

**CAUSALIDAD EFICIENTE Y CONCURSO DIVINO
EN LAS *DISPUTATIONES METAPHYSICAE*
DE FRANCISCO SUÁREZ Y EN EL COMENTARIO
CONIMBRICENSE A LA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES**

SILVIA MANZO*

PARTE II: CONIMBRICENSES

La planificación, edición y publicación del Curso Conimbricense constituye uno de los componentes centrales de un proceso de renovación mediante el cual la orden jesuita a partir de mediados del siglo XVI procuró hacer frente al nuevo contexto intelectual que estaba emergiendo en el mundo moderno. Se ha señalado que este proceso se desarrolló a lo largo de dos etapas. La totalidad del Curso Conimbricense fue publicada prácticamente en la primera, entre 1556 y 1599. En esa etapa la Compañía de Jesús intentó constituirse como una escuela dotada de identidad propia que se desarrollará con un cierto grado de independencia respecto del tomismo, al punto que la *Ratio Studiorum* de 1599 establecía que no se debían seguir las ideas de Tomás de Aquino de manera servil. Más aún, en los casos en que la posición de Tomás daba lugar a más de una interpretación, se dejaba abierta la posibilidad de tomar partido libremente, siempre que no se concluyera en una posición contraria a la fe. Entre los muchos intelectuales de la orden comprometidos con esta tarea inicial, Pedro da Fonseca, Francisco Suárez y los autores del Curso Conimbricense han sido reconocidos como sus más destacados protagonistas¹.

A Suárez y sus *Disputationes Metafisicas* nos hemos referido en la parte I de este artículo². Es ahora el turno de dedicarnos a los Conimbricenses, es decir al conjunto de autores de los distintos volúmenes del Curso Conimbricense, entre los cuales cabe incluir al menos como miembro

* CONICET - UNLP

¹ La segunda etapa de transformación de la Compañía de Jesús, entre 1599 y 1659, consistió en una profundización de la autonomía intelectual de la orden. En esta reconstrucción de las etapas en la historia de la orden sigo a J. L. Fuertes Herreros, "La Escolástica del Barroco: presencia del *Cursus Conimbricenses* en el *Pharus Scientiarum* (1659) de Sebastián Izquierdo", en: M. C. Pacheco - J. F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie meidieivale*, Turnhout, Brepols, vol. 1, 2006, pp. 159-200.

² S. Manzo, "Causalidad eficiente y concurso divino en las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez y en el comentario conimbricense a la *Física* de Aristóteles. Parte I: Suárez", en: *Patristica et Mediaevalia*, XXXI (2010), pp. 29-42. Remitimos a la misma bibliografía introductoria indicada en la primera parte.

temporario a Fonseca. En 1561 Jerónimo Nadal dispuso que se elaborara un material de lectura específico para los cursos de filosofía que se dictaban en las numerosas universidades y colegios jesuitas dispersos por el mundo. Los objetivos de tal emprendimiento eran, por un lado, promover un método de aprendizaje basado en la interpretación y discusión de los textos y, por otro lado, asegurar la unidad doctrinal de los contenidos de la enseñanza. Inicialmente se constituyó una comisión a cargo de Fonseca encargada de preparar el Curso Conimbricense. La serie de textos debería estar formada por comentarios a las obras del *corpus* aristotélico que constituían el eje de los estudios filosóficos en el *curriculum* jesuita. Fonseca quería que los volúmenes del curso fueran elaborados colectivamente y pensaba que la serie completa llegaría a estar publicada hacia 1625. Sin embargo, los planes de Fonseca fracasaron por razones que no conocemos. Lo cierto es que alrededor de 1580 se impulsó la designación de Manuel de Gois como reemplazante de Fonseca. Gois finalmente logró que el proyecto editorial llegara a término y procuró, sin éxito, que las obras aparecieran bajo autoría individual y no colectiva, como había sido la intención de Fonseca³.

Los volúmenes que componen el Curso Conimbricense se publicaron entre 1592 y 1606 y se dedicaron a las siguientes obras de Aristóteles: *Física* (1592), *De Coelo* (1593), *Meteorologica* (1593), *Parva Naturalia* (1593), *Ethica* (1593), *De Generatione et Corruptione* (1593), *De anima* (1598) y *Dialectica* (1606)⁴. El método de exposición de los comentarios constituye una combinación del típico comentario medieval con los dispositivos textuales y filológicos humanistas⁵. Sin embargo la estructura de cada comentario no fue uniforme y no todos ellos comentaron los textos aristotélicos con el mismo nivel de sofisticación y exhaustividad. Cuando se observa en su conjunto, salta a la vista que el interés predominante del curso residía en la filosofía natural. Las obras centrales son los comentarios dedicados a *Física*, *De Coelo*, *De Generatione et Corruptione* y *De anima*. Todas ellas se destacan tanto por la profundidad de las discusiones filosóficas como por el cuidado de las fuentes y sus traducciones.

La *Física* fue preparada por Gois. Está estructurada siguiendo estrictamente los libros y los capítulos del texto aristotélico, el cual es reproducido completamente y en doble columna, presentando la versión griega y la traducción latina de Francesco Vimercato. El original es seguido de una *explanatio* que se propone hacer el texto más comprensible, muchas veces

³ A. M. Martins, "The Conimbricenses", en: M. C. Pacheco - J. F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie meidiievale*, Turnhout, Brepols, vol. 1, 2006, pp. 101-117.

⁴ Este volumen incluye diversas secciones de algunos libros del *Organon*. V. Ch. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors C", en: *Renaissance Quarterly*, 28, 4, 1975, pp. 689-741.

