez (on which he produced a Latin-Italian version, with introduction and notes, of the first three *Metaphysical Disputations*, as well as several essays both in Italy and abroad), on the thought of Martin Heidegger and on the relationship between "criticism" and "metaphysics" in Immanuel Kant.

Daniel Heider is an Associate Professor at the Faculty of Theology, University of South Bohemia (České Budějovice). He is also employed as a research worker at the *Institute of Philosophy* of the Czech Academy of Sciences (Prague). In his research he focuses on early modern scholastic philosophy, especially on the philosophy of Jesuits headed by Francisco Suárez. His monographic publications, among others, include *Suárez and his Metaphysics. From the Concept of Being via Transcendental Unity to the Kinds of Transcendental Unity*, Prague: Filosofia, 2011 (in Czech) and *Universals in Second Scholasticism. A Comparative Study with Focus on the Theories of Francisco Suárez S. J. (1548-1617), João Poinset O. P. (1589-1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O. F. M. Conv. (1602-1673) / Bonaventura Belluto O. F. M. Conv. (1600-1676)*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamin Publisher, 2014.

Emanuele Lacca held his Ph.D. in Philosophy from the University of Cagliari (Italy) and the University of Salamanca

(Spain) in 2016, with a thesis entitled *Conoscenza e azione. La teoria delle intentiones nella Escuela de Salamanca (XV-XVI sec.)*. He is currently working as researcher at the University of South Bohemia (Czech Republic), with a project on the metaphysics of Pedro de Ledesma.

Giancarlo Colacicco is currently Ph.D. student in Philosophy at the Scuola Normale Superiore of Pisa. He is Doctor in Philosophical Sciences. He discussed a Masters degree in History of Metaphysics with the title *Causa entis. Il problema della causa finale nelle Disputationes metaphysicae di Francisco Suárez*, under the supervision of Costantino Esposito and Pasquale Porro.

Ilaria Acquaviva holds a Ph.D. in Philosophy in joint supervision at *Scuola Internazionale Fondazione Collegio San Carlo* (Modena) and *Philosophische Seminar* (Universität Luzern). Before undertaking doctoral student program in 2015, she earned in the same year her M.A. degree at the University of Bari. Her research interests include the ontology of real possibile being in Francisco Suárez's metaphysics and the incidence of his scholastic models within the contemporary analytic debate on Modal Metaphysics and Possible Worlds.

Laura A. Soto Rangel is Professor at National Autonomous University of Mexico (UNAM) and coordinator of the medieval philosophy seminar at Faculty of Superior Studies of Acatlan (FES-UNAM). Some of her recent papers are: *Principle and causes in Disputationes Metaphysicae of Francisco Suarez*, *The problem of freedom in De anima of Francisco Suárez*, and *The Thomism's influence in Disputationes Metaphysicae*.

Leonor Durão Barroso is a Ph.D. Candidate in Political Science and International Relations at the *Institute for Political Studies* of

the Catholic University of Portugal, and is now writing a Thesis on the political thought of the Jesuit theologian Francisco Suárez, under the title: *Origin and Limits of Political Power in the Work of Father Francisco Suárez, S.J.*, with a Portuguese translation of the *Principatus Politicus (Defensio Fidei III, I-IX)*. She has a B.A. in Classical Studies, specializing in the Translation of Classical Languages. She is a freelance translator from and into modern languages. Her research covers a wide set of interests, such as Political Science, Philosophy, Theology, Religion studies and its present challenges regarding moral relativism, and, in the last few years, she has been focusing mainly on the Salamanca School.

Manuel Lázaro Pulido is a Professor at the Philosophy Department of the National Distance Education University – UNED. He is Full Researcher of the *Center for Studies in Philosophy (CEFi)* of the Portuguese Catholic University, leading the project *Philosophical –Theological Thought in the Iberian Peninsula (Medieval and Modern Times)*, and an external researcher of the Department of Law Sciences of the Bernardo O’Higgins University (Chile). He is also a member of the *Institute for Hispanic Studies in Modernity (IEHM)* of the University of the Balearic Islands; of the Research Council of the Medieval Practical Philosophy Program, “*Law and nature. Phases of practical Philosophy from the Twelfth to the Fourteenth Century*”, from the Faculty of Law of the Catholic University of Argentina. He is Professor and member of the Institute of History and Ecclesiastical Sciences “*Fray Luis de León*” (IHCE) of the Pontifical University of Salamanca; and a member of the *School of Metaphysics* of Madrid.

