

## SUÁREZ Y LA PREMOCIÓN FÍSICA

### SUÁREZ AND THE PHYSICAL PREMOTION

**DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO**

Profesor Asociado  
Facultad de Filosofía  
Universidad Eclesiástica San Dámaso  
Madrid/España  
dtorrijos@sandamaso.es

Recibido: 2/07/2017  
Aceptado: 29/09/2017

*Resumen:* Este artículo se propone examinar la difícil cuestión del estatuto ontológico de la “premoción física”, es decir, la moción divina del libre albedrío creado. Es una noción ideada por el dominico Báñez que recibió una fuerte crítica por parte del jesuita Suárez. Examinando algunos textos de Suárez en que describe esta premoción se advierte cómo el jesuita ha ido condicionando el debate, haciendo ver la premoción como una entidad distinta del creador y del agente libre. Se revisan también varios textos de Báñez en diálogo con un estudio reciente de Matava y se llega a la conclusión de que Báñez sigue la estela de Aristóteles y santo Tomás en lo sustancial; en consecuencia, no cree que la moción divina tenga ningún otro efecto en el mundo distinto de la acción libre del agente creado.

*Palabras clave:* causalidad, concurso divino, determinismo, gracia, libre albedrío, teología natural.

*Abstract:* This article intends to examine the problematic question of the ontological status of “physical premotion,” that is, the divine motion of created free will. This idea was developed by the Dominican Báñez and was strongly criticised by the Jesuit Suárez. Suárez’s description of physical premotion shows that he gradually conditioned the debate in a way which compelled to see the premotion as an entity different from the creator and the free agent. Several texts of Suárez are also reviewed in discussion with a recent study of Matava. Finally, the article concludes that Báñez follows the main lines of the thought of Aristotle and Aquinas; consequently, he does not believe that the divine motion has any other effect in the world than that of the free action of the created agent.

*Keywords:* causality, divine concurrence, determinism, free will, grace, philosophy of religion.

Es bien conocido que Suárez fue uno de los principales actores en la controversia teológica conocida con el nombre *de auxiliis*<sup>1</sup>. Aun siendo un destacado apologeta de la postura molinista, la suavizó con un sistema más matizado que se suele denominar “congruismo”. Su amplia y significativa contribución al debate merece un estudio más detallado del que ha recibido por la crítica

1 Acerca de la participación histórica de Suárez en la disputa *de auxiliis* y sobre esta temática en su pensamiento existe bastante literatura. Sólo citaré obras del s. XX y XXI (con excepción del libro de Schneemann, por haber sido traducido hace poco a nuestra lengua). En cuanto a la narración de los acontecimientos, conviene compensar los trabajos compuestos por los jesuitas con los documentos y su respectiva introducción aportados por el dominico Beltrán de Heredia; éste sitúa precisamente a Suárez como protagonista de la controversia y no lo deja, por cierto, en un lugar demasiado bueno. Además, mencionamos otras publicaciones de carácter más especulativo que histórico: SCHNEEMANN, Gerhard, *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo*. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno, 2015; DE SCORRAILLE, Raoul, *François Suárez de la Compagnie de Jésus*, tome 1. Paris: Lethielleux, 1912, 349-478; RIBÓ, A. M., “Cómo concilió Suárez la gracia eficaz con nuestro libre consentimiento”. En *Conmemoración del tercer centenario del eximio doctor español Francisco Suárez en la ciudad de Barcelona, 1617-1917*. Barcelona: Subirana, 1923, 79-91; STEGMÜLLER, Friedrich, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*. Freiburg im Brisgau: Herder, 1933; DUMONT, Paul, *Liberté humaine et concours divin d’après Suarez*. Paris: Beauchesne, 1936; ID., “Suarez, François. Dogmatique”. En VACANT, Jean M.A. et al. (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. 14.2. Paris: Letouzey et Ané, 1941, col. 2672-2680; GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Manual de historia de la Compañía de Jesús*. Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1940, 265-275; DALMAU, José María, “Suárez y las grandes controversias sobre la gracia”. *Revista Nacional de Educación*, 3, 1943, 97-116; ELORDUY, Eleuterio, “Suárez en las controversias sobre la gracia”. *Archivo teológico granadino*, 11, 1948, 117-192; SAGÜÉS, José, “Suárez ante la ciencia media”. *Estudios Eclesiásticos*, 22, 1948, 265-310; MULLANEY, Thomas U., *Suarez on Human Freedom*. Baltimore: The Carroll Press, 1950; BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia: Textos y documentos*. Madrid: CSIC, 1968, 11-99; CRAIG, William L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: Brill, 1988, 207-233; FERNÁNDEZ BURILLO, Santiago, “Francisco Suárez: teólogo y filósofo del humanismo renacentista. II. El punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica *de auxiliis*”. *Espíritu*, 44, 1995, 33-42, 169-181; GARCÍA DE LA SIENRA, Adolfo, “El libre albedrío y la gracia: Molina, Suárez y la Reforma”. En *Francisco Suárez (1548-1617), Tradição e Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri, 1999, 265-278; LÓPEZ MOLINA, Antonio M., “Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica *De auxiliis*”. *Logos*, 34, 2001, 67-100; FREDDOSO, Alfred J., “Suarez on God’s Causal Involvement in Sinful Acts”. En KREMER, Elmar J., LATZER, Michael J. (eds.), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*. Toronto: University of Toronto, 2001, 10-34; GARCÍA DE LA SIENRA, Adolfo, “Causalidad divina y libertad humana en Suárez”. *Tópicos*, 27, 2004, 9-23; BAC, J. Martin, *Perfect Will Theology. Divine Agency in Reformed Scholasticism as Against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*. Leiden: Brill, 2010, 71-99; GARCÍA CUADRADO, José Ángel, “Determinismo y libertad: sobre la existencia del libre arbitrio en F. Suárez y D. Báñez”. *Recherches philosophiques*, 6, 2010, 161-183; PENNER, Sydney, “Free and Rational: Suárez on the Will”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 95, 2013, 1-35; ID., “Free Will”. En LAGERLUND, Henrik, HILL, Benjamin (eds.), *Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*. New York/London: Routledge, 2017, 509-514.

contemporánea, la cual se ha ocupado preferentemente de Molina<sup>2</sup>. Descuidar este aspecto del pensamiento de Suárez no puede tener buenas consecuencias para su correcta comprensión si es verdadera la audaz afirmación de Fernández Burillo, quien no duda en describir el conjunto del suarismo como “la filosofía del molinismo”<sup>3</sup>.

Las *Disputaciones metafísicas* van siendo cada vez mejor conocidas y una de ellas (la vigesimosegunda) se ocupa, en buena medida, de estas cuestiones; pero sus principales aportaciones se encuentran en otros trabajos. En este artículo tendré especialmente presente un estudio reciente compuesto por Matava, que ha tratado cuidadosamente la controversia desde el punto de vista del dominico Báñez –el líder de la facción contraria a los jesuitas–. Este libro ha dedicado también algunas páginas a Suárez, pero se ha centrado en las *Disputaciones*<sup>4</sup>. Sin duda, fueron compuestas en pleno apogeo de la polémica; no obstante, podría ser de interés completar el panorama con otros tratados posteriores, donde retoma el mismo problema atendiendo a nuevas argumentaciones de sus oponentes. Por este motivo, en las páginas que siguen me interesaré también por obras como los *Opúsculos teológicos* a los que Báñez mismo parece tener como principal oponente en su estudio más maduro al respecto de la “premoción física”<sup>5</sup>. Los

2 Cfr. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, 169-206; FREDDOSO, Alfred J., “Introduction”. En MOLINA, Luis de, *On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia)*. Ithaca, NY: Cornell UP, 1988, 1-81; FLINT, Thomas, *Divine Providence. The Molinist Account*. Ithaca: Cornell UP, 1998; DEKKER, Eef, *Middle Knowledge*. Leuven: Peeters, 2000; PERSZYK, Ken (ed.), *Molinism: The Contemporary Debate*. New York: Oxford UP, 2011; KAUFMANN, Matthias, AICHELE, Alexander (eds.), *A Companion to Luis de Molina*. Leiden/Boston: Brill, 2014.

3 FERNÁNDEZ BURILLO, “Francisco Suárez. II”, 38; cf. 174. Pese a esto, dos recientes publicaciones en lengua inglesa sobre Suárez, aparecidas en editoriales de reconocido prestigio, así como la voz de la influyente enciclopedia *online* de Stanford, omiten atender los problemas teóricos implicados en la aportación de Suárez a la controversia *de auxiliis*: HILL, Benjamin & LAGERLUND, Henrik (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford/New York: Oxford UP, 2012; SALAS, Victor M. & FASTIGGI, Robert L. (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden/Boston: Brill, 2014; SHIELDS, Christopher & SCHWARTZ, Daniel, “Francisco Suárez”. En: ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [en línea]. Stanford: Stanford University, 1999 (actualización 21 dic. 2016). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/suarez/>>. [Consulta: 30 jun. 2017]. ISSN: 1095-5054.