⁵ Ch. B. Schmitt, *Aristoiteles y el Renacimiento*, prólogo F. Bertelloni, traducción S. Manzo, epílogo S. R. Rufino, León, Universidad de León, 2004, pp. 60-61 (edición original en inglés, 1983).

con el aditamento de citas de otros autores. Luego se introducen una serie de *quaestiones* que plantean preguntas o problemas sobre los temas del capítulo. La exposición de las *quaestiones* se estructura en artículos que recrean el estilo del comentario medieval, exhibiendo los argumentos de las posiciones alternativas, citando autoridades antiguas y medievales, y tomando partido por una interpretación determinada. Además, el Comentario Conimbricense suele agregar las opiniones de corrientes contemporáneas y/o heterodoxas, como por ejemplo las del hermetismo. En algunos casos, se detiene a realizar análisis filológicos para determinar el sentido del texto aristotélico.

El problema de la causalidad es puesto en consideración a lo largo de 23 *quaestiones* del capítulo 7 del libro 2 del Comentario a la *Física*, conformando una suerte de tratado sobre la causalidad. Puede decirse que en el contexto de este Comentario la causalidad sobresale como el problema más importante de la filosofía, una vez examinada la cuestión del hilemorfismo y de los principios de explicación de los procesos naturales⁶.

El concepto conimbricense de causalidad

Siguiendo el hilo conductor de la exposición de Aristóteles, el Comentario a la *Física*⁷ se detiene en primer lugar a analizar la diferencia entre principio y causa. Coincide con Suárez en señalar que el principio es algo más abarcador que la causa, de modo que todas las causas son principios pero no todos los principios son causas. Principio es aquello primero a partir de lo cual algo es, ocurre y es conocido, mientras que causa es aquello de lo cual algo depende y toma el ser. La dependencia no puede ocurrir sino cuando las cosas vinculadas son diversas entre sí, de modo que el efecto, al depender de la causa, necesariamente tiene que poseer una esencia y una virtud distintas de las que posee la causa. Así, la causa eficiente y la causa final difieren completamente de sus efectos, mientras que la causa formal y la causa material se diferencian sólo parcialmente de los compuestos que producen. Al igual que Suárez y siguiendo la interpretación de Tomás de Aquino, de inmediato el Comentario Conimbricense se preocupa por mostrar que en virtud de esta distinción entre causa y principio se desprende claramente que las personas de la Trinidad no mantienen una relación de causalidad entre ellas, sino que se relacionan como el principio con su principiado. La esencia común que comparten las tres personas de la Trinidad explica por qué una no puede ser causa de la otra (lib. 1, cap. 5, q. 1, art. 1, p. 122).

⁶ A. M. Martins, "The Conimbricenses", en: M. C. Pacheco - J. F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Turnhout, Brepols, vol. 1, 2006, pp. 106, 112-113.

⁷ Todas las referencias a esta obra se remitirán entre paréntesis a la siguiente edición *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagyrtae*, Lugduni, Io. Ba. Buysson, 1594, reproducción anastática Hildesheim, Olms, 1984. Primera edición Coimbra, Mariz, 1592.

Si bien en el libro 1 el Comentario ya había adelantado una definición de causa en relación con la definición de principio⁸, la cuestión de la causa es retomada a pleno en el capítulo 7 del libro 2. Allí el Comentario reconoce que el término "causa" ha sido entendido en varios sentidos: un sentido amplio, un sentido estrecho y un sentido intermedio, al cual adhiere el Comentario Conimbricense. Tomada en un sentido amplio la causa ha sido identificada con el principio. En un sentido estrecho se ha sostenido que solamente es causa la causa eficiente, porque la causa produce un efecto, y "efecto" se deriva del verbo "efectuar" que, en sentido estricto, remite a la acción de un agente (esta sería una acepción reconocida por Agustín y por Platón). El sentido intermedio, propio y también el más comúnmente asumido por los filósofos, es el que entiende por causa lo que compete a los cuatro géneros de causa (lib. 2, cap. 7, q. 1, art. 1, p. 239).

Inmediatamente, el comentario señala, como también lo hace Suárez, que Aristóteles no definió qué es causa en general. Agrega que los intérpretes que se basaron en los textos aristotélicos sostienen que puede elucidarse la siguiente definición: causa es lo que respondemos cuando se pregunta "por qué una cosa es de determinada manera" (*causa est id, quod reddimus, cum propter quid res quaeque ita se habeat, inquiritur*). Esta fórmula, aunque no es idéntica literalmente a la presentada por Suárez, recoge la definición de causa como respuesta a la pregunta *propter quid*, tomando la expresión *propter quid* en una acepción amplia tal que no se restringe sólo a la pregunta por el fin del efecto, sino que se extiende a la pregunta por los tres restantes géneros de causa. Sin mediar crítica alguna, el Comentario pasa a registrar otra definición que dice encontrar en Plutarco y es atribuida a los filósofos antiguos: Causa es [aquello] por lo cual algo sucede (*causa est, per quam aliquid contingit*). El repaso también incluye una definición atribuida a Avicena, según la cual causa es aquello que le concede el ser a una cosa (*id, quod tribuit esse rei*). Finalmente registra la definición, también presente en Suárez, que según el Comentario aparece en Boecio, en Tomás de Aquino y en "otros peripatéticos", y que algunos dicen que se encuentra en *Liber de Causis*: causa es aquello a lo cual sigue algo (*causa est id, ad quod aliud sequitur*). Los Conimbricenses interpretan que según esta definición el efecto se sigue de la causa porque toma su ser de ella, pero no la aceptan y presentan como argumento para rechazarla el siguiente ejemplo. De la facultad de reír se sigue la humanidad, ya que lo risible y el hombre son recíprocos entre sí. Sin embargo la facultad de reír no es la causa de la humanidad, ya que la humanidad no toma su ser de ella.

