

**INTELIGIBILIDAD, POSIBILIDAD Y BONDAD.
IMPLICACIONES METAFÍSICAS DE LA CONTROVERSI
DE AMORE DEI POSSIBILIUM EN LA ESCOLÁSTICA TARDÍA**

AGUSTÍN ECHAVARRÍA
Universidad de Navarra

RESUMEN

El propósito de este artículo es hacer un primer acercamiento a la polémica desarrollada en la escolástica tardía en torno al amor de Dios a las criaturas posibles. En él se expone brevemente un recorrido histórico del origen de la polémica y las principales posiciones de autores de los siglos XVI y XVII, como Cayetano, Báñez y Suárez. Se explica en detalle la postura esencialista del jesuita Gabriel Vásquez y sus seguidores, que afirmaban un amor necesario de Dios a los posibles. Se exponen además los argumentos del teólogo tomista Baltasar Navarrete contra la posición de Vázquez. Finalmente, se intenta mostrar de qué modo las distintas posiciones sobre la cuestión del amor de Dios a los posibles revelan en estos autores concepciones metafísicas diametralmente opuestas en lo que respecta al constitutivo formal del ente en cuanto tal y sus afecciones trascendentales, señalando anticipadamente una de las tendencias fundamentales del racionalismo moderno.

Palabras clave: Cayetano, Francisco Suárez, Gabriel Vásquez, Baltasar Navarrete, posibilidad, bondad.

ABSTRACT

The aim of this paper is to make a first approach to the late Scholastic debate concerning the love of God towards possible creatures. I start with a brief exposition of the historical background of the debate and the main positions of authors of the sixteenth and seventeenth centuries, such as Cajetan, Báñez and Suárez. I deal in detail with the

essentialist position of the Jesuit Gabriel Vásquez and his followers, who affirmed a necessary love of God towards possible creatures. I also present the arguments of the Thomist theologian Baltasar Navarrete against Vasquez's position. Finally, I show how the different positions concerning the love of God towards possible creatures reveal diametrically opposed metaphysical positions about the formal constitutive element of being as such and its transcendental affections, anticipating some fundamental trends of modern rationalism.

Keywords: Cajetan, Francis Suárez, Gabriel Vásquez, Baltasar Navarrete, Possibility, Goodness.

I. INTRODUCCIÓN

La formulación más radical del famoso principio de razón suficiente, núcleo de la metafísica de Leibniz, es sin duda aquella que expresa la inherente tendencia o propensión a existir contenida en las esencias posibles. Como dice el filósofo de Hannover: “Porque existe algo más bien que nada, es necesario que en la misma esencia o posibilidad se contenga algo a partir de lo cual se siga la existencia actual, y por eso la realidad o posibilidad lleva dentro cierta propensión a existir”¹.

Ahora bien, en una metafísica de corte creacionista, como es la de Leibniz, la tendencia o propensión a existir de las esencias posibles no puede ser más que una cierta metáfora del modo en que se comporta la voluntad divina en el acto creador. En efecto, Leibniz establece una gradación de voluntades divinas, proporcionadas a los grados de bondad de cada ente posible², de tal suerte que se puede decir que, al menos ‘antecedentemente’, Dios quiere *per se* todos los bienes posibles³. La voluntad antecedente de Dios es, en última instancia, el fundamento real del *conatus existendi* o exigencia de existencia de cada uno

1 G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, herausgegeben von Preussischen akademie der wissenschafte, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1923 y ss., Leipzig, 1938 y ss., Berlín, 1950 y ss. (a partir de ahora citado como A, seguido del número de la serie, en romanos, del volumen y del número de página), A VI, 4B, 1363. Las traducciones de todas las fuentes del artículo son mías.

2 G. W. LEIBNIZ, *Dissertation on Predestination and Grace*, translated, edited and with an Introduction by Michael J. Murray, New Haven and London, Yale University Press, 2011·§26 (c), 90: “Sunt quidam gradus in voluntate, ut in veritate et cognitione. [...] Inclinationes sapientis sunt proportionales naturis rerum”.