4 Cfr. MATAVA, Robert J., *Divine Causality and Human Free Choice. Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy De Auxiliis revisited*. Boston: Brill, 2016, 306-321.

5 Me refiero a BÁÑEZ, Domingo, “Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem”. En: ID., *Comentarios inéditos a la Prima secundae de santo Tomás*. BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente (ed.). Vol. 3. Madrid: CSIC, 1948, 351-420. Matava hace amplio uso de esta obra.

*Opúsculos* fueron publicados en 1599 y supusieron su aportación más cumplida a esta problemática<sup>6</sup>.

Sin embargo, mi objetivo aquí no es exponer el pensamiento de Suárez sobre la polémica *de auxiliis* –que difícilmente se podría condensar en un grueso volumen–, ni siquiera aclarar todo lo que piensa respecto de la premoción física. Querría más bien hacer un recorrido a través de Suárez con el propósito de comprender un poco mejor el estatuto ontológico de la premoción física tal como lo sostuvo Báñez, a quien suele atribuirse esa presunta innovación teológica.

## 1. MOLINISMO Y BAÑECIANISMO

Comencemos por recordar las líneas principales del debate. La dificultad que se pretende explicar reside en la armonización de la omnipotencia divina con la libre voluntad del hombre. Sin embargo, este problema no es sólo teológico, es decir, no hace referencia tan sólo a la influencia de la gracia sobre la voluntad humana, porque también se plantea el mismo dilema en el nivel de la naturaleza: de acuerdo con la doctrina católica común a todos los participantes en la controversia, la gracia habitual significa la presencia de cierta perfección creada por Dios en el ser humano con el objeto de sanar su pecado y elevar su naturaleza, mientras que la gracia actual influye concretamente sobre la actuación del hombre; no obstante, en todo caso, Dios es el creador del hombre mismo y, por consiguiente, su causa primera también en el orden natural. Se trata de un Dios omnipotente de quien dependen todas las cosas y esto incluye hasta el último de los pensamientos y actos humanos. Además, es omnisciente y conoce el resultado de todas sus deliberaciones. La dificultad surge precisamente ante la acción humana libre, cuya libertad parecería verse vulnerada ante este omnímodo poder divino.

Para salvar este escollo, Molina se aparta de la doctrina tradicional escolástica introduciendo un nuevo tipo de ciencia en la mente de Dios, diverso de la ciencia de visión y de la ciencia de simple inteligencia. Esta distinción trataba de distinguir entre lo que Dios sabía de la creación porque ha sucedido, está sucediendo o sucederá (ciencia de visión) y aquello que conocía sencillamente porque es inteligible, aunque nunca vaya a suceder (ciencia de simple inteligencia). A caballo entre ambas, introduce Molina la “ciencia media”, que pretende explicar el conocimiento que Dios tendría de los futuros contingentes. Gracias a la ciencia media, Dios conocería todas las posibilidades con que podría obrar el libre arbitrio creado en los

6 Cfr. PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, *Suárez y el destino de la metafísica: De Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC, 2013, 66.

infinitos estados de cosas y variadas situaciones que pudieran presentarse. Estos futuros son denominados “futuros condicionados”.

Ahora bien, Dios no sólo sabe qué va a suceder, sino que es además el autor último de todas las cosas. ¿Cómo puede ser creador de todos los acontecimientos por ínfimos que sean y, a la vez, que éstos sucedan libremente cuando se deban a un libre arbitrio creado? Según Molina, esto es posible porque Dios concurre en la acción con la causa creada. Aunque el ser de la criatura libre dependa de Dios, a la hora de actuar, Dios interviene en el acto voluntario creado mediante un “curso general” que no produce *todo* el resultado de la acción, puesto que también el hombre es responsable *parcial* de cada acto deliberado, además de Dios –el cual, es también concausa *parcial* de ese mismo acto–.

El punto de vista de Suárez es más moderado que el de Molina. Según Suárez, la tesis de la “ciencia media” es *probable* y, como ha sintetizado perfectamente Fernández Burillo, su planteamiento presupone “un concepto filosófico de *naturaleza*, como sujeto apto de suyo para obrar, *sin ser movido por otro*, sino con sólo ciertos requisitos previos dados”<sup>7</sup>. Por ese motivo, cree que el concurso divino es el modo más acertado de comprender la influencia de Dios en los actos deliberados, pero –a diferencia de Molina– se niega a considerar a Dios causa meramente *parcial* de los actos humanos; por el contrario, cree que, al concurrir en cada uno de los actos voluntarios, se convierte en causa total de ellos, igual que el agente creado, el cual estaría, a su vez, subordinado a Dios. Este sistema, que defendieron Suárez y Belarmino, recibe el nombre de “congruismo” porque, de acuerdo con la teoría de la “ciencia media”, Dios prevé cómo el hombre actuará en cada caso, de modo que le concede la gracia adaptada a la complejidad de cada sujeto, en el momento oportuno en que, de acuerdo con la previsión divina, hará buen uso de ella. Ahora bien, apartándose nuevamente de Molina, el congruismo no sostiene que la predestinación divina respecto de cada individuo incluya la previsión de los méritos futuros; por el contrario, para salvaguardar, con la Escritura y la Tradición, la total libertad de Dios al predestinar a cada uno, afirma que la predestinación es anterior a los méritos. La acción humana meritoria se realiza porque Dios da la gracia “congrua” en el instante propicio a aquella persona que ha predestinado y sabe que hará buen uso de la gracia en ese momento, aunque ésta no determine al ser humano a actuar de tal o cual manera.

Por el contrario, el dominico Domingo Báñez fue la gran figura opuesta al molinismo y, por ello, también a Suárez y Belarmino. Báñez no pretendía sostener ninguna doctrina nueva, sino tan sólo defender las tesis de santo Tomás de Aquino, que habrían sido contradichas por el molinismo. El molinismo, en cambio,

7 FERNÁNDEZ BURILLO, “Francisco Suárez. II”, 37.

sería a sus ojos sospechoso de “semipelagianismo”. Para Báñez, la ciencia media es un imposible, pues las acciones humanas efectivas caen bajo la ciencia de visión y, además, forman parte de los entes previstos por la providencia. Por tanto, el plan divino ordena que ciertos actos sucedan y lo hagan de modo libre. Para eso, ha dispuesto el libre albedrío en la criatura racional. Ahora bien, la voluntad, en cuanto criatura, no sólo es creada y conservada por Dios, sino también es movida por Él, pues es el primer motor de todo cambio. Eso significa que, además de la especial moción divina en el hombre que se produce por la gracia, Dios mueve siempre la voluntad para que ésta actúe. Esta moción, así como la moción especial de la gracia, reciben el nombre de “premoción física”. Este nombre subraya la anterioridad causal –no temporal– de Dios sobre la causa libre. Por lo demás, Báñez insiste en la diferencia esencial entre la gracia eficaz y la gracia suficiente, pues sería impensable que, queriendo Dios que un hombre realizase una obra meritoria determinada en un momento y una circunstancia precisa, y para ello le diese la gracia, ésta no fuese eficaz y no moviese a ese hombre a actuar. La gracia no podría quedarse en “suficiente” sólo porque el libre albedrío decidiese no hacer uso de ella, puesto que incluso tal decisión es fruto de la gracia. La última tesis que Báñez defiende es la total libertad divina al predestinar al hombre, que es, por supuesto, anterior a la previsión de los méritos.

En consecuencia, podemos advertir fácilmente que ambas posturas teológicas intentan resolver el presunto conflicto entre el poder de Dios y el poder del hombre en la acción deliberada: mientras que los jesuitas daban más preponderancia a la libertad humana, los dominicos preferían insistir en el poder divino irresistible; mientras que el molinismo era sospechoso de semipelagianismo a los ojos de sus oponentes, los dominicos eran acusados de luteranos y calvinistas por los jesuitas, que veían en su doctrina la supresión del libre albedrío creado, doctrina definida poco antes en Trento (DH 1554).

A continuación, me voy a centrar en la crítica de Suárez a la noción de “pre-moción física”, pues sospecho que el debate que el jesuita suscitó entonces ha orientado la interpretación posterior de la tesis de Báñez. El problema principal de esta premoción es su estatuto ontológico, como ha reconocido Matava<sup>8</sup>. Ciertamente, son escasos los pasajes donde Báñez proporciona una aclaración, de modo que su afirmación de la existencia de la premoción como algo *realmente* distinto de la creación y la conservación divina, ha llevado a Matava a describir la premoción física como una entidad intermedia entre Dios y la criatura que prede-terminaría a ésta para sus acciones. Sin embargo, Matava no logra ofrecer ningún texto de Báñez donde la premoción sea descrita como una entidad de algún tipo

8 Cfr. MATAVA, *Divine Causality and Human Free Choice*, 60.

(cualidad, hábito, acto...) distinta de Dios y de la criatura que actúa. Por eso ha de remitirse a la recepción de la premoción física entre otros tomistas<sup>9</sup>.