La definición que el comentario propone como la mejor de todas es la misma que elige Suárez. Se trata de una definición que al parecer era muy corriente entre los escolásticos de la época: causa es aquello de lo cual algo depende *per se* (*causa est id, a quo aliquid per se pendet*). El Comentario

⁸ Causa es "quae confert esse rei, vel fovendo, et suscipiendo, ut materia; vel informando, atque actuando, ut forma; vel efficiendo, ut agens; vel finalizando (liceat enim ita loqui) ut finis" (lib. 1, cap. 1, explanatio, p. 47).

Conimbricense hace hincapié en la dependencia del efecto respecto de la causa y explica que la definición establece que tal dependencia es *per se*, con el propósito de excluir dependencias accidentales que no establecen una verdadera relación causal. Por ejemplo, es accidental que el edificio dependa del músico; por tanto, el músico no es causa del edificio. Además, la característica *per se* también excluye las condiciones *sine qua non* (como lugar, tiempo, etc.) pues los efectos no dependen directamente de ellas.

La exposición conimbricense prevé dos objeciones que podrían ser planteadas a esta definición de causa como dependencia. Por un lado, se podría objetar que la definición es demasiado amplia (y, por tanto, que incluye cosas que no son causas pero de las cuales otras cosas dependen *per se*). Por ejemplo, la generación depende *per se* de la privación; "hombre" depende *per se* de "animal racional"; la humanidad de Cristo depende *per se* del Verbo divino. En esta serie de ejemplos, una cosa depende *per se* de otra y ambas son "relativas" en el sentido de la categoría aristotélica de relación. Sin embargo, no se puede sostener que un relativo es causa del otro, ya que son de la misma naturaleza, como lo establece Aristóteles. La solución a esta objeción, según el Comentario Conimbricense, consiste en asumir que la definición de causa hace referencia a una dependencia entre cosas de diferente esencia y no a una dependencia entre relativos que pertenecen a la misma naturaleza. De modo que toda causa se distingue en esencia de su efecto.

Por otro lado, continúa el Comentario, se podría objetar que la definición es demasiado estrecha (y, por tanto, que excluye cosas que son causas pero de las cuales las otras no dependen *per se*). Por ejemplo, habitualmente los filósofos consideran que lo que es primero en su género es causa de todo lo demás, sin que necesariamente tenga lugar una dependencia *per se* entre lo primero y lo demás. Así, se dice que el blanco es primero (y causa) en el género de los colores; que la luz es primera (y causa) en el género de las cualidades, etc. En este caso, la respuesta a la objeción consiste en refutar la premisa según la cual lo que es primero en su género es causa de lo restante.

En su toma de posición a la hora de definir qué es lo que hace que algo sea una causa, es decir cuál es la razón del causar o causalidad, también encontramos puntos en común entre los conimbricenses y Suárez. En primer lugar, el comentario afirma que la causalidad no consiste en la relación de la causa, pues conferir ser al efecto es algo anterior al efecto mismo. Dado que la relación del efecto es posterior al efecto y simultánea por naturaleza con la relación de la causa, se sigue evidentemente que la relación de la causa también es algo posterior a lo que confiere el ser, es decir que es posterior a aquello mismo en lo que reside la causalidad de la cosa que se denomina causa. La misma causalidad activa, es decir aquella por la cual una cosa causa, es el fundamento próximo de la relación de la causa. Por otro lado, la causalidad pasiva, es decir aquella por la cual las cosas son causadas, es el fundamento próximo de la relación del efecto. Sin embargo, no es lo mismo la relación que su fundamento próximo (lib. 2, cap. 7, q. 6, art. 1, pp. 254-255).

En segundo lugar, el comentario sostiene que la causalidad no es la cosa misma que causa considerada precisamente según su naturaleza. Esta característica negativa es consecuencia del hecho de que la causalidad es posterior que aquello que es denominado causa según sí mismo. Ahora bien, la posterioridad de la causalidad se registra en dos aspectos. Por un lado, la posterioridad es temporal, como es evidente por ejemplo en la causalidad por la cual Sócrates fue engendrado por Sofronisco. Por otro lado, la causalidad es posterior por su origen, como es el caso de la causalidad por la que el Sol, en el mismo momento en el que es creado por Dios, ilumina.

Si la causalidad no es lo mismo que la cosa que causa, entonces es algo que le compete a la cosa que causa en el momento en que concurre en acto para la producción del efecto. Cuando las causas concurren en acto para que ocurran sus efectos, se dice que las mismas se ponen en acto. Se dice que causan no por otra razón sino porque exhiben tal concurso. Por eso, la causalidad no es otra cosa que "este concurso, que adviene de nuevo a la cosa que se denomina causa" (lib. 2, cap. 7, q. 6, art. 1, p. 255).

La causa eficiente

La causalidad de la causa eficiente recibe un análisis por separado y más extenso que el del resto de las causas, como es habitual en los textos escolásticos de la época que nos ocupa. Para entender el carácter específico de la causa eficiente, primeramente será conveniente observar cómo los Conimbricenses la muestran en fuerte contraste con las otras causas. El Comentario afirma que en el caso de la causa material, la causa formal y la causa final, la causalidad no es una entidad distinta intermedia entre la causa y el efecto. Es un modo particular de la cosa que se denomina causa pero no es otra entidad distinta de ella. Podemos decir que según el Comentario Conimbricense, en las causas formales, materiales y finales la causalidad de la entidad denominada causa se distingue modalmente pero no realmente de esta entidad. Así pues, este modo no es más que la misma cosa denominada causa cuando concurre en acto para la consecución de su efecto. Pero el modo no es idéntico a la cosa denominada causa, pues esta puede existir y ser conocida aunque no se dé en acto el modo por el cual se exhibe como tal. Por ejemplo, la forma puede existir aunque no informe ni conserve en acto la materia. Su causalidad, entonces, es el modo por el cual la forma causa en acto la información y la conservación de la materia. Es en tal sentido que la causalidad se distingue de la forma (lib. 2, cap. 7, q. 6, art. 2, p. 255).