Mário Santiago de Carvalho is Full Professor of Philosophy at the University of Coimbra; editor of the bilingual edition of the

Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu (IUC: Coimbra); Scientific Coordinator of the R&D Unit, *Institute for Philosophical Studies* (IEF); translator and author of several books and articles, mainly on Medieval Philosophy and sixteenth/seventeenth century Portuguese Aristotelianism.

Martín González Fernández, born in Oleiros-Salvaterra do Miño, Pontevedra (Spain), in 1958, Full Professor of Philosophy at the Department of Philosophy of the University of Santiago de Compostela. He works on the history of ancient, medieval and Renaissance philosophy, specialising in the history of scepticism, heterodoxies and the world of censorship.

Miguel Régio de Almeida holds a master's degree and is a Ph.D. candidate on Legal Philosophy, at the University of Coimbra's Faculty of Law. He also worked there as Monitor (teaching affiliate position), and afterwards was Lecturer at Instituto Superior Bissaya Barreto. Presently he is a Lecturer at the School of Technology and Management, Polytechnic of Leiria. He delves on a meta-dogmatic body of work, researching on Critical Legal Thinking and Philosophy of Human Rights, among other subjects.

Olivier Ribordy is *visiting Scholar* (Ca' Foscari, Venezia) and lecturer at the University of Fribourg (CH). He is presently working on the doctrines of space and matter in the late Middle Ages. He is also interested in the philosophical debates which took place between the second Scholastic and early modernity. He coedited the Franco-German translation of the correspondence between Descartes and Elisabeth of Bohemia. His research focuses moreover on dialogues and philosophical letters of early modern thinkers.

Pablo Font Oporto: Professor in Ethics, Political Philosophy and Philosophy of Law in Universidad Loyola Andalucía. Doctorate with a thesis on the limits of political power and the right of resistance in Francisco Suárez. He received for his Ph.D. the mention of International Doctor. His main research areas are actual and historical right of resistance, alternatives to the modern economist-instrumental paradigm, alternatives to capitalism, Francisco Suárez's thinking, direct and indirect modern violence, poverty, crisis of the welfare State.

Rafael Ramón Guerrero is Professor Emeritus of Medieval and Islamic Philosophy at the Complutense University of Madrid. He is a regular member of SIEPM, and SOFIME and he has been a Visiting Professor in various Spanish and American universities. He has also participated in numerous congress, seminars and encounters taking place in Spain, Europe, America and several countries of the Islamic World. He has published several books and many articles on Arabic and Islamic Philosophy, as well as Jewish thought and medieval Philosophy.

Roberto Hofmeister Pich is Professor of Philosophy at the Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / RS, Brazil. He has written and edited books about the philosophy of John Duns Scotus and the reception of the Scotist and other medieval "schools" in Latin American Scholasticism. He is one of the leaders of the project *Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America, 16th to 18th Centuries*.

Rui Lobo (1970) is an architect and Professor of History of Architecture at the Department of Architecture, Faculty of Science and Technology of the University of Coimbra (FCTUC). He is also

a researcher at the Centre for Social Studies of the same University. He graduated in 1994 and did his Ph.D. at the University of Coimbra, in 2010, with a thesis on University Architecture and Urbanism in the Iberian Peninsula of the medieval and early modern era. He has produced research in history of architecture of the Renaissance, of the Baroque and of the Enlightenment, particularly in University architecture typologies, in the history of Portuguese architecture and in the architecture of the Society of Jesus.

