

**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 I: SUÁREZ

Las obras del jesuita Francisco Suárez (1548-1617) y los comentarios a los libros de Aristóteles compuestos por miembros del colegio jesuita de Coimbra se cuentan entre los principales referentes de la “segunda escolástica”. Hacia 1615 la orden jesuita contaba con unos 373 colegios que gozaban de gran fama y eran reputados por muchos como las mejores instituciones de enseñanza superior de toda Europa. La *ratio studiorum* jesuita seguía las doctrinas de Tomás de Aquino (1225-1274) y su enseñanza tomaba como textos básicos las obras de Aristóteles. Sin embargo, en materias dudosas o controvertidas estaba permitido que los profesores tomaran posición con cierta autonomía, siempre que no contradijeran los dogmas de la fe católica. Al mismo tiempo, estos autores discutían con distintas corrientes filosóficas alternativas y tomaban en consideración, particularmente los conimbricenses, las teorías más recientes en el campo de la filosofía natural y de las ciencias mixtas. Por ello, tanto en Suárez como en los comentarios conimbricenses es posible detectar posicionamientos críticos e innovadores, tanto con respecto a Aristóteles como a Tomás de Aquino. Como parte importante del canon de lecturas obligatorias en los claustros de muchas universidades, tanto católicas como protestantes, sus textos determinaron en gran medida el marco teórico del que se nutrieron los filósofos que forjaron una nueva imagen de la naturaleza y de la ciencia durante los siglos XVII y XVIII. Situados entre la escolástica medieval y las primeras generaciones de los filósofos modernos, constituyen un caso de estudio ineludible para la reconstrucción histórica de las ideas modernas sobre el conocimiento de la naturaleza¹. Uno de los tópi-

* UNLP - CONICET

¹ H. Hattab, *The Origins of a Modern View on Causation. Descartes and his Predecessors on Efficient Causes*, PhD Diss., Univ. of Pennsylvania, 1998, pp. 16-18. Sobre distintos aspectos de la educación jesuita, sus objetivos institucionales y la relación con la ciencia v. M. Feingold (ed.), *Jesuit science and the republic of letters*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003; M. Feingold & V. Navarro Brottons (eds.), *Universities and science in the early modern period*, Springer, Dordrecht, 2006; J. W. O'Malley & al. (eds.), *The Jesuits II: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, Univ. of Toronto Press, Toronto, 2006.

cos centrales en pos de tal reconstrucción es el concepto de causalidad, en particular en lo referente a la delimitación de la acción causal de Dios en la naturaleza y, paralelamente, del alcance de las causas segundas².

La centralidad teórica de la causalidad en el complejo proceso de transición hacia la modernidad temprana fue en gran medida consecuencia del protagonismo que Aristóteles otorgó a las causas en la consecución del conocimiento. Aristóteles confirió múltiples sentidos al término "causa" (conocidas más tarde como causa eficiente, causa formal, causa material y causa final) y estableció la existencia de cadenas causales que se remontan al primer motor inmóvil. Luego el neoplatonismo instauró un modelo de causalidad centrado en la oposición entre lo uno y lo múltiple y en la relación de participación. En torno de estas posiciones básicas se constituyeron dos modelos de causalidad que trazaron sus propios itinerarios en la Edad Media, tradiciones filosóficas coexistentes y mutuamente influyentes, que hacia el siglo XIV dejaron de presentarse como excluyentes entre sí.

El replanteo medieval de la causalidad a partir del trans fondo delineado por Aristóteles y el neoplatonismo condujo a colocar la relación de Dios con las criaturas en el centro de la reflexión³. En este contexto, la premisa básica comúnmente asumida sostenía que Dios es causa primera y que conserva el ser de la creación, es decir que permanece íntimamente ligado con sus criaturas. Dado este punto de partida surgió la necesidad de definir con

² Exposiciones generales sobre la cuestión de la causalidad en la modernidad pueden encontrarse en W. Wallace, *Causality and Scientific Explanation*, 2 vols., Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1972; W. Doney, *Causation in the Seventeenth Century*, en: P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, N. York, Scribner, vol. 1, 1973, pp. 294-300; E. Mayr, "The idea of teleology", en: *Journal of the History of Ideas*, 53 1992, pp. 117-135; S. Nadler, (ed.) *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism and Preestablished Harmony*, Pennsylvania: Pennsylvania Univ. Press, 1993; K. Clatterbaugh, *The Causation Debate in Modern Philosophy 1637-1739*, N. York, Routledge, 1999. Por dar un ejemplo, la influencia de la concepción tardo-escolástica de la causalidad ha sido muy estudiada (y también muy discutida) en el caso de René Descartes (1596-1650). Cf. Dennis Des Chene, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca - London, Cornell Univ. Press, 1996; R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1999; H. Hattab, "The Problem of Secondary Causation in Descartes: A Response to Des Chene", en: *Perspectives on Science*, 8, 2, 2000, pp. 93-118; Stephen Menn, "On Dennis Des Chene's Physiologia", en: *Perspectives on Science*, 8, 2, 2000, pp. 119-143; Dennis Des Chene, "On Laws and Ends: A Response to Hattab and Menn", en: *Perspectives on Science*, 8, 2, 2000, pp. 144-163; H. Hattab, "Conflicting Causalities: The Jesuits, Their Opponents and Descartes on the Causality of the Efficient Cause", en: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2003; A. Pessin, "Descartes' Nomic Concurrentism: Finite Causation and Divine Concurrence", en: *Journal of the History of Philosophy*, 41, 1, 2003, pp. 25-49; H. Hattab, "Concurrence or Divergence? Reconciling Descartes's Physics with his Metaphysics", en: *Journal of the History of Philosophy*, 45, 1, 2007, pp. 49-78.