Algunos filósofos equivocadamente asimilaron las causas eficientes a las otras tres, y entendieron que la causalidad eficiente es un modo de la cosa denominada causa. En efecto, sobre la causalidad de la causa eficiente el Comentario Conimbricense señala que los filósofos han sostenido dos tesis alternativas, en rigor las mismas tesis que registró Suárez. Por un lado, la tesis que hemos adelantado, que afirma que la causalidad de la

causa eficiente es un cierto modo, indistinguible realmente de la causa misma, al cual algunos denominan "influjo". Por otro lado, la tesis alternativa sostiene que la causalidad de la causa eficiente es una acción por la cual se produce el efecto y que es realmente distinta de la causa (lib. 2, cap. 7, q. 7, art. 1, p. 256).

La primera tesis es atribuida a Soncinas, Javelle y otros autores "de nuestro tiempo". Quienes la defienden aducen cuatro argumentos a favor de ella. El primero sostiene que dado que para los otros tipos de causa (materia, forma, fin) se da el modo que llaman influjo —pues la causalidad no es otra cosa que un influjo—, no hay razón por la cual el influjo no sea también característico de la causa eficiente. La estrategia argumentativa de los siguientes argumentos consiste en poner de manifiesto que la causalidad de la causa eficiente no puede ser una acción. Todas estas razones son presentadas para concluir que la causalidad es un modo intrínseco del agente y no una acción separada de él.

El segundo argumento parte de la definición según la cual la acción consiste más en ser actuado que en actuar. Por eso, el efecto y la acción requieren una causalidad anterior a ellos. Esta causalidad no puede ser otra acción, porque si así fuera se produciría un regreso al infinito. El tercer argumento, bastante difícil de entender, comienza planteando que la causalidad debe anteceder todo aquello que se origina en una causa. Pero es manifiesto que lo que procede de la causa no es solamente el efecto sino también la acción misma. Por tanto, parece querer hacernos inferir el comentario, la razón de la causa no puede ser la acción sino que debe ser un modo de la entidad que es causa. El cuarto argumento se remite a la causalidad especial mediante la cual Dios crea. Al menos con respecto a Dios, es evidente que la causalidad no es una acción. Pues cuando Dios creó el mundo, no existía algo preexistente sobre lo cual recayera la supuesta acción causal de Dios. Por lo tanto, cuando Dios causa no lo hace mediante una acción.

El Comentario Conimbricense, al igual que Suárez, se manifiesta a favor de la opinión⁹ según la cual la causalidad de la causa eficiente es una acción: la causa eficiente alcanza sus efectos por sí próximamente e intrínsecamente mediante una acción (lib. 2, cap. 7, q. 7, art. 2, pp. 257-258). Antes de llegar a tal conclusión, aduce dos argumentos en orden a refutar la causalidad eficiente como modo. Uno de ellos se basa en que la postulación del influjo causal como modo de la cosa llamada causa viola el principio de parsimonia, según el cual no deben multiplicarse en vano la cantidad de entidades ni de sus modos. Para que un eficiente actúe es suficiente la acción por la cual se obtiene el efecto, de modo que postular un modo o influjo causal no es necesario para que se produzca el efecto. Un argumento similar plantea que es innecesario un modo que se suma a la entidad de Dios en cuanto causa. Cuando Dios crea o efectúa alguna otra cosa lo hace

⁹ V. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, DM XVIII, sec. X, §§ 5-7, *Opera omnia*, Paris, Vives, 1856-1861, vol. XXV-XXVI.

como causa eficiente. Sin embargo, en ese momento no se agrega a Dios un modo o influjo causal, pues de otra manera habría que admitir en él algún cambio por el cual habría comenzado a tener un modo real absoluto que antes no tenía. Pero hay un consenso mayoritario entre los teólogos que niegan que sea propio de Dios que tenga una nueva relación real con las creaturas, porque de ello se seguiría que Dios cambia.

Por otro lado, si el influjo causal como modo realmente existiera, debería también existir cuando la causa eficiente es la voluntad. Pero es evidente que esto no sucede. Puesto que, si así fuera, la acción se seguiría inmediatamente y habría que admitir que las acciones de la voluntad proceden de nosotros libremente tanto cuanto estamos en poder de conservar o de destruir tal influjo. De esa manera, las razones del bien y del mal morales no estarían formalmente primero en nuestras acciones sino en el influjo. Pero esto es contrario a la doctrina de los teólogos.

Causas eficientes instrumentales y principales

El Comentario Conimbricense no presenta en rigor una subclasificación de causas más allá de la distinción aristotélica de las cuatro causas. Mientras Suárez ofrece una pormenorizada presentación de subtipos causas en la que la diferencia entre causas accidentales y principales recibe un análisis por separado, el Comentario Conimbricense hace referencias incidentales a esta distinción¹⁰. En rigor en algunas ocasiones se refiere a "causas principales" y también a "instrumentos" causales pero no ofrece una definición de estas categorías. En contra de los que sostienen que los instrumentos son propios de las causas materiales, el comentario afirma que los instrumentos sólo pertenecen a las causas eficientes (lib. 2, cap. 7, q. 3, art. 3, p. 244).

