La moción de las criaturas según Domingo Báñez

Simplificando un poco, decía Isaiah Berlin que la tradición intelectual propia de la modernidad descansaba en tres ideas fundamentales: (i) toda pregunta puede ser respondida; (ii) todas las respuestas son cognoscibles mediante medios racionales y (iii) todas las respuestas deben ser compatibles entre sí. Este esquema mental tiene serias limitaciones al estudiar teología filosófica en general y el problema de la moción divina en particular. Por dos motivos. En primer lugar, porque desde las criaturas podemos avanzar soluciones a determinados problemas, pero la compatibilidad de dichas soluciones pasa muchas veces por apuntar la no contradicción entre ellas, pero no su armonización. En segundo lugar, porque en una perspectiva tomista creo que hay que tomarse en serio lo que sostiene al inicio de la *Suma*: de Dios conocemos más *qué* no es que lo que es, es decir, llegamos siempre a un límite en nuestras respuestas.

Esta es la perspectiva que he asumido en mi investigación; por eso, no pretendo responder qué sea la moción, sino cómo no debe entenderse. En cualquier caso, la pregunta que subyace en esta comunicación está vinculada con la última de las famosas XXIV tesis publicadas a principios del siglo pasado: «ningún agente creado influye en el ser de cualquier efecto sino habiendo recibido una moción de la Causa Primera». Su comprensión, sin embargo, no es tan sencilla como podría pensarse. De hecho, la explicación tomasiana fue una piedra de toque en la disputa *de auxiliis* y el mismo Molina confesaba su perplejidad ante dicha solución.

Para mayor claridad expositiva abordaremos este problema en tres momentos. *Primo*, recogeremos dos objeciones de Molina que atacan los fundamentos mismos de la posición tomasiana; *secundo*, la matización que realiza Suárez sobre uno de los problemas señalados por el teólogo coquense y, *tertio*, la propuesta de Báñez al mismo problema.

Objeciones molinistas

En los primeros comentadores de santo Tomás el problema relativo al concurso giraba en torno a dos ejes fundamentales: la inmediatez de la causa divina y la realidad de la causa segunda. Es decir, el problema que condicionaba las explicaciones era la omnipresencia divina y la superación del ocasionalismo. Si la causalidad de Dios alcanzaba el último efecto, ¿qué podía hacer la criatura? Pero si la criatura realmente

obraba algo, ¿cómo podía Dios estar presente en lo más íntimo de todo? En general, todos los autores reconocen la universalidad causal divina a nivel ontológico (es decir, la necesidad de la conservación), la dificultad aparece cuando proyectamos dicha causalidad a la operación. Para Durando, por ejemplo, el único modo de salvar el problema es atribuyendo a la criatura una cierta independencia operativa, por lo que sacrifica la inmediatez en favor de la realidad y perfección causal creada.

Con Molina, sin embargo, se da una transferencia del problema. En la *Concordia* formula dos objeciones contra la idea tomasiana de moción (invierto el orden para mayor claridad expositiva). En primer lugar, Molina se aparta de la subordinación causal propuesta por algunos tomistas porque dicho modelo no salva la inmediatez divina según el supuesto en la producción del efecto creado. Es decir, Dios no sería inmediato a la criatura y eso parece que no se puede sostener. Para evitar este problema, postula Molina el modelo del concurso simultáneo y general, pues obrando Dios como causa primera *parcial* en el efecto, entonces puede salvarse su presencia en toda la realidad creada.

Se trata, en primer lugar, de un influjo simultáneo porque la actividad causal divina no opera sobre la causa, sino *con* la causa *en* el efecto. Es decir, Dios da a la causa el ser y la potencia operativa y la conserva para que obre, pero en la operación o en el ejercicio de su causalidad, no se da propiamente una actualización por parte de Dios de su poder causal, porque este ya es activo con respecto a su efecto proporcionado.

De aquí se sigue, en segundo lugar, que es un concurso general, es decir, un influjo indiferente que luego debe ser especificado por la causa segunda. Para ilustrarlo, en la *Concordia* se recurre al ejemplo del sol, pues lo mismo que este influye como causa universal en la generación de un caballo y en la evaporación del agua, así «siempre corresponde a la causa particular determinar el influjo de la causa universal a la especie de la acción y del efecto, cuando la causa universal no como particular, sino como causa universal, concurre [en la producción de un efecto]».