Sin embargo, cuando nos fijemos en la crítica de Suárez a la tesis “bañeciana”, veremos enseguida que es él quien tiende a convertir la premoción física en una “cualidad”, pese a la negativa de Báñez a conceder este punto. Pero, comencemos por consultar uno de los primeros escritos de Suárez sobre la controversia *de auxiliis*, una carta de 1594 en la que ya admitía que no todos sus oponentes hacían de la “premoción física” un *tertium quid* distinto de la acción de Dios y la acción de la criatura:

Los P.P. Dominicos enseñan que Dios determina físicamente la voluntad nuestra con la suya eficaz, y de tal manera preveniente, que ultra de los auxilios excitantes, inspiraciones, aprehensiones, etc., pone en nuestra voluntad una determinación física *ad unum*, con la cual no puede querer sino aquello a que la determinan, y sin la cual no puede querer nada. Y esta determinación dicen unos dellos que es una cualidad distinta del acto, que llaman moción de suyo eficaz *physice*: otros dicen que es el mismo acto de nuestra voluntad, *ut est prior in nobis a solo Deo eiusque voluntate efficaci, quam sit a nobis*<sup>10</sup>.

Aunque no sea fácil determinar a quiénes se refiere con esta distinción, sí es claro que no podía identificar sin más a todos sus oponentes con esa concepción de la premoción física que Matava atribuye también a Báñez. Ahora bien, si la premoción física pudiese ser entendida como “el mismo acto de nuestra voluntad” en cuanto efecto de la acción divina que posee prioridad respecto de la acción humana, entonces estaríamos plenamente dentro de la concepción de santo Tomás de Aquino, sin que Báñez hubiera añadido nada a éste. En efecto, Tomás explica con amplitud que Dios es causante de todos los acontecimientos, no sólo como conservador de las criaturas, sino como primer moviente inmóvil y gobernante del mundo. Ahora bien, gobierna cada cosa de acuerdo con su forma de ser, de modo que unos acontecimientos sucedan de modo necesario, otros de modo contingente y algunos de modo libre. En último término, porque la voluntad benevolente de Dios quiere que haya tal variedad en el mundo y que cada cosa se comporte de acuerdo con su naturaleza<sup>11</sup>. Aunque ha puesto causas próximas

9 Cfr. *ibid.*, 71-72. Aunque cite, entre otros, a Álvarez, no deja de advertir que éste niega expresamente que la premoción sea una “cualidad”: cfr. *ibid.*, 51, nota 41.

10 Cit. por DE SCORRAILLE, *François Suárez de la Compagnie de Jésus*, 385; trad. española: *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, vol. 1. Barcelona: Subirana, 1917, 364. La carta se conserva en el Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Granada: cfr. ID., *François Suárez de la Compagnie de Jésus*, 388, nota 1.

11 Me he ocupado de la concepción de santo Tomás sobre el destino y la providencia en TORRIJOS-CASTRILLEJO, David, “La providence chez Saint-Thomas d’Aquin comme

para cada uno de estos efectos, él permanece como primer moviente de sus acciones. Pero después volveremos sobre santo Tomás de Aquino.

## 2. LA PREMOCIÓN ENTENDIDA POR SUÁREZ COMO CUALIDAD

El estudio de la crítica de Suárez a la noción de premoción física merecería una atención pormenorizada que no podemos dedicarle aquí. Nuestro propósito en estas páginas es tan sólo hacer un primer acercamiento que muestre cómo Suárez prefiere primero dar una interpretación de la premoción menos matizada y más unilateral que la ofrecida en el fragmento de su correspondencia que acabamos de considerar; posteriormente, ofrecerá una visión más completa, aunque acabe cayendo en un reduccionismo semejante. En efecto, la línea general de su presentación en las *Disputaciones metafísicas* identifica la moción divina con una cualidad, pues cree que sólo en ese predicamento podría caer ese tipo de intervención divina en la criatura libre. En cambio, en los *Opuscula* expondrá de un modo más exacto la postura de sus oponentes, pero al final la simplificará en su propio beneficio.

En primer lugar, veamos cómo alude a la premoción en las *Disputaciones metafísicas* (1597), donde identifica ya la premoción con una cualidad, alegando que no es posible entender ésta de otro modo:

Así, pues, esta alteración previa suele llamarse excitación de la virtud en sentido metafórico; pero, en realidad, es, o bien un complemento de la virtud mediante una cualidad añadida, o bien una aplicación o disposición del agente para que pueda emitir por sí mismo algún vapor o exhalación mediante la cual obra (como cuando la cosa olorosa se enrarece por calentamiento, puede exhalar más fácilmente el olor, y así en otros casos). Mas la excitación de la causa primera no puede ser semejante a esta excitación natural por alteración previa, ya que ni siempre es necesario el complemento de la virtud en la causa segunda, como se ha demostrado, ni tampoco una disposición material<sup>12</sup>.

---

compréhension de la totalité". En: BRUNIER-COULIN, Claude (ed.), *Institutions et destitutions de la Totalité. Explorations de l'œuvre de Christian Godin*. Paris: Orizons, 2016, 293-318.

12 "Haec ergo alteratio praevia solet dici excitatio virtutis per metaphoram; re tamen vera est aut complementum virtutis per qualitatem additam aut applicatio vel dispositio agentis ut ex se emittere possit vaporem vel exhalationem aliquam qua mediante agit, ut dum res odorifera per calefactionem rarefit, facilius potest exhalare odorem, et sic de aliis. Excitatio autem causae primae non potest esse similis huic naturali per alterationem praeiviam, quia nec complementum virtutis est semper necessarium in causa secunda, ut ostensum est, neque etiam dispositio aliqua materialis" (*Disputaciones Metaphysicae*, XXII, 2, n. 27; trad. española y texto latino: SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas*. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1961, 632; modifíco la puntuación y el subrayado es mío).



Igualmente, así se expresa en un pasaje en que está suponiendo que no es preciso admitir otra influencia de Dios sobre el libre albedrío sino la conservación creadora:

[...] ¿qué otra aplicación [de la causa primera a las causas segundas] puede darse? Porque si es eficiencia real, será movimiento o mutación real de la causa segunda. Entonces, ¿qué término tiene? No local, ni de otro género fuera de la *cualidad*, como parece evidente. Tampoco puede ser una cualidad; pues, si esa cualidad se da como virtud activa, ya no es sólo una condición, sino un principio esencial de acción, y se repiten las razones aducidas anteriormente. Y si se da para que no obre nada, es impropcedente para obrar y no es posible dar razón de por qué se le llama condición necesaria<sup>13</sup>.

Nótese que Suárez ya ha dirimido la dualidad de posturas entre los tomistas reduciéndolas a una sola y, así, vemos aquí cómo llega a ignorar deliberadamente que estos teólogos hubieran sostenido que el efecto de la moción divina se identificase con el acto mismo de la voluntad creada –como empero había dicho en aquella misiva–. Excluye esta posibilidad, no en sus objeciones personales a la postura “bañeciana”, sino en la exposición misma de ésta:

[...] mas esta moción no puede consistir en la acción misma de la causa segunda, [1] no sólo porque la moción se encuentra en la cosa que es movida, mientras que la acción transeúnte no se encuentra en el agente por el que es realizada, [2] sino también porque esta moción antecede a la acción, al menos en causalidad, ya que los agentes segundos son movidos precisamente para obrar, porque no pueden obrar si no son movidos<sup>14</sup>.

La primera razón resulta impropcedente porque la acción de la que se trata es inmanente –la intelección, la volición, etc.– y, por tanto, no puede sino encontrarse en el agente creado. Luego la moción debería consistir en la acción misma de la causa segunda que, al ser inmanente en este caso, reside en la causa segunda. La

13 “At vero praeter has, quatenus alia esse posset applicatio? Nam si est realis efficientia, erit realis motus vel mutatio causae secundae. Quem ergo terminum habet? Non localem, nec alterius generis extra qualitatem, ut per se notum videtur. Neque etiam esse potest qualitas aliqua; nam, si illa qualitas datur ut virtus agendi, iam non est conditio tantum, sed principium per se actionis, et redeunt rationes superius factae. Si vero datur ut nihil agat, impertinens est ad agendum, nec reddi potest ratio cur dicatur conditio necessaria” (*Disputationes Metaphysicae*, XXII, 2, n. 23; trad. española, 630; el subrayado es mío).

14 “[...] haec autem motio non potest consistere in ipsa actione causae secundae, tum quia motio est in re quae movetur, actio vero transiens non est in agente a quo fit, tum etiam quia haec motio antecedit actionem saltem causalitate, quia ad hoc moventur agentia secunda ut agant, eo quod non possunt agere nisi mota” (*Disputationes Metaphysicae*, XXII, 2, n. 7; trad. española, 620).

segunda razón parece desconocer lo que se quiere decir: la moción es antecedente en el agente pero coincide con el efecto en lo movido.