³ En esta presentación sigo a A. Freddoso, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature", en: Thomas V. Morris (ed.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Cornell Univ. Press, Ithaca, NY, 1988, pp. 74-118 y A. Freddoso, "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 1994, pp. 131-156.

precisión en qué consiste la relación de la causa primera con las causas segundas, al menos para resolver dos problemas teológicos que eran muy relevantes en aquel momento. Por un lado, el problema de la virtual negación de la existencia de los milagros, los cuales habían sido atestiguados por las Escrituras y eran normalmente entendidos como efectos causados libremente por Dios. La existencia de milagros había sido cuestionada por visiones necessitaristas, para las cuales no había posibilidad alguna de cambiar el curso ordinario de la naturaleza. Por otro lado, el problema de la relación de Dios con el pecado, en la medida en que su íntima vinculación con las criaturas podía llevar a la conclusión de que Dios es causa de las acciones humanas y, con ello, del pecado.

En respuesta a estos problemas se ensayaron básicamente tres posiciones que fluctuaban entre dos extremos. Nos adelantamos a señalar que los jesuitas a los que nos referiremos objetaron ambos extremos para adherir al concurrentismo siguiendo la línea del tomismo. Uno de ellos era el ocasionalismo sostenido en la Edad Media por Al-Ghazali (1058-1111), el exponente más destacado de la corriente teológica islámica conocida como *Mutakallimum*⁴. Algunos jesuitas atribuyeron esta posición a los occamistas Pierre D'Ailly⁵ (1350-1421) y Gabriel Biel (1410-1495). El ocasionalismo, común en esencia a sus antecedentes medievales, reaparecería en los siglos XVII y XVIII en Louis de la Forge (1632-1666), Arnold Guelincx, Gérard de Cordemoy (1626-1684), Johannes Clauberg y Nicholas Malebranche (1638-1715). Según algunos intérpretes, incluso en George Berkeley (1685-1753) y Rene Descartes (1596-1650) son reconocibles explicaciones ocasionalistas⁶. El núcleo teórico del ocasionalismo, sean cuales sean sus versiones, sustrae a las causas segundas toda causalidad genuina, haciéndolas meras "ocasiones" para la acción causal divina. Sostiene que Dios es la única causa en sentido estricto, la causa particular del efecto particular de las causas segundas. En el extremo opuesto se ubica el dominico Durando de Saint-Pourçain (1275-1334), quien sostiene que la acción de Dios en la naturaleza se limita a la creación y conservación de las criaturas y sus potencias causales. Esta teoría suele ser denominada "conservatismo" y considera que en la acción causal específica de las causas segundas la intervención inmediata de Dios es nula. La concurrencia de Dios se reduce así a una causalidad remota pero no inmediata del ser del efecto de las causas segundas. Como posición intermedia se perfila el "concurrentismo", cuyo exponente

⁴ M. Marmura, "Al-Ghazālī" en: P. Adamson & R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2005, pp. 137-154; W. Courtenay, "The Critique on Natural Causation in the *Mutakallimum* and Occasionalism", en: *The Harvard Theological Review*, 66,1,1973, pp. 77-94.

⁵ Suárez sostiene que D'Ailly no es estrictamente un ocasionalista. La expresión "ocasionalismo" para designar esta posición nace en el siglo XVII, de modo que no está presente en sus anteriores exponentes.

⁶ La interpretación ocasionalista de Descartes es sostenida por Gary Hatfield, Daniel Garber y Geoffrey Gorham. Un estado actualizado de las controversias actuales sobre la causalidad cartesiana en Hattab (2007).

más destacado es Tomás de Aquino. El concurrentismo atribuye causalidad tanto a Dios como a las creaturas. El sentido preciso en que se produce esta concurrencia de causas fue parte de las diferencias que se dieron entre Suárez, los conimbricenses y Tomás. A ello nos referiremos con detalle más adelante. Nuestro propósito es presentar las posiciones de Suárez y de los conimbricenses con respecto a la causalidad eficiente en la naturaleza y el concurso divino, en el contexto de la tradición tomista del concurrentismo.