El modelo concurrencial, por tanto, pretende salvar la universalidad de la causa primera y la realidad de la causa segunda repartiendo entre ambas la producción del efecto. La criatura necesita, por ello, de un influjo divino para desplegar su operación, pero su operación es independiente del influjo divino; en otras palabras, la causalidad divina se reduce a la causalidad conservativa y constituyente, pero no tiene repercusión operativa real sobre la causalidad de la criatura. De ahí la famosa imagen de dos agentes que arrastran un navío.

Más relevante, sin embargo, es la otra objeción que formula Molina. El jesuita no veía por qué postular una nueva moción que activara un agente, si tal agente ya poseía una virtud activa: «confieso ingenuamente que me resulta bastante difícil entender esta moción y aplicación que santo Tomás exige para las causas segundas». El ejemplo al que recurre es claro. El fuego ya posee por sí mismo una virtud activa por la que puede comunicar su acto y, por lo mismo, ¿qué falta hace postular una activación divina para que opere? O, dicho de otro modo, ¿cómo se aplica el principio «nada pasa de la potencia al acto sino por un acto precedente» al paso del no querer a querer de la voluntad?

La moción como mera conservación en Suárez

La posición de Suárez está construida en diálogo polémico con interpretaciones precedentes, pero su propuesta es mucho más rica y compleja. Este jesuita rechaza la idea de causas parciales (contra Molina), pero al estudiar el concurso, se pregunta si dicho concurso debe entenderse como acción o como principio de acción. La distinción puede parecer ociosa, pero el problema relativo al estatuto ontológico de la moción o aplicación (i.e., de la premoción física) constituye uno de los elementos centrales de su crítica a la posición «bañeciana». Su tesis principal podría formularse del siguiente modo: la moción divina no produce algo en la criatura que sea anterior a la acción por la cual es causado el efecto del agente creado, sino que es la misma cooperación en la acción creada. En otras palabras, la moción divina *es* la acción de la criatura, pero bajo consideraciones distintas. Y por esto, no puede considerarse como algo antecedente y añadido a la misma obra.

La idea subyacente al planteamiento suareciano es que la moción en cuanto dependencia operativa no supone algo nuevo que determine o condicione la agencia creada. Aquellos entes que tienen ya como recibida y conservada por Dios una virtud activa, pueden reducirse al acto por su propia actualidad. Suárez reconoce la dificultad para explicar estos misterios, pues «estas cosas y otras semejantes, que pueden decirse verbalmente, no pueden explicarse en la realidad», pero propone un modelo que, al menos, excluye una innecesaria multiplicación de entidades (moción divina antecedente como principio de acción) y supone además una *virtus* completa en el orden creado.

Esta concepción de la moción divina no es *inocente*, pues se ordena a justificar la posibilidad de una libertad no condicionada: «de otra manera no se entiende cómo está en la potestad próxima del hombre el incoar su acción. Luego este concurso debe ofrecerse de tal manera, y mediante tal voluntad de la causa primera que, puesto él así, todavía esté en potestad de la causa segunda el obrar libremente con él o no obrar; pues

en otro caso no se salva esta indiferencia con todos los requisitos previos para obrar». Este es el punto central de divergencia entre su interpretación y la de Báñez, pues aun suponiendo que la lectura deflacionaria del jesuita podría ser parcialmente aceptada por el dominico, queda aún precisar el influjo divino sobre la causa creada. Para Suárez, Dios da a la causa segunda todo lo necesario para obrar, pero el acto segundo exige la determinación de la voluntad libre, es decir, la moción está situada al nivel de las condiciones, pero la determinación corresponde a la criatura.

La propuesta de Báñez

En 1594 escribió Suárez un «papel» en el que presentaba una síntesis de las divergencias entre dominicos y jesuitas a propósito de la polémica *de auxiliis*; Báñez respondió privadamente a dicho escrito remitiendo al tribunal de la Inquisición un breve comentario crítico. En su respuesta, refiriéndose a Suárez, el dominico confesaba que «yo cierto no he querido me cansar en leer sus escriptos». Sin embargo, al elaborar su *Tractatus de vera concordia*, que ya anunciaba en su réplica, se percató de que la posición del jesuita no podía sin más ser pasada por alto y, por lo mismo, estudió con detalle las *Disputaciones metafísicas* donde se trata el problema del concurso.