Veamos ahora cómo describe la premoción en los *Opuscula* (1599). Allí se nos explica que la tesis de la premoción física suele ser presentada como si fuera una sola, cuando en realidad existen dos versiones diferentes de ella:

Primero, [la causa primera mueve o determina la segunda] mediante una auténtica acción sobre ella, imprimiendo en ella algo por lo cual quede determinada formalmente para realizar tal acción, como la piedra es determinada por el ímpetu impreso en ella para moverse hacia arriba. Segundo, tan sólo mediante una moción extrínseca cuasi efectiva, es decir, no por la impresión de cierta cosa anterior, sino únicamente por un acto antecedente y eficaz de la voluntad divina, por el cual quiere que la causa segunda o la voluntad humana actúe, de modo que, cuando se da esta volición de Dios, enseguida se sigue la acción de la causa segunda y ello no por cierta cosa previa impresa en ella, sino por una subordinación natural y cierta simpatía entre estas causas<sup>15</sup>.

Mientras que la primera posición supondría una “moción” intrínseca, es decir, cierta “entidad” o “cualidad”<sup>16</sup>, la segunda sería una “moción extrínseca”. Esta segunda postura es ejemplificada con una serie de causas creadas: el brazo es movido por la voluntad, aunque es el brazo quien posee en sí el poder de moverse a sí mismo, pues la potencia locomotriz en cuanto tal está sita en el brazo, no en la voluntad. Ni tampoco la voluntad ha de comunicar ninguna perfección al brazo para que mueva, sino que el poder que requiere para ello le pertenece de suyo. Eso sí, hay una subordinación de un agente a otro agente: así, debe haber una sujeción mucho mayor de las causas segundas a la causa absolutamente primera. Ahora bien, según las palabras de Suárez, sus oponentes presentarían la premoción física tan sólo de acuerdo con la primera interpretación:

Algunos doctores que afirman que es preciso que haya una premoción de la causa primera sobre la segunda y sus potencias para que la causa segunda actúe, aunque no distinguen ambos modos suficientemente, se han referido a esta moción y predeterminación de acuerdo con el primero de éstos. No excluyen el segundo modo,

15 “Primo, per veram actionem in ipsam, imprimendo ei aliquid quo formaliter determinetur ad talem actionem; sicut lapis per impressum impetum ad motum sursum determinatur. Secundo, per solum extrinsecam motionem quasi effectivam, id est, non per impressionem alicujus rei praeviae, sed solum per antecedentem actum efficacem voluntatis divinae, quo vult causam secundam aut voluntatem humanam agere, ad quam Dei volitionem statim sequitur actio causae secundae, non propter rem aliquam praeiviam ei impressam, sed propter naturalem subordinacionem, et quasi sympathiam harum causarum” (*Opuscula*, I, 1, cap. 5, n. 3, ed. Vivès, 22).

16 “Illa namque qualitas, vel motio aut entitas, aut quovis alio nomine appelletur” (*Opuscula*, I, 1, cap. 5, n. 4, ed. Vivès, 23); “[...] illa qualitas seu entitas” (*Opuscula*, I, 1, cap. 7, n. 5, ed. Vivès, 34; cfr. nn. 6.7).

sino que, además de él, exigen que haya en la causa segunda cierta cosa impresa inherente en ella<sup>17</sup>.

Estas palabras publicadas en imprenta, que contradicen de modo flagrante su carta manuscrita de unos años antes, no dejan de entrañar un contrasentido: en efecto, si esos doctores presentan la doctrina de la premoción exigiendo siempre que haya algún tipo de perfección real distinta de la criatura y del creador que inhiera en ella, entonces sí estarían excluyendo implícitamente la segunda interpretación, pues ésta se caracterizaría –según Suárez mismo– porque basta *sólo* con la moción divina extrínseca sin que haya nada añadido a la criatura para obrar.

En todo caso, la presentación de Suárez acusa a sus oponentes de subrayar la preponderancia de la causa primera sobre la segunda, de manera que acabarían negando la suficiencia de la causa segunda para obrar cuando falta la acción de la causa primera, como si esta acción fuese cierta perfección real añadida, al modo de una causa meramente instrumental. La conclusión de este razonamiento es que el acto de la causa segunda estaría determinado necesariamente con una “necesidad hipotética”, es decir, bajo el supuesto de que ha sido premovida por Dios para realizar cierto acto, la voluntad lo realizará necesariamente. Aquí Suárez parece soslayar, como suele ser corriente entre los oponentes de la premoción, que tal necesidad es meramente “lógica”, pero no “ontológica”, es decir: es necesario que la criatura actúe como Dios ha dispuesto pero eso no quiere decir que lo haga *de modo necesario* –desde el punto de vista ontológico–, sino ora contingente ora libremente<sup>18</sup>. Ahora bien, si la premoción física fuese una determinación previa del agente libre, es decir, algún tipo de entidad o perfección –como una cualidad–, entonces la criatura sí estaría *intrínsecamente* determinada por Dios. Por eso es tan importante para el propósito de Suárez presentar de ese modo la tesis “bañeciana”. Así puede afirmar a continuación que únicamente Dios

17 “Doctores ergo nonnulli, qui affirmant ad actionem causae secundae necessariam esse praemotionem causae primae in secundam, et in virtutem ejus, licet non satis hos modos distinguant, priori tamen modo de hac motione et praedeterminatione locuti sunt. Non quod posteriorem excludant, sed quod, ultra illum, etiam rem aliquam impressam ipsi causae secundae, eique inhaerentem requirant” (*Opuscula*, I, 1, cap. 5, n. 4, ed. Vivès, 23).

18 Cfr. TORRIJOS-CASTRILLEJO, “La providence chez Saint-Thomas d’Aquin”, 305. Véase una clara exposición de esta doctrina de raíz aristotélica –ampliamente conocida en el Medioevo– en BÁÑEZ, Domingo, “Réplica del padre Báñez al memorial difundido por el padre Suárez ‘En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío’”, n. 10. En BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, 448. Ahí Báñez lamenta que haya “llegado a tanto la ignorancia de la verdadera definición del libre albedrío, que algunos padres de la Compañía se ríen de nosotros cuando hacemos esta distinción, tan antigua en la escuela de teología, *de sensu composito y sensu diviso*”.

decidiría si el agente creado actúa o no y cómo lo hace<sup>19</sup>. En resumen, Dios usaría las facultades de la criatura anulando su libertad en la práctica.

Por fin, encontramos una exposición semejante en otro escrito, su última contribución a esta polémica: el *Tratado sobre la verdadera comprensión del auxilio eficaz y de su concordia*, el cual fue compuesto en los primeros años del siglo XVII<sup>20</sup>. Allí, como en los *Opuscula*, distingue de nuevo dos maneras de comprender la premoción física: primero, como cierta perfección “a modo de acto primero”, es decir, algún tipo de “hábito, cualidad o alguna entidad transeúnte”; segundo, como algún tipo de “acto segundo”, es decir, un acto vital, una operación actual<sup>21</sup>. Según el teólogo jesuita, si fuera algo añadido de acuerdo con el primer modo, no sería posible que el libre albedrío quedase determinado del todo. En cambio, si consistiera en una operación vital como tal, no sería una verdadera obra de la criatura, porque sería producida exclusivamente por Dios. De modo similar se expresa también, en disputa con los seguidores de Báñez, en su amplio tratado *Sobre la gracia de Dios*<sup>22</sup>, publicado entre 1619 y 1651<sup>23</sup>.

### 3. EL RECHAZO DE BÁÑEZ DE LA INTERPRETACIÓN SUARISTA DE LA PREMOCIÓN

La descripción de Suárez de la premoción física parece corroborar la interpretación que haría de ella un *tertium quid* distinto del creador y de la criatura. Tiene en su favor que, con el paso del tiempo, acabó siendo generalmente comprendida de esa manera incluso entre sus defensores<sup>24</sup>. Sin embargo, es también significativo que no encontremos una declaración expresa de esta

19 “Quo etiam fit ut, licet actus voluntatis sit effective a voluntate, tamen determinatio ejus non sit active ab illa, sed a Deo tantum; in voluntate autem fiat passive, quia in hac praevia actione solus Deus est agens, ut plane supponitur” (*Opuscula*, I, 1, cap. 5, n. 4, ed. Vivès, 23).

20 Para la datación: cfr. PRIETO LÓPEZ, *Suárez y el destino de la metafísica*, 68.

21 “Quod breviter declaro, quia illa determinatio vel est aliquid in voluntate nostra per modum actus primi, non vitalis, sive sit habitus, sive qualitas aut entitas transiens, vel est aliquid per modum actus secundi et vitalis” (*Tractatus de vera intelligentia auxilii efficacis, ejusque concordia*, cap. 3, ed. Vivès, 319).