El concepto suareciano de causalidad

La mirada de Suárez se inscribe en una perspectiva teológica para la cual tanto la física como la metafísica siguen cumpliendo el rol de servidoras de la teología. Las *Disputationes Metaphysicae* (publicadas en 1597) recogen sus principales ideas a este respecto y son de hecho un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Lo que diferencia este texto de los comentarios escolásticos habituales es el orden en que Suárez organizó la exposición. Suárez entiende que la mejor manera de tratar los temas de la metafísica consiste en un ordenamiento a partir del cual resulta más comprensible su concatenación. Por tanto, el texto de las *Disputationes Metaphysicae* no sigue la organización propia del libro aristotélico que le sirvió como fuente sino que se ordena conforme a la estructura misma de la metafísica, tal como la entiende Suárez⁷.

Como seguidor de Aristóteles, Suárez comienza su reflexión sobre las causas en *Disputationes Metaphysicae* partiendo de la distinción entre causas y principios. Señala que sobre este punto Aristóteles fue impreciso; por ello, Suárez pretende arribar a definiciones que acaben con esta imprecisión que yace en el planteo original del problema. Concluye que las causas y los principios no son idénticos y que el concepto de principio (en sentido estricto) incluye el de causa pero no se agota en él. Distingue dos acepciones básicas de “principio” para finalmente quedarse con la acepción “filosófica” que, en su opinión, es la verdaderamente adecuada: 1) En un sentido equívoco y vulgar, se entiende por principio todo aquello que es primero en un determinado orden (el cimiento es principio de la casa; la unidad es principio del número, etc.). 2) En un sentido estricto y filosófico, principio es aquello a partir de lo cual algo tiene su origen *per se*. Esto puede darse de dos modos: 1) Por privación, esto es, por una relación necesaria y *per se* de un principiado con su principio (por ejemplo, la generación, que es un tránsito del no ser al ser y el no ser es necesariamente el origen de lo generado). 2) Por un influjo positivo y una comunicación del ser del principio a su principiado. Este modo, en el caso de las cosas naturales, constituye la relación de causalidad y de dependencia de lo principiado respecto de su prin-

⁷ Para una exposición del objeto de la metafísica en Suárez v. Jorge J. E. Gracia, “Suárez” en: id. (ed.), *Concepciones de la metafísica*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, Madrid, 1998, pp. 101-124.

cipio. En el caso de la relación intra-trinitaria no se da tal causalidad, ya que cada persona es un principio que comunica su mismo ser a la otra pero sin que el ser del principiado tenga dependencia respecto de su principio. Un principio es aquello que comunica alguna clase de ser a su principiado. Cuando lo que comunica es un ser distinto del ser del principio, entonces es una causa (DM, XII, 1, 25; 2, 6-10). Esto es, la causa es un principio que comunica al efecto un ser distinto de su propio ser. Para que un principio sea causa es necesario que ejerza un influjo o concurso por el cual “influya” el ser del efecto.

Al tratar sobre la definición de causalidad Suárez reconoce que Aristóteles no introdujo una definición de causa en general, razón por la cual sus seguidores propusieron distintas definiciones. Suárez hace un repaso de tales definiciones y las va descartando hasta proponer la suya. La primera definición recogida es: “Causa es aquello mediante lo cual se responde a la pregunta ‘por qué algo es o sucede’” (*Causa est id per quod satisfit interrogationi qua inquiritur propter quid aliquid sit seu fiat*, DM, XII, 2, 2) y remite a la *Fisica* de Aristóteles⁸. Suárez rechaza esta definición sosteniendo que nada aporta pues no explica qué se entiende por las palabras *propter quid*. Agrega que la expresión *propter quid* considerada en general significa no sólo la causa final sino también las otras tres, pero no indica qué tienen todas ellas en común para ser consideradas como causas. En cuanto a la segunda definición, “Causa es aquello a lo cual sigue otra cosa” (*Causa est id ad quod aliud sequitur*, DM, XII, 2, 3), Suárez acota que suele ser atribuida al *Liber de Causis* pero que en verdad es una nueva formulación de la definición de principio que propone Aristóteles en *Metafisica* V⁹. Esta definición se puede aplicar al principio en general, no sólo a la causa sino también a la privación, pues de ella se sigue (*sequitur*) el cambio. El eje de la imperfección de esta definición se encuentra en el verbo *sequitur* que, según Suárez, no capta la dependencia y el influjo, que son en verdad los componentes esenciales de la causa. Finalmente, se introduce una tercera definición: “Causa es aquello de lo cual algo depende por sí” (*Causa est id a quo aliquid per se pendet*, DM, XII, 2, 4). Si bien Suárez señala que esta definición es “muy habitual entre los modernos”, no nos dice quiénes serían estos “modernos”. Suárez acepta esta definición siempre y cuando se entienda la aludida dependencia en el sentido de influencia, de modo que se podría expresar más precisamente del siguiente modo: “Causa es un principio que influye el ser en otra cosa” (*Causa est principium per se influens esse in aliud*, *ibid.*).