Podemos detenernos en una de las *quaestiones* en las que el Comentario utiliza la diferencia entre causas instrumentales y principales para tratar de responder si los accidentes tienen la virtud necesaria para ser causas eficientes. El Comentario señala que muchos tomistas sostienen que en la acción causal opera una virtud que se deriva de la sustancia (en la cual se encuentra en potencia) hacia los accidentes (en los cuales se encuentra en acto) (lib. 2, cap. 7, q. 18, art. 3, pp. 296 s.). Se trata de una virtud transitiva que contiene en sí misma, como intencionalmente y en esbozo, el ser de la sustancia que será producida. Es esa la razón por la cual los accidentes producen un ser que está más allá de su propia capacidad, esto es, una sustancia. La virtud transitiva hace posible que tal efecto tenga lugar a

¹⁰ Cabe agregar que en el pasaje que se ocupa de explicar el capítulo III del libro 2 de la Física de Aristóteles, el comentario introduce distintos "modos" de causas: universales - particulares; per se - per accidens; conjuntas y simples; en acto - en potencia. Sin embargo, no propone la distinción principal - instrumental en esta clasificación-. Vd. lib.2, cap. 4, explanatio, pp. 229-231.

través de los accidentes. Si bien algunos creen que esta posición es sostenida por Tomás de Aquino, ha sido impugnada por Duns Scoto y por Durandus. También es contraria a la posición del Comentario Conimbricense. En efecto, el Comentario sostiene que los accidentes no necesitan de ninguna virtud adventicia transitiva para producir una sustancia. Todos los entes actúan conforme a su ser. Los accidentes son entes que tienen su ser a partir de la sustancia en la que inhiere. Su actuar es propio de los entes que son en otro. Poseen, entonces, la virtud causal de la sustancia y es por ella que operan (no por una virtud propia del accidente). Para los Conimbricenses a los accidentes les corresponde poseer eficacia causal, dado que su naturaleza consiste en ser en otro. Tal eficacia es instrumental, mientras que la eficacia de la sustancia es principal.

El concurso divino

Al igual que Suárez el Comentario Conimbricense refuta los argumentos aducidos por distintos exponentes del ocasionalismo y del conservatismo, y finalmente da razones a favor del concurrentismo¹¹. Expresamente su presentación del concurrentismo dice adherir a las líneas generales de Tomás de Aquino (y de otros autores como Buenaventura, Alberto Magno, etc.), como así también de los Padres de la Iglesia (Gregorio Niceno, Agustín, Gregorio Magno, Anselmo). No obstante, luego de introducir las nociones generales de la posición concurrentista, pronto aparecerán los contrastes con el tomismo, como veremos más adelante. Su propia variante de concurrentismo es presentada como el resultado no sólo de una recta filosofía sino también de una adecuada comprensión de las Sagradas Escrituras.

A favor del concurrentismo el comentario ofrece argumentos propios y ajenos. Primero, se remite a Aristóteles para sostener que los agentes inferiores no pueden ser causas si un agente causal superior no concurre con ellos en el mismo acto de causar. Trasladando esta enseñanza de Aristóteles a la relación de causalidad de Dios con las creaturas, se puede concluir que Dios es la causa suprema y primera a la cual se subordinan esencialmente y *per se* todos los agentes creados, los cuales no pueden producir acción alguna si Dios "no influye próximamente en ella". En segundo lugar, el Comentario se refiere a un episodio que narrado en un pasaje muy famoso del libro Daniel¹², del cual se sirvieron teólogos, filósofos y científicos para sustentar sus opiniones durante siglos incluso bien entrada la Modernidad¹³. La historia bíblica dice que Shadrach, Meshach y Abed-nego no

¹¹ Lib. 3, cap. 7, q. 11 (dedicada al ocasionalismo); lib. 2, cap. 7, q. 12, art. 1 (presenta el conservatismo) y art. 3 (refuta sus argumentos). Para una breve exposición del concurrentismo conimbricense v. A. van Ruler, *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature, and Change*, Leiden, Brill, pp. 269-271

¹² Daniel, III, 17-24.

¹³ V. F. Oakley, *Omnipotence, Covenant & Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984, cap. 3.

sufrieron daño corporal alguno cuando fueron arrojados en un horno encendido como castigo por no obedecer las órdenes de rey babilónico Nabucodonosor. La interpretación conimbricense de este pasaje escriturario sostiene que el fuego del horno babilónico fue privado por Dios de la disposición de su propia virtud con el objeto de que no quemara a los hombres justos. Si Dios no concurriera con las causas segundas, sería incapaz de impedir las acciones naturales de estas, a menos que otras acciones naturales se les opusieran con el objeto de impedirselas. Pero asumir tal cosa sería restarle poder a Dios. Precisamente por eso, es acertado hacer una lectura concurrentista de la historia del horno de Nabucodonosor (lib. 2, cap. 7, q. 9, art. 2, pp. 275 s.).

El tercer argumento se sostiene en la necesidad de que un poder superior permita la acción causal de las causas segundas. Las creaturas necesitan tanto que Dios las conserve como que concorra con su influjo en el momento en que ellas operan como causas. Esto se apoya también expresamente en las Sagradas Escrituras, particularmente en algunos pasajes muy citados por los defensores del concurrentismo: "He sido hecho por tus manos" (*Job*, X) y "En él [Dios] vivimos, nos movemos y existimos" (*Hechos*, XVII, 28).

Una vez sentadas las bases del concurrentismo, el Comentario Conimbricense establece precisiones que lo separan del marco tomista, asumiendo la posición general de la orden jesuita y transitando el mismo camino que Suárez recorrería con más profundidad unos años más tarde. Por un lado, rechaza que las causas segundas sean un instrumento de la causa primera. Por otro lado, y como una especificación de este primer punto, no acepta la teoría tomista de la *praemotio*. Veamos cada cuestión por separado.