22 Cfr. v. gr. *De gratia*, III, cap. 32, ed. Vivès, 140-143.

23 Para la datación: cfr. DALMAU, “Suárez y las grandes controversias sobre la gracia”, 97.

24 Invocando autoridades como Juan de santo Tomás o Zigliara, afirma Garrigou Lagrange: “Cette motion [...] est réellement distincte et de l’action incréé de Dieu dont elle dépend, et de l’acte [...] auquel elle est ordonnée [...]. Il ne faut donc pas confondre la motion divine passivement reçue dans la cause seconde, ni avec la motion active qui est Dieu même, ni avec l’opération produite par la cause seconde” (GARRIGOU LAGRANGE, Réginald, “Prémotion”. En VACANT, Jean M. A. et al. [Eds.], *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. 13. Paris: Letouzey et Ané, 1936, col. 39-40).

doctrina en las obras principales que los dominicos aportaron inicialmente a la controversia. No la he podido hallar en la *Apología* que presentaron en 1592 en defensa de las tesis con las que habían impugnado la *Concordia* de Molina<sup>25</sup>. De hecho, ni tan siquiera aparece ahí el término *qualitas* y tampoco se usa demasiado la expresión *praemotio* ni el verbo *praemovere*, los cuales se reservan sobre todo para los efectos de la gracia. La formulación *praemotio physica* en cuanto tal está del todo ausente. Igual sucede en otras obras de Báñez. Es más, incluso Báñez nos refiere, con cierta exasperación, que el apelativo *physica* lo introdujeron los jesuitas para presentarse ellos mismos como defensores de una premoción meramente “moral”<sup>26</sup>. En el escrito de Báñez más maduro sobre esta temática, el *Tractatus* (1600)<sup>27</sup>, se habla de *praemotio* y de *praemovere* con más soltura, empleando esta terminología indistintamente para hablar acerca de la influencia de Dios sobre el libre albedrío tanto en el orden de la naturaleza como en el orden de la gracia. Sin embargo, en esta obra se nos ofrece una protesta de Báñez contra la interpretación de Suárez sobre la premoción, a quien consideraba el principal defensor del molinismo<sup>28</sup>. En otros pasajes del *Tractatus*, Báñez cita

25 Cfr. “Apologia fratrum praedicatorum adversus quasdam assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molinae nuncupati”. En BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, 115-380. Contamos con una traducción española realizada por Juan Antonio Hevia Echevarría: *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*. Oviedo: Pentalfa, 2002. Se trata de una obra conjunta aunque parece que Báñez debió de ser el redactor principal (cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *ibid.*, 93; MATAVA, *Divine Causality and Human Free Choice*, 117). En efecto, guarda similitudes notables con otras obras de su autoría, como el *Tractatus*.

26 Cfr. BÁÑEZ, Domingo, “De efficacia praevenientis auxilii gratiae, an sit intrinsece et a se, vel a libero hominis arbitrio. Disputatio inter patres Societatis Jesu et magistrum Bañes”, nn. 11.16. En BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, 620.627.

27 Para la datación: cfr. MATAVA, *ibid.*, 39.

28 En efecto, ya en la *Apología*, Báñez se expresaba de esta manera: “Unum scimus quod notissimum est, quosdam esse in eadem Societate asertores et defensores illius novae doctrinae, inter quos praecipuus est Franciscus Suarez qui etiam vulgari sermone scriptum quoddam in defensionem doctrinae Societatis, ut ille ait, circa liberum arbitrium invulgaverit” (*Apología*, Prol., n. 3. En BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, 116). El escrito al cual se refiere Báñez ha sido editado también, con la oportuna respuesta de Báñez –también en lengua romance– además de otros documentos pertinentes, en BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, 411-471 (cfr. *ibid.*, 86). Báñez compone su réplica sin conocer al autor (cfr. v. gr. “Réplica del padre Báñez”, n. 10, 446), declarando además saber de Suárez sólo de oídas: “[...] me dicen ser el padre Suárez en su *Tercera parte* y en sus lecturas [uno de los difusores de la tesis molinista], que yo cierto no he querido me cansar en leer sus escritos” (*ibid.*, n. 4, 432). Debe suponerse que sólo después de tener terminado su escrito averigua que fue compuesto por Suárez gracias a llegarle la noticia mediante el dominico Pedro de Herrera: cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *ibid.*, 417. A raíz de este incidente, Báñez toma conciencia de la significatividad que posee Suárez y dirigirá sus ataques ante todo contra él.

en distintas ocasiones los *Opuscula* y por eso es probable que tenga en mente los textos de Suárez que hemos leído antes cuando afirma:

Suponiendo estas cosas, respondo lo mismo a aquella molesta pregunta en la que se interroga cuál sea esa moción pasiva por la cual la voluntad es movida por el autor de la naturaleza cuando pasa de no querer a querer lo bueno en general: ¿se trata de cierta cualidad inserida en la voluntad a modo de principio para originar de manera ilícita la acción vital que atañe a su objeto propio? Respondo diciendo que no hay ninguna cualidad añadida a modo de principio, puesto que la voluntad misma en cuanto tal es principio suficiente para originar de manera ilícita la acción vital que atañe a su objeto propio propuesto por el entendimiento. Ahora bien, que esto sea propuesto en cierto momento por el entendimiento y que la voluntad tienda de manera actual en ese momento hacia ello son actos ambos que no se producen sin la premoción divina. Tal premoción no es la mera conservación de las potencias, pues, si lo fuese, el entendimiento y la voluntad estarían en acto, puesto que siempre serían conservados por Dios. Declaro que no entiendo qué otra cosa podrá ser la premoción divina –considerada pasivamente– sino la facultad del entendimiento misma puesta en acto completo por el autor de la naturaleza, el cual obra en todas las cosas de acuerdo con el designio de su providencia.

En cambio, si la *premoción* es considerada *activamente*, es decir, en cuanto está en Dios, no entiendo que sea otra cosa sino la voluntad divina que está presente en todas las cosas íntimamente, produciendo en ellas todas las cosas que hacen, en cuanto poseen la razón de ser y de bondad. La razón de por qué la voluntad divina, que es la causa primera de todas las cosas que se producen, ahora mueve aunque antes no movía, no puede explicarse sino apelando al designio de la providencia divina, que tal lo dispuso de acuerdo con el designio de su voluntad<sup>29</sup>.

29 “Hoc autem supposito, idem dico ad quaestionem illam molestam in qua quaeritur, quid sit illa *motio passiva* qua voluntas movetur ab auctore naturae dumtaxat quando transit de non volente in volentem bonum in communi: an sit aliqua qualitas indita voluntati per modum principii ad eliciendum vitalem actionem circa proprium objectum. Et respondeo non esse aliquam qualitatem superadditam per modum principii, quia ipsamet voluntas secundum se est principium sufficiens ad eliciendum vitalem actionem circa proprium objectum propositum ab intellectu. Verum, quod ab intellectu proponatur nunc, et quod nunc voluntas actualiter tendat in illud, neutrum fit sine divina praemotione. Quae promotio [sic] non est sola conservatio potentiarum; alias semper intellectus et voluntas essent in actu, quia semper conservantur a Deo. Sed fateor me non intellegere quid aliud sit illa divina praemotio, si passive consideretur, quam ipsamet facultas intellectus posita in actu completo ab auctore naturae, qui operatur in omnibus secundum rationem suae providentiae. | Si autem *praemotio active* consideretur, prout est in Deo, nihil aliud esse intelligo quam divinam voluntatem, quae in omnibus rebus intime adest, efficiens in illis omnia quae fiunt, prout habent rationem essendi et bonitatis. Quare autem nunc moveat et antea non moveat ipsa divina voluntas, quae est prima causa rerum omnium quae fiunt, non potest ratio reduci nisi ad rationem divinae providentiae, quae ita disposuit secundum consilium voluntatis suae” (*Tractatus*, II, cap. 2, n. 2. En BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de santo Tomás*, vol. 3, 384-385; la traducción es mía, pero los subrayados aparecen así en la edición de Beltrán de Heredia).

Se nos disculpará haber copiado tan ampliamente este texto, debido a la gran importancia que entraña. Según Matava, este pasaje es el único en que Báñez parecería “desdecirse” de su teoría de la premoción física como algo añadido a la criatura<sup>30</sup>. Por ese motivo le dedica varias páginas, para acabar concluyendo que, en realidad, Báñez no habría podido cambiar su postura respecto de la premoción física, porque incluso en otras partes del *Tractatus* seguiría sosteniendo las mismas líneas generales de dicha postura<sup>31</sup>. Él, por su parte, cree que lo más lógico sería entender que este texto tan sólo hace referencia a un tipo particular de auxilio, a saber, el *auxilium omnino praeveniens*, es decir, el que es antecedente a los actos deliberados actuales, incluso desde el punto de vista temporal<sup>32</sup>. En consecuencia, “cuando Báñez identifica la premoción física con los actos vitales del entendimiento y de la voluntad, no está identificando la premoción divina con la libre elección de la criatura. Más bien, está mostrando que la identificación de la premoción física y de la operación de la criatura está limitada a los actos del entendimiento y de la voluntad que sean anteriores a la voluntad libre y estén presupuestos por ella”<sup>33</sup>.