Así, la definición que adopta Suárez sostiene que lo que constituye una cosa como causa, o lo que se llama causalidad, es “la influencia o concurso por el cual toda causa, dentro de su propio género, influye en acto el ser al efecto” (*influxus ille seu concursus quo unaquaeque causa in suo*

⁸ Aristóteles, *Physica*, II, 7.

⁹ Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2.

genere actu influit esse in effectum, DM, XII, 2,13). En esta definición el término *influxus* tiene gran relevancia y es necesario precisar su significado. En este contexto, el verbo “influir”, dice Suárez, no es tomado en sentido estricto. “Influir” equivale a dar o comunicar el ser a otro. También agrega que lo mismo está significado por el verbo “depende”, en el sentido de que el ser del efecto “depende” de la causa en acto. Influir el ser en el efecto puede ser entonces entendido como “impartir” el ser al efecto. *Emanatio* es otra palabra que a veces utiliza como sinónimo de *influxus*¹⁰.

Por otro lado, el influjo necesariamente es algo distinto “in re” o “ex natura rei” de la relación misma de la causa, ya que lo que se denomina causa “in re” puede permanecer sin ejercer este influjo actual. El influjo no es meramente la razón predicamental de la causa con respecto al efecto. En tal sentido, algo no se convierte en causa una vez que se ha producido el efecto. El influjo es anterior a la relación causal en la que se funda dicha razón, pues toda relación predicamental resulta del mismo influjo de la causa cuando está terminado en el efecto. Así la causa es anterior en naturaleza que su efecto, pues ya posee de antemano el influjo, aunque en cuanto a la relación de causalidad causa y efecto son simultáneos. El influjo es algo intermedio entre la entidad de la causa y la relación de causalidad. La causalidad como relación es en acto, no es anterior ni posterior al efecto mismo, sino simultánea con él¹¹.

Según Suárez la naturaleza del influjo causal varía en cada tipo de causa (eficiente, final, formal, material), en la medida en que cada causa influye el ser de distinta manera: la materia mediante el modo de la potencia pasiva ya que de ella depende el ser del efecto y da su propia entidad para que éste se constituya; la forma en tanto tiene la *vis* de actuar por sí misma como complemento propio y específico del ser; el eficiente como potencia activa que influye realmente tanto absolutamente como bajo una razón común (cambio real); el fin en cuanto es bueno y por la bondad tiene la *vis* de mover el efecto por atracción (cambio metafórico o intencional). Por otro lado, retomando una distinción señalada por Tomás de Aquino, Suárez sostiene que las cuatro causas clásicas del aristotelismo se distinguen en dos tipos: las causas intrínsecas, que son los principios que constituyen sus efectos permaneciendo en ellos (materia y forma); las causas extrínsecas, que son los principios que influyen el ser en sus efectos y permanecen fuera de ellos (eficiente y fin)¹².

¹⁰ Cf. DM, XII, 2, 10. Sobre distintas teorías del *influxus* v. E. O'Neill, “*Influxus Physicus*”, en S. Nadler, *Causation in early modern philosophy: Cartesianism, occasionalism, and preestablished harmony*, University Park, Pa, Pennsylvania State Univ. Press, 1993, pp. 27-55.

¹¹ DM, XII, 2, 13.

¹² DM, XII, 3, 9.

La causa eficiente

Vayamos ahora a la causa eficiente y su especificidad¹³. Suárez parte del hecho de que la existencia de causas eficientes es de lo más evidente a nuestra experiencia. Para nosotros es evidente que nada puede pasar del no ser al ser por sí mismo, por lo cual es necesaria una causa eficiente. Luego analiza la definición de Aristóteles según la cual la causa eficiente es “aquello de donde es el primer principio del cambio (*mutatio*) y del reposo” (*id unde primum principium est mutationis aut quietis*, XVII, 1,1)¹⁴. Al mismo tiempo intenta superar las dificultades que surgen de la definición aristotélica y por eso la modifica. Su definición de causalidad eficiente es entonces la siguiente: es un principio extrínseco *per se* que comunica cierto tipo de ser a un efecto por medio de una acción. Es extrínseco porque su acción opera sobre algo distinto a ella misma. Es *per se* porque lo hace en virtud de su propia forma y no accidentalmente. La causalidad mediante una acción es privativa de la causa eficiente. La causa final, que también es extrínseca, actúa por un “movimiento metafórico”, mientras que las causas formal y material, ambas intrínsecas, dan algo de su ser al causar sin la mediación de una acción. La acción no es el efecto de la causa eficiente sino la razón misma de su causalidad específica¹⁵.