Si bien no nos ofrece una definición de causa instrumental, el Comentario Conimbricense niega que las causas segundas sean causas instrumentales, al menos en el sentido en que los tomistas pensaron la instrumentalidad causal. Recordemos que la asociación de la causalidad instrumental con las causas segundas por parte de Tomás toma el arte como modelo: un instrumento (causa segunda) es algo movido por un artesano (causa primera) para producir su artefacto (efecto), de manera tal que el instrumento no puede producir la obra si no es movido por el artífice. Partiendo de esta analogía, las causas segundas son los instrumentos del arte divino y nada pueden producir sin el influjo del artesano supremo.

Diferenciándose de la perspectiva del tomismo, el Comentario Conimbricense objeta que las causas segundas necesitan de Dios sólo el influjo, dado que los efectos de las causas segundas no están por encima del poder de ellas. Debemos acotar que la argumentación conimbricense destinada a objetar la posición tomista a este respecto no se explaya con más detalles. Por tal motivo, el hilo de la argumentación no siempre es fácil de seguir. Podemos suponer que su crítica de la identificación de las causas segundas con los instrumentos del arte se basa en las mismas ideas que hemos encontrado en Suárez y representan una perspectiva compartida por los jesuitas en general. A diferencia de lo que sucede con los efectos de las causas segundas, los

efectos de un instrumento sí superan su propia capacidad. Por ejemplo, el mueble construido por un serrucho movido por el carpintero supera las propias capacidades del serrucho. En ese caso el artesano “eleva” el poder del instrumento y lo hace producir una obra que está más allá de sí mismo.

El error del tomismo sobre las causas instrumentales, según los Conimbricenses también se puede encontrar en “los platónicos”, quienes sostienen que las causas segundas no son propiamente y *simpliciter* causas, sino meros instrumentos de la causa primera. Los peripatéticos, en cambio, consideran que las causas segundas son propiamente causas, pues aunque dependan de la causa primera son perfectas en su propio género de causalidad. Para los Conimbricenses, sólo en un sentido muy amplio se puede sostener que las causas segundas son en cierto modo instrumentos de la primera en la medida en que Dios actúa por la intervención de ellas. No obstante, si se toma en el sentido estricto la palabra “instrumento” como aquello que es movido por un artesano para producir su obra, entonces las causas segundas no son instrumentos de la primera. Sólo cabe afirmar que la causa primera actúa a través de ellas, en tanto se trata de entes inferiores y sujetos a ella (lib. 2, cap. 7, q. 9, art. 3, pp. 276-8).

El Comentario desafía a que quien sostiene que las causas segundas son instrumentos de la primera explicita cuáles son las condiciones que cumplen los instrumentos de las artes y cuáles las que cumplirían las causas segundas. Llegado a este punto, el Comentario se detiene a analizar un muy discutido concepto de la versión tomista del concurrentismo, concepto que más tarde llegó a ser conocido como *praemotio physica* o *concursum praevius*. Según los Conimbricenses, Tomás de Aquino y sus seguidores mantienen que las causas segundas reciben de Dios “cierto impulso y movimiento” antes de actuar. Este movimiento es una especie de “ser intencional de la virtud divina” que excita a las causas segundas para que ejerzan sus acciones. Nuevamente aparece la comparación con el modelo del arte: la premoción física es comparable con el “movimiento previo” que realiza el artesano sobre sus instrumentos, cuando los aplica para producir su obra. Desde esta perspectiva Dios no sólo concurre simultáneamente con las causas segundas sino que además las mueve antes de su concurso simultáneo. La causa primera actúa primero sobre las causas segundas y luego influye en el efecto cooperando con ellas. En cambio, los concurrentistas que niegan la premoción entienden que Dios sólo actúa simultáneamente con las causas segundas cooperando con ellas en la producción de un efecto común a ambos¹⁴.

Tratando de explicar la razón por la cual los tomistas postularon la noción de premoción física, el Comentario se remonta a ciertos aspectos

¹⁴ Para una ilustrativa presentación de ambas posiciones v. A. van Ruler, “New Philosophy to Old Standards. Voetius’ Vindication of Divine Concurrence and Secondary Causality”, en: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 71, 1991, pp. 58-91, esp. pp. 64-67. Van Ruler además señala que hay quienes sostienen que Tomás de Aquino no mantiene el premocionismo que se le ha atribuido durante siglos, tema de discusión todavía en nuestro tiempo.

fundantes de la teoría aristotélica del movimiento. Según la tradición peripatética, lo propio del primer motor es mover sin ser movido. Las restantes causas no se mueven a menos que sean movidas por otro. Por ello, los tomistas aducen que las causas segundas son movidas con un influjo previo provisto por Dios. Por otro lado, agregan que la causa primera no sólo lo es en el orden del ser sino también en el orden del hacer. Por tal motivo dicen que la causa primera actúa por su propia naturaleza antes que las causas segundas. Pero esta antecedenencia temporal no se observa en rigor en el concurso causal, ya que en tal caso se trata de una misma acción operada conjuntamente por Dios y por las criaturas en forma simultánea. En consecuencia les pareció oportuno postular que a las causas segundas Dios les da un movimiento anterior a la acción conjunta que produce el efecto, un movimiento que excita y mueve a los agentes segundos. Finalmente, los partidarios de la premoción y del carácter instrumental de las causas segundas, entienden que las causas segundas en el momento en que producen sus efectos adquieren una perfección mayor que la que tienen cuando no operan como causas. Y piensan que la perfección adquirida no consiste en la acción misma por la cual se alcanza el efecto (dado que las acciones transeúntes yacen en el paciente más que en el agente). Antes bien, para los tomistas la perfección que adquieren las causas instrumentales al actuar consiste precisamente en el influjo que reciben de la causa primera como premoción (lib. 2, cap. 7, q. 13, art. 1, pp. 278 s.).