Es cierto que Báñez se refiere en esa página a la moción de la voluntad para que quede inclinada a “lo bueno en general” y a la suministración de la inclinación de la facultad hacia su “objeto propio”. No obstante, el primer párrafo continúa la argumentación hablando de la moción requerida para “que esto sea propuesto *en cierto momento* por el entendimiento y que la voluntad tienda *de manera actual en ese momento* hacia ello”, es decir, se está refiriendo a actos intelectivos y volitivos actuales –no, por así decir, habituales, como serían los actos producidos de un modo enteramente preveniente–.

Ahora bien, no es preciso ver en el texto ni siquiera un “cambio de postura” de Báñez sino más bien una queja por la que declara el malentendido de su postura difundido por Suárez y por todo aquel que sospeche que la premoción física sea una “cualidad”, una “entidad” o cualquier cosa diferente de “la facultad del entendimiento misma puesta en acto completo por el autor de la naturaleza”. Al decir “acto completo” se está indicando justamente que la criatura no sólo recibe de Dios el ser y el poder obrar (*conservación*), sino también la activación de dicho poder (por efecto de la *moción*), la cual es *realmente distinta* de la mera posesión

30 Cfr. MATAVA, *Divine Causality and Human Free Choice*, 61-73.

31 Cfr. *ibid.*, 64.

32 Cfr. *ibid.*, 66-73.

33 “When Báñez identifies physical promotion with vital acts of the intellect and will, he is not identifying divine promotion with creaturely free choice. Rather, he is showing that the identification of physical promotion and creaturely operation is limited to acts of the intellect and will that are prior to free choice and presupposed by it” (*ibid.*, 71).

del poder activo. Esta activación es requerida cuando se trata de una potencia que puede estar bien en potencia bien en acto; pero puede ser realmente distinta sin que constituya una *entidad* distinta.

El texto en cuestión expone, pues, la teoría de la premoción física distinguiendo su dimensión “pasiva” de su dimensión “activa”. Desde el punto de vista de la criatura, la moción es “pasiva”, puesto que es la receptora de la moción: aunque la voluntad y el entendimiento sean capaces de realizar sus propios actos, ello no obsta para que sean movidos por Dios, como ya había afirmado santo Tomás de Aquino (*De malo*, q. 6, co.; *STh.*, I, q. 105, aa. 3-4, etc.). Esto no significa que sea introducido algún tipo de entidad *creada* –un *tertium quid*– en la criatura que intervenga en la acción “a modo de principio”. Tal cosa sería una verdadera y propia determinación intrínseca. Ahora bien, la moción es una intervención divina *real*, en el sentido en que activar la potencia para que se ponga en acto por sus propias fuerzas supone una acción de Dios distinta de la mera conservación (con la cual Suárez pretende explicarlo todo). Dios no es sólo el creador y conservador del mundo, sino también su gobernante, pues de Él no sólo depende el ser sino también el obrar<sup>34</sup>. En ello, Báñez tiene a santo Tomás de nuevo en su favor y, así, lo invoca –contra Suárez<sup>35</sup>– en el mismo *Tractatus* (II, cap. 1, nn. 4.6). Dice el Aquinate: “Todo aquello que unas veces es agente en acto y otras veces lo es en potencia, requiere ser movido por algún agente. Es evidente que la voluntad comienza a querer algo aunque antes no lo quería. Es, pues, necesario que sea movida a querer en virtud de algo”<sup>36</sup>. La dependencia de la criatura del creador

34 Explica santo Tomás: “Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit rex in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare” (*STh.*, I, q. 103, a. 1, co.). No obstante, para santo Tomás, la conservación también forma parte del gobierno divino (*STh.*, I, q. 104).

35 Cfr. *Disputationes Metaphysicae*, XXII, 2, n. 47.

36 “Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necessesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum” (*STh.*, I-II, q. 9, a. 4; en n. 4, Báñez cita también *STh.*, I, 105, a. 4; I-II, q. 6, a. 1, ad 3; q. 10, a. 4; además, véase BÁÑEZ, *In STh.*, I, q. 82, a. 1. En *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis a Quaestione LXV. usque ad CXIX, & ultimam*. Vol. 2. Venetiis: M. Sessa, 1591, col. 1268 [A]: ahí cita *STh.*, I, q. 83, a. 1, ad 3; I-II, q. 6, a. 4, ad 1). El razonamiento de Tomás, aquí como en otros textos paralelos, concluye que Dios es el primer moviente de los actos de la voluntad, pero podría referirse al primer impulso dado a la voluntad por la cual resulta inclinada habitualmente a querer el bien en cuanto tal, mientras que ella sola se movería a sí misma para los actos particulares (esto parecería estar corroborado por *STh.*, I-II, q. 9, a. 4, ad 3). Sin embargo, por ejemplo en *STh.*, I, q. 116, a. 1, co., se presupone que la moción divina provoca también el movimiento de la voluntad, no sólo hacia el bien en cuanto tal, sino incluso hacia bienes finitos, apetecidos en actos particulares; además, creo que está expresamente afirmado en *STh.*, I-II, q. 10, a. 4, ad 3. Mucho más claramente todavía cuando se habla de la gracia actual: cfr. *ibid.*, q. 110, a. 2, co.; q. 111, a. 2, co.



no se limita, pues, tan sólo a la conservación de su sustancia, sino también a la influencia como primer moviente de toda actividad que pueda emanar de ella.

En segundo lugar, desde el punto de vista “activo”, la premoción física es la voluntad divina misma, agente de la moción por la cual las potencias creadas se ponen en acto. De este modo, se excluye que haya nada entre Dios y la criatura; no hay ningún *tertium quid* sino que la acción humana tan sólo tiene un agente, además del libre albedrío: Dios mismo. No hay ninguna entidad misteriosa inserta en el hombre de la que Dios se serviría instrumentalmente para determinar al hombre. El efecto de la voluntad divina es el acto mismo de la facultad, el cual es libre, igual que el acto de una potencia natural contingente es contingente y el de una potencia necesaria es necesario.

Si estamos en lo cierto, la postura de Báñez no podría ser descrita en modo alguno de acuerdo con la primera de las dos posturas a las que Suárez se enfrentaba, ya que no es posible hallar ningún texto en que se refiera a la premoción como una “entidad” distinta del creador y la criatura; mucho menos la identifica con una “cualidad”, sino que incluso rehúsa dicha interpretación. Si acaso, la teoría de Báñez podría ser encuadrada en la segunda de las posturas enumeradas por Suárez, es decir, la de quienes “dicen que [la premoción] es el mismo acto de nuestra voluntad, *ut est prior in nobis a solo Deo eiusque voluntate efficaci, quam sit a nobis*”<sup>37</sup>. En efecto, en esa sentencia de la carta que copiamos en el primer apartado, aparecía la dimensión “pasiva” de la moción al decir: “es el mismo acto de nuestra voluntad”. También se refería a la dimensión “activa”, es decir, a la intervención de la eficaz voluntad divina, que sería *el único antecedente* del acto voluntario mismo: en esas palabras, la prioridad característica de la premoción reside “únicamente” en Dios (*a solo Deo*) y no hay ninguna otra entidad interpuesta. De ahí que el efecto de la moción sea el acto mismo de la facultad.

#### 4. EL TRASFONDO ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE LA PREMOCIÓN

El texto de Báñez que hemos citado *in extenso* en el apartado anterior evoca implícitamente un par de pasajes de la *Summa Theologiae* de santo Tomás que son bastante significativos. El primero aparece en la cuestión dedicada a la

37 La composición misma llama la atención porque Suárez espontáneamente da un salto del español al latín, como si citara alguna sentencia escolástica que no he logrado localizar. Años después de haber sido escrita esta carta, el jerónimo Pedro de Cabrera se pronunció por escrito en favor de la identificación de la premoción con los actos del agente creado, pero podría estar siguiendo al dominico –que escribió antes el *Tractatus*– y no al revés.

predestinación, donde afirma que “la ejecución de la providencia [divina] que se denomina gobierno, está pasivamente en los gobernados y activamente en el gobernante”<sup>38</sup>. Después, aclara que “la predestinación no pone nada en el predestinado, pero su ejecución, que afecta a cosas exteriores, pone en ellas algún efecto”<sup>39</sup>. Como es lógico, estas “cosas” –digamos: “realidades”– son principalmente los predestinados mismos, los cuales reciben la oportuna influencia de Dios para que, merced a la gracia y sus méritos (tal sería el “efecto”), puedan alcanzar el destino previsto por Dios.