Hay dos elementos claves en esta nueva definición que son destacables por sus consecuencias: el concepto de *actio* y el concepto de *esse*. La inclusión del concepto de acción en esta nueva definición tiene varias connotaciones de importancia. En primer lugar, extiende el sentido originario de la definición aristotélica que restringía el ámbito de la eficiencia causal a aquello que es pasible de cambio (*mutatio*). La nueva fórmula permite que sean considerados efectos tanto lo que se sigue de las causas segundas, donde hay cambio, como así también la creación *ex nihilo* operada por Dios, donde no lo hay. En la tradición escolástica el cambio supone la existencia de un sujeto pasivo sobre el cual opera un agente. En la creación *ex nihilo* nada cumple estrictamente el rol de sujeto pasivo del cambio. Sin embargo, se asume que Dios es causa eficiente de la creación. Por tanto, una correcta definición de causalidad eficiente debe dejar en claro que la eficiencia no está ligada exclusivamente al cambio, para ello Suárez incorpora el concepto acción (*actio*). Al hablar de acción, entonces, Suárez quiere que se abarque tanto el cambio como así también el surgimiento de un efecto *ex nihilo*.

Otra consecuencia significativa de la inclusión de la acción es que permite distinguir la causalidad eficiente de las condiciones *sine qua non*, que

¹³ En la exposición del concepto de causalidad eficiente en Suárez siga a A. Freddoso, “Suarez on Metaphysical Inquiry, Efficient Causality, and Divine Action”, Introduction to F. Suárez, *On Creation, Conservation, and Concurrence: Metaphysical Disputations 20-22*, translation, notes, and introduction by Alfred J. Freddoso, South Bend, IN, St. Augustine’s Press, 2002, xi-cxxiii.

¹⁴ Remite a Aristóteles *Metaphysica*, V, 2 y *Physica*, II, 3.

¹⁵ DM, XVII, 1, 6.

son las condiciones necesarias para que ocurra la acción. Ejemplos de tales condiciones son la disimilaridad entre agente y paciente, la sucesión espacial entre el efecto y la causa, y la falta de impedimentos para que la acción se produzca. Sin embargo, Suárez advierte que no es siempre fácil distinguir al principio eficiente *per se* de la condición *sine qua non*¹⁶. Podrían ser consideradas causas accidentales con respecto a la causa propia. Pero en virtud de su necesidad física y en tanto son objeto de ciencia, son en cierto modo causas por sí.

El otro elemento a destacar en la definición de causa es la idea de que, a diferencia de lo que sostiene la tradición aristotélica, lo que la causa eficiente comunica no es una forma sino un *esse*. Para Suárez, una acción es un pasaje (*via*) que conduce desde el agente, en virtud del poder activo del agente, hacia su destino en el efecto. No es algo inherente en el agente mismo. En la medida que quiere incluir la creación *ex nihilo* en la causalidad eficiente, Suárez cambia la propuesta aristotélica. Ésta supone que la causa eficiente comunica determinaciones formales al paciente por medio del agente a través de una acción. Pero en la *creatio ex nihilo* no hay paciente previo, por tanto no hay comunicación de forma a una materia preexistente. Por eso, en la causalidad eficiente hay comunicación de *esse*, algo distinto a y más comprensivo que la forma. *Esse* es un concepto lo suficientemente abarcativo como para incluir tanto el efecto producido por las causas eficientes ordinarias como aquel ocurrido por la creación divina.

La idea de *esse* que subyace en la propuesta de Suárez proviene de Tomás de Aquino. Para Tomás *esse* es un principio de actualidad que incluye tanto la perfección actual como la potencia causal activa y pasiva. Comunicar *esse*, entonces, implica dar algún tipo de perfección. Las creaturas o entidades participadas tienen alguna parte propia del *esse* en cuanto tal. Dentro de la gama de las posibles perfecciones, su *esse* está delimitado por su naturaleza. En tanto participados, los seres finitos no son necesarios y por ello deben recibir su *esse* de causas distintas de sí mismas. Por eso el *esse* es realmente distinto de la *essentia*. No es una distinción entre entidades ya que la esencia no es un principio limitador de la potencialidad, excepto en la medida en que es *ya* existente. La base de la distinción yace en el hecho de que (a) no hay nada sobre la esencia actualizada misma que metafísicamente requiera que esta o cualquiera de sus partes sea algo más que nada y (b) una esencia finita con todas sus partes tiene que deber su existencia a causas externas.

La concepción de Suárez de la causalidad eficiente como comunicación de algún tipo de *esse* se aplica también a la pérdida de *esse* como consecuencia de la influencia de un agente, como ocurre, por ejemplo, cuando se produce una ceguera. En tales casos se introduce en el paciente una determinación formal que es incompatible con la forma de la cual el paciente es privado. Por ello, debemos tener en cuenta que aunque el paciente recibe un *esse*, y con ello una perfección, esto no quiere decir que absolutamente hablando,

¹⁶ DM, XVII, 2, 5.

como resultado de la causalidad eficiente el paciente sea más perfecto después de la acción causal.