En esta presentación quisiéramos centrarnos únicamente en dos elementos de la respuesta del dominico al jesuita. En primer lugar, el problema relativo al estatus ontológico de la moción divina. En segundo lugar, la afirmación del carácter activo de la voluntad que *no requiere una activación externa en su propio orden*, porque ella ya es acto virtual que puede autodeterminarse a la elección de los medios, aunque requiere ser activada por la moción divina.

Al presentar la posición de Suárez vimos que su crítica a la posición dominica pasaba, entre otras, por la negación de la premoción como un *principio de acción* antecedente otorgado por Dios para que la criatura obre. La oposición al suarismo marcó, probablemente, la adopción dentro del tomismo posterior de la tesis relativa a la premoción física como realidad intermedia distinta de Dios y de la acción de la criatura. Como ha mostrado Torrijos, sin embargo, es discutible que dicha interpretación fuera la posición de Domingo Báñez. Pero ¿qué está en juego al momento de determinar el estatuto ontológico de la moción divina? La crítica habitual a la premoción divina como un *tertium quid* entre Dios y la criatura posee una particular fuerza argumentativa contra la posición «bañeciana» porque si asumimos que la potencia para obrar de la criatura requiere un suplemento a modo de principio, la indiferencia de la voluntad puede quedar

comprometida. En efecto, dado este escenario, la acción de la criatura, aunque sea suya propia según el modo de su naturaleza, será dependiente de algo extrínseco que condicionará *de facto* su ejercicio. Por eso, el problema subyacente al estatuto ontológico de la premoción no remite solo a una innecesaria multiplicación de entidades, sino a la sumatoria de una entidad intermedia y la acción de la criatura que, en el caso de la agencia humana, resulta en un «estado de cosas» difícilmente compatible con el libre albedrío. Si la acción de la criatura de suyo es insuficiente para obrar y requiere algo más dentro de su propio orden creado que además posee un carácter determinante, no se termina de ver claro cómo la acción creada conserva la contingencia de su obra.

Para Báñez, por el contrario, la moción no debe entenderse como referida al acto primero por el cual queda capacitado el agente para obrar, sino como al mismo acto segundo en cuanto originado en Dios. Por eso dice que «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».

Falta, sin embargo, responder a la objeción que Molina había formulado contra la idea de moción o aplicación: «no veo qué sea aquel movimiento y aplicación en las causas segundas por el que Dios las mueva y las aplique a obrar; más bien considero que el fuego, sin ninguna mutación en sí mismo, induce el calor en el agua que se le acerca». El planteamiento del jesuita es claro. ¿Qué sentido tiene postular una activación del fuego si el fuego ya es intrínsecamente activo? El fuego no requiere *de algo más* para calentar, sino únicamente la proximidad del combustible; la semilla no requiere *de algo más* para germinar, sino las condiciones adecuadas en la tierra; la voluntad no requiere *de algo más* para querer, sino la presentación de un objeto por parte del entendimiento. En todos estos casos se dará un cierto paso de la potencia al acto (no quemar a quemar, no germinar a germinar, no querer a querer), pero en ninguno de ellos hace falta postular algo distinto a la misma virtud que posee el agente para reducirse al acto, basta el establecimiento de las condiciones adecuadas para ello. Por decirlo de algún modo, la reducción al acto está exteriormente condicionada, pero en cuanto al agente no hace falta añadir algo más.

Entonces, ¿cómo entiende Báñez la moción divina para que la criatura opere? Explícitamente afirma que «siempre que una causa segunda pasa de no actuar a actuar, es necesario que la causa misma sea movida por la primera, cuya moción es recibida pasivamente en esa misma causa». Al intentar explicar el problema de la moción divina,

se suele recurrir a la necesidad de un agente en acto que actualice una potencia. «Nada pasa de la potencia al acto sino por un acto precedente». Dado que ninguna criatura se identifica con su acción, el paso de no actuar a actuar exigirá remontarse a un actualizador no actualizado, es decir, a un actualizador cuya operación sea su mismo subsistir.