La página de la *Summa* que acabamos de citar posee la distinción entre la dimensión activa y pasiva del gobierno divino, una doctrina a la que se apelaba en el texto de Báñez. Sin embargo, faltaría por explicar si el “efecto” de dicho gobierno –que sí “pone algo” en la criatura– supone necesariamente una entidad distinta de la criatura y sus actos, o bien se puede identificar, al menos en algunos casos, con tales actos. Esta doctrina también está expuesta expresamente por santo Tomás en un artículo muy pertinente para comprender esta materia y que, no obstante, Suárez se cuida bien de no comentar en sus *Opuscula*. Se trata nada menos del artículo donde explica que la gracia santificante posee la índole de una *cualidad*; pero, de paso, también se distingue esta gracia habitual de la gracia actual que precisamente posee la índole de una *moción* y, por tanto, *no constituye ninguna cualidad ni entidad alguna fuera del acto mismo de la criatura*:

Cuando decimos que alguien posee la gracia de Dios significamos que posee cierto efecto de la graciosa voluntad de Dios. Ahora bien, antes<sup>40</sup> se ha dicho que el hombre es ayudado por la voluntad gratuita de Dios de dos maneras: Del primer modo, en cuanto el alma del hombre es movida por Dios para conocer o querer o hacer algo. De este modo, el efecto gratuito en el hombre no es una cualidad, sino cierto movimiento del alma, pues “el movimiento es un acto del moviente que está en lo movido”, como se dice en el tercer libro de la *Física*<sup>41</sup>. Del segundo modo, el hombre es ayudado por la graciosa voluntad de Dios en cuanto es infundido por Dios cierto don habitual [...] y, de esta manera, el don de la gracia es cierta cualidad<sup>42</sup>.

38 “Sed executio providentiae, quae gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem est in gubernante” (*STh.*, I, q. 23, a. 2).

39 “Unde praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato. Sed executio eius, quae transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum” (*ibid.*, ad 1).

40 Cfr. *STh.*, II, q. 109, aa. 1.2.5.

41 Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, III, 3, 202 a 13-14. Véase SANTO TOMÁS, *In Phys.*, III, lect. 4-5.

42 “Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratituae Dei voluntatis. Dictum est autem supra quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae, *actus enim moventis in moto est motus*, ut dicitur in III *Physic.*

Aunque aquí no se esté hablando de la moción divina natural que Báñez también admite, sí se explica la gracia actual como la moción de Dios que provoca actos deliberados concretos en el hombre. Se niega expresamente que constituya cierta “cualidad”, es decir, que posea una constitución ontológica propia y distinta de la criatura y sus operaciones. Así, apoyándose en una importante doctrina de Aristóteles, la “moción” de Dios no consiste en otra cosa sino en el acto segundo –la operación– de la criatura. Este texto es crucial para comprender el punto de vista de Báñez. No sólo hemos de suponer que Báñez lo conocía bien, sino que tampoco podía desconocer la enseñanza aristotélica que hacía superfluo concebir una entidad intermedia entre el moviente y lo movido, pues el acto del moviente coincide realmente con el acto mismo de lo movido. No podía ignorarla quien había comentado el tratado *De generatione et corruptione*, donde, entre otras cosas, se estudia la acción y la pasión, de un modo que guarda una importante vinculación con todo el capítulo tercero del tercer libro de la *Física*, del cual está sacada esa idea de Aristóteles<sup>43</sup>. De acuerdo con esto, leemos en sus *Institutiones dialecticae*:

En efecto, una es la relación del movimiento con el agente y otra con el paciente, aunque, de acuerdo con la significación del término “movimiento”, sea indiferente que se pueda aplicar a la acción o a la pasión, porque no significa determinadamente “acción” ni significa determinadamente “pasión”<sup>44</sup>.

Esta consideración sobre la acción y la pasión es la que funda la distinción entre la moción vista desde el punto de vista activo y desde el punto de vista pasivo a la que apelaba en el *Tractatus* para mostrar que el efecto de la moción divina, que es un movimiento, no puede estar en Dios, sino en la criatura movida. Luego este movimiento se puede ver como acción de Dios o como pasión de la criatura, pero el resultado de la eficacia divina y de la eficacia humana es uno y el mismo: la acción humana. Así, el libre albedrío no es puramente activo en su eficacia sino que se trata de un motor movido. En definitiva, la causalidad de la acción deliberada

---

Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur. [...] Et sic donum gratiae qualitas quaedam est” (TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 110, a. 2, co.).

43 Cfr. esp. BÁÑEZ, Dominicus, *Commentaria et quaestiones in duos libros Aristotelis Stagyrtae De Generatione et Corruptione*, I, cap. 7, conclusiones 6-8, Venetiis: Apud Iuntas, 1587, 261C-262e. Ahí se habla de la subordinación de unos movientes a otros y cómo los movientes subordinados mueven al ser movidos. Si el primer motor inmóvil puede ser tal es porque el único efecto de su acción no está en él sino en lo movido.

44 “Nam alia est relatio motus ad agentem, alia ad patientem, quanuis secundum significationem huius termini motus, indifferens sit ut possit verificari de actione vel passione, etiam si non significet determinate actionem neque determinate passionem” (BAÑES, Dominicus, *Institutiones minoris dialecticae quas summulas vocant*, Salmanticae: A. Renaut, 1599, 277).

creada posee una causa primera, la voluntad de Dios, la cual es verdaderamente motriz de la acción de igual modo como lo es la voluntad humana. Frente a Suárez, esta “moción” no puede ser comprendida como una mera “conservación” sino que es a la acción (acto segundo) lo mismo que la conservación es al acto de ser (acto primero)<sup>45</sup>. Por consiguiente, es preciso un acto de gobierno divino peculiar y distinto de la mera conservación.

Teniendo esto en cuenta, podemos comprender mejor lo que Báñez quiere decir en otro momento de su comentario en el que arremete de nuevo contra Suárez<sup>46</sup> por identificar el auxilio de Dios con el concurso y éste con la acción del libre albedrío<sup>47</sup>. Este texto es citado por Matava para corroborar su tesis<sup>48</sup>. El pasaje comienza por distinguir el auxilio divino en cuanto “principio formal operativo” de la “moción”, la cual –se entiende– no será por tanto ningún *principio formal operativo* en el agente creado<sup>49</sup>. Después, rechaza la identificación con estas palabras:

Dios concurre con nosotros para producir la acción; luego el concurso divino no es nuestro mismo acto. De otra manera, diríamos que el concurso divino concurre al concurso. Además, cuando decimos que el hombre, para actuar –por ejemplo, para creer–, requiere del auxilio de Dios que mueve o del concurso de Dios, nadie entiende con ello que el hombre requiere de una acción para actuar. Ésta es, pues, la denominación formal de aquel que es actualmente agente, el cual se denomina por su acción. Por el contrario, entendemos la moción divina por parte de Dios como causa eficiente para que pasemos de inoperantes a agentes actualmente operantes, de no creyentes a creyentes. El hombre, por más que sea perfecto en sus ínsitas fuerzas y en los auxilios prevenientes, necesita esta moción real antes de consentir y pasar de no obrar rectamente a obrar rectamente<sup>50</sup>.

45 Cfr. *Tractatus*, II, cap. 1, n. 5. En BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de santo Tomás*, vol. 3, 378ss.

46 Creo que se refiere a *Opuscula*, I, 3, cap. 20, n. 3, ed. Vivès, 276-277 (Báñez indica en cambio n. 4).

47 Cfr. *In STh.*, I-II, q. 109, a. 4, n. 2. En BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de santo Tomás*, vol. 3, 87.

48 Cfr. MATAVA, *Divine Causality and Human Free Choice*, 70.

49 “[...] nota [...] quomodo nomine auxilii Dei non solum intellegat divus Thomas collationem alicujus principii formalis operativi, sed etiam auxilium Dei est ipsa divina motio ad actum implendi mandata” (BÁÑEZ, *ibid.*).

50 “Deus enim concurrat nobiscum ad actionem producendam: ergo concursus divinus non est ipse actus noster. Alias diceremus quod divinus concursus concurrat ad concursum. Item quando dicimus quod homo indiget auxilio Dei moventis sive concursu Dei ad agendum, v. g., ad credendum, nemo intelligit quod indiget homo actione ad agendum. Haec enim est formalis denominatio agentis actualiter quod ab actione denominatur. Sed plane intellegimus divinam motionem ex parte Dei ut causae efficientis de non operantibus actualiter operantes, de non credentibus credentes. Hac enim

El concurso no es nuestro mismo acto porque al decir “concurso” nos referimos a Dios como agente, mientras que al decir “nuestro acto” nos referimos a nosotros como agentes, pues el agente “se denomina por la acción”. Esto no obsta para que el efecto de la acción divina sea nuestro acto, del cual –por ser inmanente– somos nosotros mismos agentes y pacientes. Así, sin que sea necesario suponer ninguna entidad distinta de Dios, el agente creado y sus potencias con sus actos respectivos, aquí se reclama que el acto del creador por el cual “conserva” la sustancia y la potencia activa es realmente distinto del acto por el cual “mueve” la potencia y “la pone en acto completo”, es decir, “la ayuda” para que pase de la potencia al acto. Es realmente distinto porque esta moción produce un efecto nuevo, a saber, la activación final de la potencia para que produzca el acto libre. Pero esta “activación” no pone en la realidad ninguna entidad accidental ni sustancial distinta del acto mismo de la potencia. El principio aristotélico del cual se servía antes santo Tomás hace innecesaria “una acción para actuar” porque el único efecto que posee la intervención divina es la acción de la voluntad creada. Esta “acción para actuar” sería una especie de “principio formal operativo” en la criatura como el que Báñez quiere excluir. Es decir, está excluyendo justo lo que Suárez y la mayoría de los intérpretes atribuyen a Báñez: una especie de prolongación creada de la voluntad divina en la criatura, pasiva respecto de Dios y activa respecto de la criatura.