Como hemos adelantado, los Conimbricenses no están de acuerdo con la existencia de la premoción como parte del concurso divino (lib. 2, cap. 7, q. 13, art. 2, pp. 279-281). Nuevamente, el principio de parsimonia es invocado, esta vez para refutar la posición tomista: para el Comentario Conimbricense la teoría de la premoción multiplica sin necesidad los procesos y entidades que son realmente necesarios para que se produzca el concurso causal. Por ejemplo, para que el fuego produzca calor sólo se necesita lo siguiente: que la naturaleza del fuego incluya la propiedad de causar calor, que haya una materia susceptible de recibir el calor, que se cumplan las condiciones concomitantes de continuidad espacio-temporal entre agente y paciente, y, finalmente, que Dios concorra con la acción del fuego (que le dé su influjo) mediante la cual se produce el calor como efecto. Dados todos estos requisitos resulta superfluo que Dios mueva previamente la causa segunda para conferirle "el ser intencional de su propia virtud". Postular que tal movimiento previo es necesario puede acarrear un progreso hacia el infinito, por el cual siempre sería necesario un movimiento que mueva a otro, que mueve a otro y así infinitamente.

Inmediatamente los Conimbricenses señalan otra dificultad, al parecer la principal razón que motivó la fuerte oposición a la teoría tomista de la premoción por parte de los jesuitas. Esta objeción se conecta directamente con los intensos debates teológicos sobre la libertad y la gracia. El Comentario sostiene que la postulación de la premoción implica el peligro de, a fin de cuentas, hacer a Dios responsable de los actos voluntarios del hombre. De esta manera, la causa primera, al mover previamente la segunda,

la determina a hacer todo lo que hace, tanto lo bueno como lo malo. Y así, la causa primera termina siendo autora del pecado. Desde la perspectiva de los dominicos, negar la premoción implica restarle poder a Dios y someterlo a la determinación impuesta por sus creaturas. Si se rechazan el movimiento previo de Dios y la causalidad instrumental de las causas segundas, entonces son las causas segundas las que determinan a Dios para que opere con determinada acción a través de su concurso causal. De ese modo, Dios queda sujeto por ejemplo a la voluntad del hombre¹⁵.

Para los Conimbricenses el fundamento para rechazar la premoción física yace precisamente en el error de origen del tomismo: comparar las causas segundas con los instrumentos que utilizan los hombres en las distintas artes manuales. Según el Comentario es verdad que los instrumentos que utilizan los artesanos necesariamente deben ser movidos para alcanzar un resultado sobre la materia a la que se los aplica. Pero esto en modo alguno ocurre con las causas segundas. En los agentes que no son meros instrumentos del arte se dan dos situaciones: o bien tienen una virtud innata y propia para operar, como el fuego tiene la virtud de producir calor; o bien son ellos mismos una virtud agente, como el calor. Ninguna de estas entidades, en tanto causas segundas, tienen necesidad de recibir un movimiento previo mediante el cual se los aplique para excitarlos a realizar una acción causal.

Por otro lado, agregan los Conimbricenses, si se comprende adecuadamente la premisa de la prioridad de la naturaleza divina y de su concurso sobre la naturaleza creada, se concluye que esta prioridad no puede servir como fundamento para la teoría de la premoción. La prioridad del influjo de la causa primera puede ser entendida de dos maneras. Una manera consiste en considerar que el concurso divino es primero porque es más perfecto y más excelente que el concurso de las causas segundas. En este sentido Dios es evidentemente primero que la causa segunda. Otra manera de entender la prioridad toma como primero aquello que no remite a algo anterior a sí mismo. Entendida la prioridad del concurso divino de esta manera, no hay necesidad de que todo el efecto o una parte del efecto de las causas segundas sean producidos antes por Dios que por las causas segundas. Dios es primero en el causar porque no hay una causa antes que él, pero eso no quiere decir que mueve previamente (o primeramente) la causa segunda con la cual concurre.

Finalmente, para refutar el último argumento premocionista, el Comentario sostiene que la perfección que adquieren los agentes cuando actúan no es consecuencia de que reciben un movimiento previo por parte de Dios, sino que es obtenido por la acción causal misma que ellas ejercen cuando producen sus efectos. Esto ocurre o bien por una perfección intrínseca inherente a los agentes segundos cuando actúan por una acción inma-

¹⁵ A. van Ruler, *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature, and Change*, Leiden, Brill, pp. 281-283; A. De Muralt, *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale*, Leiden, Brill, 1991, estudio 7°, esp. pp. 340-351.

nente; o bien por una perfección extrínseca, cuando actúan de manera transeúnte. Que la acción transeúnte es una perfección del agente creado es evidente ya que el mayor ornamento que pueden tener las creaturas es imitar a la causa primera, y la imitan precisamente cuando actúan y se comunican mutuamente.

Conclusión

A lo largo de la segunda parte de este artículo hemos podido comprobar que hay muchas coincidencias y también algunos contrastes entre los Conimbricenses y Suárez con respecto a los temas que hemos estudiado. De ellas podemos destacar, a modo de conclusión, dos núcleos conceptuales: por un lado, el que atañe a la causalidad en general y a la causalidad eficiente en particular; por otro lado, el que se refiere al concurso divino.