Causas eficientes instrumentales y principales

Suárez presenta varias clasificaciones de las causas eficientes, algunas de las cuales retomaremos en esta exposición por su relevancia con relación a nuestro tema. Las causas eficientes pueden ser *per se* o *per accidens*. El sentido propio de la causalidad eficiente y al cual Suárez le dedica la mayor atención es el primero. Se trata de la causa de la cual el efecto depende directamente según el ser propio que tiene en cuanto efecto (“*Causa per se est illa a qua directe pendet effectus secundum illud proprium esse quod habet in quantum effectus est*”, DM, XVII, 2, 2). Por ejemplo, el escultor es causa eficiente *per se* de la estatua. En cambio, una causa eficiente *per accidens* no es verdaderamente una causa eficiente, pero se la llama así por su relación, similitud o conjunción con la causa eficiente propiamente dicha. Hay distintos modos en los que se reconocen las llamadas causas eficientes accidentales (sea por su relación con la causa, su relación con el efecto, etc.). Por tal motivo esas falsas causas no tienen una definición común. Suárez retoma aquí ejemplos del tipo de los presentados por Aristóteles: el agua caliente accidentalmente debido a que fue previamente calentada.

Una distinción clave por sus consecuencias sobre la caracterización del concurso divino es la distinción entre causas *per se* principales e instrumentales, a las cuales Suárez dedica un extenso y pormenorizado análisis. Primeramente repasa algunas formulaciones de la causa principal y muestra sus inadecuaciones. Finalmente, indica cuál es el sentido correcto de la causa instrumental en función de la cual define la causa principal. Al hacer este repaso, Suárez expresa sus diferencias con la posición de Tomás y adelanta las opiniones que va a desarrollar más extensamente cuando presente su teoría del concurso divino en la *Disputatio XXII*. Se puede decir, como lo hace Tomás, que el instrumento actúa movido por otro, esto es, que está subordinado a él como si tuviera una virtud gracias a él, o también como si fuera ayudado por el agente principal. Pero, según Suárez, este sentido no es propio del instrumento en sentido estricto, sino de todo agente inferior a la causa primera. Pues todas las causas segundas actúan al ser movidas por la primera, es decir con su concurso y auxilio. Sin embargo, no son propiamente instrumentos sino causas principales en su propio género. Así Suárez cita las propias palabras conclusivas de Tomás: “Por lo tanto Dios es la causa de toda acción, así como todo agente es instrumento de la virtud divina que opera”¹⁷. Suárez dice oponerse a Tomás al sostener que el poder eficiente de las causas segundas no es necesariamente instrumen-

¹⁷ “Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis”, Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, quaestio 3, artículo 7. DM, XVII, 2, 15.

tal. Las causas segundas pueden ser tanto principales como instrumentales. Considerarlas como meras causas instrumentales, sin eficacia *per se*, les quita de algún modo el sentido más genuino de eficacia. Esto no implica que la acción eficiente de las causas segundas quede absolutamente desvinculada de la causa primera. Suárez entiende que no es lo mismo operar principalmente que independientemente. Que una causa sea principal no implica que sea independiente, por lo tanto una causa segunda, aun siendo dependiente de la primera puede ser causa principal. A la inversa, que una causa sea dependiente, no implica que necesariamente sea instrumental¹⁸.

Para Suárez, una causa instrumental es un agente empleado por una causa principal de cierta manera para causar su propio efecto. Es aquella causa que concurre o es elevada para efectuar algo más noble que ella misma o que se encuentra más allá de su propia perfección y acción (*causa instrumentalis illa quae concurrat seu elevatur ad efficiendum nobiliorem se seu ultra mensuram propriae perfectionis et actionis*, DM, XVII, 2, 17). Por ejemplo, el calor concurre para producir carne. Todo accidente es instrumental en cuanto concurre para producir la sustancia. En cambio, la causa principal es aquella que por una virtud principal, es decir más noble o al menos igual de noble que el efecto, influye la acción por la cual se produce el efecto. La principal actúa por su propia virtud, no sólo porque tiene una virtud innata e intrínseca de actuar, sino porque esta virtud es proporcionada al efecto y no necesita elevación alguna. A esto agrega Suárez una observación decisiva: la causa principal, y con ella la instrumental, necesitan del concurso de la causa superior (Dios) por la razón general de que es un ente participado. Sobre este punto volveremos más adelante.

Como puede apreciarse la clave a través de la cual Suárez estructura la distinción entre causa principal y causa instrumental es la relación de proporcionalidad entre el efecto y la causa. Cuando una causa tiene una virtud, perfección o nobleza, proporcional al efecto, comunica el ser en él de manera principal. En cambio, cuando su poder causal no llega al mismo grado de perfección del efecto, sino que es inferior, necesita ser elevada por una causa principal y por ello es una causa instrumental. Una causa instrumental necesita siempre de una principal, pero no necesariamente una principal requiere de una instrumental. Que la causa sea proporcionada al efecto no quiere decir que sea siempre suficiente para producirlo. El hombre es causa principal de la casa pero necesita construirla mediante causas instrumentales. En este caso la causa principal no es suficiente para producir el efecto.