En definitiva, negar que el auxilio actual sea idéntico con los actos de la criatura agente no supone que sea preciso añadir alguna entidad nueva, sino tan sólo muestra que hace falta admitir que Dios es el primer moviente de la causalidad eficiente ejercida por la criatura. No obstante, el *efecto* de esta causalidad divina es numéricamente uno con el efecto de la causalidad de la criatura. De ahí que los ejemplos de tales efectos de la acción divina aducidos por Báñez (obrar o creer) sean actos concretos de la criatura, no entidades previas a esos actos; eso sí, son actos producidos merced a la moción divina.

Ni siquiera podemos vernos turbados por otro texto en que Matava podría haberse amparado para justificar la comprensión de la premoción física como una realidad distinta del creador y de la criatura. Según creo, se trata del pasaje que a primera vista podría oponerse más frontalmente a la interpretación que estamos defendiendo aquí, puesto que se llega a designar no sólo la gracia habitual –cuyo estatuto ontológico es de cualidad, como reconoció Tomás mismo– sino incluso la gracia actual como una “entidad”:

---

motione reali indiget homo, quantumlibet perfectus sit viribus inditis et auxiliis praevenientibus, antequam consentiat et transeat de non recte operante ad recte operantem” (*ibid.*).

Aquella fuerza actual de la moción de la gracia eficaz es una entidad verdaderamente real y física<sup>51</sup>.

Aquí se está empleando el término *entitas* de modo lato, pues no se está presuponiendo que la gracia actual constituya una entidad numéricamente distinta de las operaciones de la criatura, sino tan sólo se está indicando que Dios interviene “realmente” en el efecto (la acción humana) y no sólo “moralmente” como piensan los congruistas. Es más, es en esta misma disputa donde Báñez escribe estas contundentes palabras:

Nosotros nunca hemos afirmado que haya cierta entidad creada que, considerada por sí sola de acuerdo con su naturaleza metafísica, determine nuestro libre albedrío o lo predetermine al acto de la conversión hacia Dios, sino que consideramos el auxilio de Dios en cuanto procede actualmente de Dios y de su voluntad absoluta y efficacísima por la cual hace todo lo que quiere real y físicamente y no sólo moralmente<sup>52</sup>.

En definitiva, no podemos identificar a Báñez entre aquéllos que ponían algún tipo de “entidad creada” distinta de la voluntad divina y del libre arbitrio creado, sino que ha rechazado expresamente esa descripción de la premoción física. Por el contrario, su postura, que aquí pronuncia con las palabras “auxilium Dei prout est actualiter a Deo et ab efficacissima ejus absoluta voluntate”, se aproxima bastante al pensamiento que Suárez dejó consignado en la carta de la cual partimos: “ut est prior in nobis a solo Deo eiusque voluntate efficaci”.

## CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos tratado de revisar el estatuto ontológico de la premoción física según Báñez, manteniendo un diálogo sobre todo con el magnífico libro que nos ha brindado recientemente Matava. Pese a los logros de

51 “Ubi hoc unum a vobis saltem accipio, vim illam actualis motionis gratiae efficacis esse vere realem et physicam entitatem” (BÁÑEZ, “De efficacia praevenientis auxilii gratiae, an sit intrinsece et a se, vel a libero hominis arbitrio. Disputatio inter patres Societatis Jesu et magistrum Bañes”, n. 10. En BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, 614).

52 “Nos enim nunquam asserimus aliquam entitatem creatam quae secundum suam metaphysicam naturam praecise considerata determinet liberum arbitrium nostrum vel praedeterminet ad actum conversionis in Deum, sed consideramus auxilium Dei prout est actualiter a Deo et ab efficacissima ejus absoluta voluntate, qua omnia quaecumque vult facit realiter et physice, et non solum moraliter” (*ibid.*, n. 11. En BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, 619).

esta obra, el contraste con Suárez nos ha permitido plantear serias dudas respecto de algunas de sus conclusiones. Tras leer los textos con benevolencia y sin dar por supuesta la continuidad con los defensores posteriores de la tesis “bañeciana”, hay buenas razones para creer que Báñez en persona nunca pensó la premoción como un *tertium quid* distinto de Dios y la criatura (tal era el argumento principal que Matava aducía para considerar insatisfactoria la tesis de Báñez). Por consiguiente, no habría ninguna determinación intrínseca en el ser humano por la cual Dios hubiera prefijado sus acciones. Báñez no parece compartir, pues, con Suárez una visión de la causalidad presuntamente común a ambos como “un tipo de energía o influjo que media entre la causa y el efecto y que, en cuanto tal, es físicamente anterior al efecto”<sup>53</sup>. Báñez se ceñiría a la ontología aristotélico-tomista sin añadir ningún principio causal intermedio. Ahora bien, el núcleo del dilema sigue en pie: el determinismo de Báñez permanece aunque lo haga en una esfera extrínseca, puesto que Dios determinaría en sus decretos eternos cómo obrará la criatura. Con todo, en el agente creado se dan todos los requisitos intrínsecos para tomar decisiones libres.

En descargo de Báñez, se ha de reconocer que no ha rebajado a Dios hasta ponerlo en competencia con la criatura, sino que advierte que la antecendencia de su moción respecto de la acción creatural constituye una de las atribuciones de su peculiar condición de creador<sup>54</sup>: la moción divina de las criaturas no debe confundirse con la conservación, pero en todo caso se trata de una moción que sólo el creador, el autor de todo ser, puede realizar.

Se podría formular como hipótesis provisional que Suárez logró que la disputa se planteara de modo que sus oponentes tendiesen a hipostasiar la premoción haciendo de ella una entidad intermedia entre Dios y la criatura. También se debería examinar a este propósito la recepción de la noción de *impetus* que Filópono introdujo en el aristotelismo.

En realidad, es la aceptación o no de la metafísica aristotélica el asunto que se está ventilando de fondo. Creo que Fernández Burillo ha advertido esto lúcidamente al notar que, en último término, la férrea oposición a la premoción

53 “I would submit that in this case, the point of origin [to diagnose the fault in this doctrines] lies outside the parameters of the Controversy *de Auxiliis* as it was originally framed, and lies instead in an assumption shared by both sides of that controversy, though it played out very differently on the two sides. The assumption in question is that causality, (in this case, divine causality) is a kind of energy or influx that mediates between cause and effect and which, as such, is physically prior to the effect” (MATAVA, *Divine Causality and Human Free Choice*, 320-321).

54 “[...] sicut esse Dei est causa perpetuo influens esse in creaturis, ita necesse est ut quando creatura transit de non operante in operantem, vel quomodolibet alias movet aut movetur, ita influxus divinae motionis sit prior ordine causalitatis” (*Tractatus*, II, cap. 1, n. 5. En BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de santo Tomás*, vol. 3, 378).

por parte de Suárez se debe a su concepción metafísica del ente finito y a sus dificultades para aceptar las nociones de acto y potencia tomistas<sup>55</sup>. El ente finito de Suárez posee actualidad de suyo e igualmente es independiente para obrar. Se cansa en vano Báñez reprochando a su oponente que, con sus planteamientos, queda arruinada la primera vía tomista, es decir, la vía aristotélica para conocer a Dios como primer moviente<sup>56</sup>. No en vano, ya Suárez había declarado tranquilamente en las *Disputaciones* que esa vía no era probativa y que el *omne quod movetur ab alio movetur* debía ser sustituido por el *omne quod fit ab alio fit*<sup>57</sup>. Es claro, pues, que esta disputa tenía un trasfondo más profundo del que se advertía a primera vista y que se estaba fraguando una nueva ontología<sup>58</sup>.

55 Cfr. FERNÁNDEZ BURILLO, "Francisco Suárez. II", 38-40.

56 Cfr. BÁÑEZ, *Tractatus*, II, cap. 1, n. 6. En BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de santo Tomás*, vol. 3, 379.

57 Cfr. DOYLE, John P., "The Suarezian Proof for God's Existence". En SALAS, Victor M. (ed.), *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*. Leuven: Leuven UP, 2010, 112.

58 Sobre este tema, véase GARCÍA CUADRADO, José Ángel. "Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo". *Espíritu*, 65, 2016, 407-432.