Simona Langella graduated in Philosophy at the University of Genoa in 1992. She also obtained a B.A. degree in Philosophy from the University of Salamanca (1994) and was subsequently granted a scholarship to carry out research in Spain (1994-1997). In 2001 she received her Ph.D. in Philosophy from the University of Genoa. She was the recipient of several research grants and European scholarships (*Marie Curie*) and from 2005 to 2013 she taught History of Medieval Philosophy and History of Christianity at the University of Genoa. She is currently Full Professor of History of Philosophy and she teaches History of Modern Philosophy and History of Philosophy in the B.A. degree course in Philosophy and Philosophies of the Renaissance in the M.A. degree course in Philosophy. Fields of research: History of Spanish Scholastic philosophy in the sixteenth century, with particular focus on the concept of natural law and its anticipations during the Middle Ages; the codes of the School of Salamanca, especially the published and unpublished manuscripts containing Francisco de Vitoria's lectures; the innovations in the teaching of Theology in Spain during the Golden Age; the history of the foundations of subjective rights in the modern period and some aspects of the current debate on human rights; the virtues in the *specula principum* written between the fifteenth and sixteenth

centuries. Moreover: the history of Western mystical theology with a particular emphasis on the theories of the Middle Ages and on the Spanish thought of the sixteenth century; the philosophical debate on Western mystical theology in the twentieth century.

Simone Guidi is Assistant Professor of Philosophy at the University of Coimbra's Faculty of Arts and Humanities, and a *Membro Integrado* at the University of Coimbra's *Instituto de Estudos Filosóficos*, where he has been a FCT Post-Doc Research Fellow. He received his PhD in Philosophy from "La Sapienza" University of Rome in 2013. His research deals with the History of Modern and Contemporary Philosophy, and especially with the genesis of the Cartesian mind-body dualism and with the Iberian Late Aristotelianism. He is the founder and the managing editor of the electronic philosophical journal *Lo Sguardo* and he contributes to several others academic journals and collective volumes. He is the managing editor of the *Conimbricenses (1542-1772)* project, the first online Encyclopedia of Portuguese Aristotelianism. Among his publications are *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, (FrancoAngeli, Milan 2018); H. Bergson, *Lezioni di metafisica*, (Mimesis, Milan, 2018, translation). In 2018 he received the Italian National Qualification (ASN) as Associate Professor of History of Philosophy (11/C5).

Vicente Llamas Roig Ph.D. Professor of Medieval Philosophy and Metaphysics at the Pontificia Universidad Antonianum (Murcia, Spain) since 2011. Currently supervisor of the following Master's projects in the research agreement between Antonianum and Murcia Universities: *Science and Theology Perspectives in the Present Society / Logical and Metaphysical Innovation in Medieval Philosophy*. Founding member of the *School of Metaphysics* in Madrid. Author of the books: *El logos bifacial. Las sendas de Éros y*

Thánatos (Bifacial Logos. The Paths of Eros and Thanatos), Sindéresis, Madrid-Porto 2015. *In via Scoti. La sediciosa alquimia del ser (In Via Scoti. The Seditious Alchemy of Being)*, Espigas, Murcia 2018. Also author of book chapters and several articles in indexed journals related to the fields of Philosophy of Science and Ontology. His work field carried out in Medieval and Modern Philosophy.

(Página deixada propositadamente em branco)

Mário Santiago de Carvalho é Professor Catedrático (2002) da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Licenciado em Filosofia e Mestre em Filosofia Medieval pela Universidade do Porto, doutorou-se em Letras, pela Universidade de Coimbra, após estudos realizados na Bélgica (Hoger Instituut voor Wijsbegeerte - Katholieke Universiteit Leuven), como bolsheiro da Fundação Calouste Gulbenkian.

Manuel Lázaro Pulido é Professor (2017) do Departamento de Filosofia da UNED (Madrid), Investigador Integrado do CEFi da Universidade Católica Portuguesa e Investigador Associado do Departamento de Ciências do Direito da Universidade Bernardo O'Higgins (Santiago do Chile). Doutor em Filosofia pela Universidade Pontificia de Salamanca, Mestre em Teologia, Teologia Fundamental (UCP e Pontificia Università Antonianum respetivamente) e Humanidades (Universidade de Múrcia), e DEA em Filosofia Medieval pela Universidade de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne).

Simone Guidi é Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (2019) e membro efetivo da U.I.&D. "Instituto de Estudos Filosóficos". Doutor em Filosofia pela Universidade de Roma "La Sapienza", onde também se licenciou.



ΦDEIA