Ahora bien, aunque pueda parecer superfluo, quizás valdría la pena comenzar preguntando qué cosas pasan de la potencia al acto o qué significa esta actualización, pues no es lo mismo, por ejemplo, el calentarse del agua que la actualización de una potencia sensitiva. En esta línea ya distinguía Aristóteles entre el paso de no saber a saber y el paso de saber a considerar. El primero es un paso de la mera potencia al acto y, por tanto, es un movimiento imperfecto, el segundo es el paso de algo que está ya en acto a un acto ulterior y, por lo mismo, es un movimiento perfecto que solo impropiamente se puede denominar movimiento.

Conforme a esta distinción, Báñez sitúa el acto de la voluntad como un acto de lo perfecto y, por lo mismo, suficiente en su orden para producir su acción. Esta precisión es fundamental para situar adecuadamente el problema de la moción divina. En efecto, cuando afirma la necesidad de una actualización por parte de Dios, no está pensando unívocamente el principio anteriormente citado, pues así afirmado sería falso aplicado al caso de las potencias activas. En este caso, una acción divina sería siempre necesaria por la insuficiencia de la criatura en su propio orden operativo. Pero esto es lo que no puede afirmarse respecto a la voluntad. Por eso, una clave para salvar la representación de la activación es caer en la cuenta de que la voluntad de suyo ya es actual con respecto a algo, dado que la voluntad siempre está en acto presente a sí misma. Es un querer habitual (virtual) que pasa al acto *en su propio orden* no porque Dios la active, sino porque siendo exteriormente solicitada por el juego acto-potencial de la sensibilidad, puede captar el objeto bajo la razón de bien y determinar el movimiento apetitivo según su razón. En este sentido, ya posee a nivel mundano todo lo necesario para obrar.

Ahora bien, si hay agentes que poseen una suficiencia operativa en su propio orden, ¿qué significa el influjo divino?, ¿qué sentido tiene postular una activación por parte de la causa primera? Lo primero que debemos recordar es que no tenemos una representación adecuada de esta moción, pues es radicalmente heterogénea con la causalidad intramundana y, a pesar de ello, podemos aproximarnos a ella desde la negación de los modos causales finitos que constatamos en la realidad. En efecto, cuando hablamos de moción divina no debemos situarnos en un plano categorial, es decir, no se trata de una

actualización equiparable a la realizada por un agente finito, porque la perfección comunicada no está en la línea de la esencia, sino en la línea del *esse*. Por eso es necesario pensar este problema desde una metafísica robusta. Resulta muy gráfico un ejemplo para pensar este influjo causal divino. En el episodio del Éxodo o de los jóvenes en el horno, la presencia del fuego no consumió la zarza ni quemó a los jóvenes porque Dios retiró su concurso causal inmediato. No se trata de que Dios realizara una acción contraria al quemar del fuego, sino que omitió su concurso y, por ello, el mismo fuego resulta inoperante. El fuego tiene como efecto quemar, pero su operación depende de Dios para que pueda producir su efecto proporcionado.

En este sentido, la operación de la criatura es formalmente causa segunda en su orden (y no un instrumento), pero el ejercicio mismo de su causalidad depende de su introducción en una causalidad superior por la que causando lo proporcionado a su naturaleza, produce algo proporcionado al agente principal. Y, en este sentido, sí adquiere un carácter instrumental, pero no por una insuficiencia operativa, sino porque está integrada en el orden causal divino del ser. La proposición «Dios obra en todo el que obra» es equiparable a «la causa primera causa la causación [no solo la causalidad] de la causa segunda», porque la producción de un efecto proporcionado solo es posible si este termina en algo real, es decir, en una perfección según el ser.

Pero ¿por qué no se equipara la moción con la mera conservación? Porque la causalidad divina no se limita a la dimensión meramente ontológica, sino que abarca todo el dinamismo operativo. Este planteamiento requiere obviamente un mayor análisis y una investigación de las consecuencias (por ejemplo, la predeterminación del acto), pero ha buscado aproximarse metafísicamente a un problema clásico y remover, sobre todo, una imagen: la moción de la voluntad no es como encender una lavadora. Muchas gracias.