El concurso divino

A lo largo de la *Disputatio Metaphysica* XXII Suárez polemiza con las posiciones extremas mantenidas por el ocasionalismo y el conservatismo,

¹⁸ DM, XVII, 2, 15.

y sigue, al menos en principio, la solución tomista del problema. Para Suárez Dios es la causa *per se* de la conservación de las criaturas. Pero además considera que es necesario que sea la causa inmediata *per se* de su producción. Es cierto que para que haya una acción de las causas segundas es necesaria la influencia de Dios, remota y *per accidens*, pero además, Dios coopera directamente en la producción de los efectos de estas causas¹⁹. El influjo divino es necesario absolutamente para que la creatura efectúe algo²⁰.

Tanto Dios como las causas segundas comunican un tipo de *esse* en especial. En este punto conviene retomar el concepto tomista de *esse* y agregar algunas precisiones. Los seres finitos tienen por un lado un *esse commune*, o ser general, aquel por el cual son algo más bien que nada. Por otro lado, tienen un *esse* particular, por el cual son algo determinado²¹. En Suárez, la concurrencia de Dios consiste en darle el *esse* en general al efecto —concurriendo como causa universal—, mientras que la intervención de la causa segunda, en tanto causa particular, consiste en comunicar el *esse* específico del efecto. Así, en la causalidad eficiente en la naturaleza se da una complementación de poderes causales, los cuales confluyen en un mismo efecto que posee dos aspectos complementarios. El efecto no podría existir sin estos aspectos.

En contra del ocasionalismo, Suárez aduce las pruebas habituales a favor de la causalidad eficiente de las causas segundas²². En primer lugar, tal cosa es evidente como dato de la experiencia. Si sus defensores contrargumentan que sólo percibimos los efectos pero no que las criaturas sean sus causas, entonces, concluye Suárez, así destruyen toda la fuerza de la argumentación filosófica, pues sólo podemos colegir los efectos a partir de las causas, y las causas a partir de los efectos. En segundo lugar, el ocasionalismo queda refutado por las consecuencias absurdas que se siguen de él. Si tal posición fuera correcta, por ejemplo, no habría razón para distinguir los seres animados de los inanimados pues ninguno tendría en sí el principio de sus acciones. La naturaleza habría otorgado en vano distintas virtudes a las cosas, etc. Finalmente, Suárez señala pruebas *a priori* que establecen la causalidad eficiente de las causas segundas. Es compatible con la perfección de las cosas creadas que tengan poder para actuar, dado que para actuar no se requiere una perfección infinita. La perfección total de la virtud causal es sólo necesaria para la creación pero no para la producción de efectos a partir de algo dado. Si bien el concurrentismo sostiene que las causas segundas necesitan del concurso divino, esto no quiere decir que su causalidad sea nula. Precisamente, en su concepción de la naturaleza de la causa principal y de la causa instrumental, Suárez encuentra una clara prueba

¹⁹ DM, XXII, 1,1.

²⁰ DM, XXII, 1, 6: "Deum per se et immediate agere in omni actione creaturae, atque hunc influxum eius esse simpliciter necessarium ut creatura aliquid efficiat".

²¹ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, libro 3, cap. 66

²² Presentamos aquí muy apretadamente los argumentos desarrollados por Suárez en la DM, XVIII.

de la legitimidad de la causalidad segunda, de la cual carecería la posición tomista. Se dice que la causa principal opera por su propia virtud no sólo porque tiene la virtud innata e intrínseca de actuar, sino también porque es proporcional al efecto. Y aunque necesita del concurso de la causa superior lo hace solo porque se trata de un ente participado, pero no por no ser proporcionada el efecto²³.

En el planteo de Suárez, Dios no es una causa remota del efecto (como ocurría en la propuesta de Durando), sino que es causa *per se* tanto como lo es la causa segunda. A su vez, a diferencia del ocasionalismo, la causa segunda tiene un efecto propio, tanto como lo tiene Dios. Ni la acción de Dios ni la de las causas segundas resulta, entonces, redundante. Sin embargo, la causa universal provista por Dios tiene una prioridad ontológica: sin ella, sin la disposición de Dios de hacer posible su acción específica otorgando el *esse* en general al efecto, no hubiera sido posible ejecutar la acción de la causa segunda, la cual quedaría relegada a una mera posibilidad. Ciertamente, Dios es independiente y podría producir el efecto por sí sólo sin la cooperación de la causa segunda. Pero en ese caso su efecto no sería solamente el *esse* general sino, conjuntamente con él, el ser específico. Para resumir estas ideas con palabras de Suárez:

Si hacemos una distinción conceptual entre la acción en tanto es de la causa primera y la acción en tanto es de la causa segunda, entonces se puede decir que la acción proviene de la causa primera en un sentido anterior y más principal que de la causa segunda. Y de la misma manera, se dice que la causa primera influye esa acción antes por naturaleza que la causa segunda. Primero porque la causa primera es superior e influye el efecto de un modo más noble y más independiente. Segundo porque la causa primera tiene por sí primeramente aquella acción bajo cierta razón más universal, pues la causa primera influye en cualquier efecto o acción, precisamente porque participa [a ellos] algo de la entidad. Pero la causa segunda siempre influye mediante alguna razón del ser posterior o más determinada. De donde se dice que, tercero, el influjo de la causa primera a partir de sí y de su género en consecuencia también es anterior a la subsistencia, que Aristóteles ubicó entre las prioridades de la naturaleza: pues el influjo de la causa primera no depende absolutamente de la causa segunda, sino sólo en cuanto no puede ser sin ella en este género, pero no a la inversa. (DM, XXII, 3,10)