Vayamos al primer núcleo conceptual, comenzando por la definición de causa en general. La definición conimbricense de causa ("causa es aquello de lo cual algo depende") coincide con la de Suárez. Sin embargo, el sentido en que la interpretan los Conimbricenses no es completamente idéntico al sentido suareziano, ya que desaparece el énfasis sobre el concepto de *influxus* que era central para Suárez. Para Suárez la causalidad se define en términos de influjo: lo que constituye una cosa como causa es la influencia¹⁶ o concurso por el cual toda causa, dentro de su propio género, influye en acto el ser al efecto. En cambio, el Comentario Conimbricense no se detiene a subrayar que la causalidad consiste en un influjo. Otro contraste que debemos destacar en esta definición tiene que ver con el ser (*esse*). En el planteo de Suárez la causa comunica un ser al efecto. Este aspecto fundamental para Suárez y de fuerte raíz tomista pierde relevancia en la perspectiva conimbricense, pues apenas incidentalmente se dice que la causa otorga un ser al efecto. Lo que más se destaca en el tratamiento conimbricense es que en la causalidad se da una dependencia, pero no se establece que tal dependencia se da con respecto al ser del efecto.

Lógicamente, estas coincidencias y contrastes iniciales que aparecen en la definición de causa en general se proyectan en los posicionamientos sobre la causa eficiente en tanto tipo particular de causa. Para Suárez, la causalidad eficiente es un principio extrínseco *per se* que comunica cierto tipo de ser a un efecto por medio de una acción. "Influir" significa para Suárez comunicar el ser a otro y en el caso de la causa eficiente el ser se comunica mediante una acción. Por su parte, el Comentario Conimbricense en rigor no nos ofrece una definición de causalidad eficiente. Sin embargo, es evidente que coincide con Suárez en sostener que la causalidad eficiente consiste en una acción y que es extrínseca al efecto que produce. Al mismo tiempo, advertimos que en la noción conimbricense de causalidad eficiente la comunicación del *esse* no juega ningún papel, como sí lo juega

¹⁶ Usamos "influjo" e "influencia" indiferentemente como traducciones de *influxus*.

para Suárez. Así, el influjo causal como comunicación del ser, tan caro a Suárez, no parece tener relevancia alguna en el planteo conimbricense.

En este punto conviene detenernos para aclarar una sección de la argumentación conimbricense que podría ser interpretada como un rechazo de la causalidad como influjo. Recordemos que cuando los Conimbricenses presentan dos posiciones alternativas para definir la causalidad eficiente, las presentan en los siguientes términos: algunos sostienen que la causalidad eficiente consiste en una acción (posición a la que adhieren tanto los Conimbricenses como Suárez); otros sostienen que la causalidad eficiente es un modo de la cosa denominada causa que "algunos suelen denominar *influxus*", posición que los Conimbricenses refutan. Ahora bien, la refutación conimbricense de esta segunda posición no debe entenderse como una refutación de la noción de influjo ni de la asociación de la causalidad con el influjo. De hecho, como vimos en la sección dedicada al concurso divino, los Conimbricenses describen el concurso causal en términos de influjo, aunque lamentablemente nunca definen esta palabra. El objetivo de la refutación de los Conimbricenses no es negar que haya influjo sino negar que el influjo sea un modo intrínseco de la entidad que causa. En suma, Suárez y los Conimbricenses sostienen que la causalidad de la causa eficiente consiste en una acción, al tiempo que niegan que se trate de un modo de la cosa denominada causa.

Con respecto al otro núcleo conceptual, relativo al concurso divino, las coincidencias entre los autores estudiados son patentes. Los argumentos conimbricenses en contra del conservatismo y del ocasionalismo son muy similares a los de Suárez y por tal razón no los hemos expuesto en esta segunda parte. Por otro lado, también afloran las coincidencias en el rechazo de la teoría tomista según la cual las causas segundas son causas instrumentales movidas previamente por la primera para producir su acción causal. En Suárez la discusión con el tomismo despliega un andamiaje conceptual original y sofisticado, que no encontramos en la exposición conimbricense. Por otro lado, la crítica conimbricense de la premoción divina que hemos expuesto aquí coincide con el planteo suarezano general, aunque éste último también tiene un desarrollo conceptual más profundo¹⁷. Esta convergencia da cuenta de que el proyecto jesuita de construir una corriente intelectual con identidad propia que mantuviera una relativa independencia con respecto al tomismo conservando a la vez los dogmas de la Iglesia alcanzó su concreción en un tema central de importantes implicancias teológicas: la relación que tienen los seres creados con su creador a la hora de actuar como agentes causales. Siguiendo una línea iniciada por el

¹⁷ La crítica de Suárez a la *praemotio* es una de las más importantes, al punto que una exposición del tratamiento suarezano demandaría una monografía por separado. Por ello sólo presentamos a grandes rasgos la crítica del premocionismo tal como la encontramos en Conimbricenses. Suárez trata específicamente esta cuestión en el opúsculo *De Concursu, Motione et Auxilio Dei*, en: *Opera omnia*, Paris, Vives, 1858-1861, vol. XI, y en *Disputationes Metaphysicae*, DM, XXII, sect. 2, en: *Opera omnia, op. cit.*, vol. XXV-XXVI.

occamismo y el escotismo¹⁸, los jesuitas fueron partidarios de enfatizar la autonomía de los agentes causales segundos, tanto de los agentes libres como de los objetos naturales, en contra del tomismo en el que encontraban una predeterminación y una excesiva sumisión de todas las acciones de las creaturas al poder supremo divino.

ABSTRACT

In Francisco Suárez' *Disputationes Metaphysicae* and the Coimbran commentaries on Aristotle's works are to be found critical and innovative stances toward Aristotle and Aquinas. As transitional exponents of late Scholasticism at the turn of seventeenth century, their works are relevant case studies to understanding early-modern natural philosophy. Efficient causation is a central issue to such understanding. A particularly controversial point of the views on efficient causation in this background was the exact meaning of divine concurrence with secondary causes. This paper aims to explore Suarez' (part 1) and the Coimbrans' (part 2) accounts of efficient causation and divine concurrence in the context of Thomist concurrentism.

¹⁸ A. De Mural, *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale* (ut supra, nota 15), esp. pp. 340-347.