La necesidad del concurso divino según Suárez se sigue de la premisa establecida anteriormente según la cual las creaturas dependen de Dios no sólo para ser hechas sino también para conservar su *esse*. Refutando a Durando, Suárez sostiene que si se niega la concurrencia divina directa en la producción de los efectos de las causas segundas, entonces se niega que conserve las entidades finitas. Pero Durando sostiene que Dios conserva las

²³ DM, XVII, 2, 18.

cosas como su causa remota, por lo tanto no puede negar que concurra directamente en la producción de los efectos.

Veamos ahora las diferencias entre Suárez y el tomismo en lo relativo a la acción de las causas segundas y al concurso divino con ellas. El tratamiento tomista del concurso divino se inspira fundamentalmente en el modelo del artesano que hace su obra mediante una herramienta que opera como su instrumento. En este esquema se interpreta que el instrumento está subordinado al artesano que actúa sobre él. A su vez por la intervención del artesano sobre el instrumento se produce otra acción que efectúa la obra. Así el artesano imparte un principio de acción sobre el instrumento que es anterior a su concurso en la producción del efecto mismo. A lo largo de la sección 2 de la *Disputatio XXII*, intitulada "*Utrum concursus causae primae cum secunda sit aliquid per modum principii vel actionis*" Suárez toma posición crítica respecto de este modelo, en un análisis muy pormenorizado; nos limitaremos aquí a resumir el núcleo de las objeciones de Suárez²⁴.

La tesis general de Suárez sostiene que el concurso divino con las causas segundas se produce según el modo de una acción y no según el modo del principio de una acción, siendo esta última alternativa identificada con el tomismo. Según Suárez hay dos maneras de entender la acción de Dios en el marco tomista y rechaza cada una de ellas porque en definitiva no cree que el modelo en el que se basa sea adecuado. Así en el marco tomista habría que suponer dos alternativas posibles: a) que Dios da un poder a las causas segundas, o bien b) que Dios "aplica", mueve, un poder preexistente en la causa segunda. Según a) Dios da a la causa segunda un poder que completa su poder intrínseco de modo que entonces ésta deviene capaz de obrar el efecto. Esta interpretación entiende que el poder causal de la causa segunda es meramente instrumental y que ni siquiera en cuanto tal es suficiente por sí misma, pues necesita de un agente superior. Sólo luego de completar este poder, se dan las condiciones para la cooperación causal de Dios y las causas segundas en la producción del efecto. Suárez se opone a esta interpretación del concurso divino al considerar que las causas segundas tienen un poder causal completo en su género, que no necesita ser perfeccionado por un agente superior previo al concurso divino cooperativo. Por otra parte, desde esta óptica Dios se estaría convirtiendo una causa remota y no *per se* e inmediata del efecto.

Según la interpretación b), Dios simplemente aplica la causa segunda sobre el paciente con el objeto de producir conjuntamente con ella el efecto. Desde esta perspectiva, a diferencia de la anterior, el instrumento es suficiente para producir la acción en lo que atañe a su causalidad instrumental. Sólo necesita ser movido por un agente superior para poner en ejecución su poder causal. Para Suárez esta lectura es también insostenible, porque el sentido de "aplicación" como movimiento previo, no sería propiamente una influencia de Dios sobre la causa segunda sino que pertenecería más bien a una las condiciones *sine qua non* (esto es, a la proximidad espacial) de la causa eficiente.

²⁴ Para un tratamiento detallado de la cuestión v. Fredosso (2002), xcvi-cv.

En suma para Suárez el modelo tomista para caracterizar el concurso divino ha llevado a errores que establecen una forma de subordinación de las causas segundas con respecto a la causa primera que es inexistente. Según su interpretación, en el planteo tomista, las causas segundas no pueden ser sino instrumentos de la primera y es por ello que tienen causalidad eficiente²⁵. Son incompletas en su género de causalidad, siempre carentes. Para Suárez Dios actúa *con* las causas segundas pero no *a través de* ellas. Así, en su concurso con la acción de las causas segundas, Dios no debe ser entendido como la causa principal que usa y eleva la causa segunda para que alcance un efecto más noble que ella misma, relegando a esta al plano de lo instrumental. Las causas segundas, aun dependiendo de Dios, son completas en sí mismas y pueden ser principales dentro de su género, esto es en su capacidad de comunicar un ser determinado al efecto.

(Continúa)

ABSTRACT

In Francisco Suárez' *Disputationes Metaphysicae* and the Coimbra 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 Coimbra's (part 2) accounts of efficient causation and divine concurrence in the context of Thomist concurrentism.