3 G. W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlín, 1875-1890, reim Hildesheim, 1965, VI, § 80, 145: “Car il suffit de considerer que Dieu, et tout autre Sage bienfaisant est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclination est proportionnée à la excellence de ce bien; et cela (prenant l’objet precisement et en soy) por une Volonté Antecedente, comme on l’appelle, mais qui n’a pas tousjours son entier effect: parceque ce Sage doit avoir encor beaucoup d’autres inclinations”.

de los posibles, en la medida en que el mismo Dios no puede no verse afectado por el grado de bondad o perfección contenido en las mismas esencias posibles: “[...] cuantos son los grados de bondad en el objeto, tantos son en el sabio los grados de voluntad seria o de inclinación hacia el objeto; [...]”⁴.

Dicho en otros términos, las criaturas posibles, aun antes de alcanzar la existencia, tienen de suyo, por su sola esencia, una bondad, un carácter apetecible, carácter que Dios no crea, sino que se encuentra ya constituido como objeto de su intelecto, y que las hace objetos apropiados de la voluntad divina, inclinándola a ejercer su acto creador⁵: “Dios es causa de la existencia de las cosas, pero no de la esencia, de tal modo que será también la causa de la existencia de los bienes, pero no de la bondad que conoce en la misma esencia por medio del pensamiento”⁶.

Estas tesis paradigmáticas de la metafísica leibniziana, representan el punto de llegada de una tradición de pensamiento que podríamos calificar de ‘esencialista’, que hunde sus raíces en la escolástica tardía, y que otorga una primacía absoluta al ser posible por sobre el ser actual. Ha sido explicado ya por muchos autores el tránsito que se produce entre la escolástica española y Leibniz, desde una concepción de la ‘posibilidad’ como una cierta potencia pasiva –con respecto a la omnipotencia divina–, que implicaba la ‘aptitud’ de las esencias para recibir la existencia, a una concepción en la que tal aptitud deviene *conatus* o inclinación positiva hacia la actualidad⁷.

No obstante, hay un paso en este tránsito, que parece no haber recibido hasta ahora la debida atención, pero que resulta esencial para entender la deriva esencialista de gran parte de la metafísica racionalista moderna. Se trata de la polémica desarrollada dentro de la escolástica española de fines del s. XVI y principios del s. XVII en torno al ‘amor de Dios a las criaturas posibles’⁸. Esta

4 G. W. LEIBNIZ, *Dissertation on Predestination and Grace*, §3 (a), 44.

5 G. W. LEIBNIZ, A II, 1, 299: “Si verò quemmadmodum mea sententia est essentiae rerum non à Dei arbitrio sed essentia eius pendent, manifestum est ipsam boni atqve perfectarum creatio à Dei arbitrio sit profecta, neque enim essentiae sed res creantur. Res autem creavit Deus qvas creati bonum esse vidit, qvae rerum siue potius idearum bonitas non magis libertati eius obest, qvàm sapientia qvae facit, ut nisi bene agere non possit”.

6 G. W. LEIBNIZ, A VI, 4B, 1362.

7 Acerca de esta transformación, véase V. SANZ, “La doctrina escolástica del *esse essentiae* y el principio de razón suficiente en el racionalismo”, en *Anuario Filosófico*, 19/1 (1986), 217-226; también S. FERNÁNDEZ, “La posibilidad en Suárez y Leibniz: desde la ‘aptitud para existir’ hacia la ‘pretensión de existencia’”, en Á. L. GONZÁLEZ (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico 244, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012, 23-37.

8 Debo enteramente al prof. Juan Cruz Cruz el haber despertado mi atención sobre esta discusión, así como la noticia de sus principales interlocutores, con excepción de Francisco Suárez y Baltasar Navarrete. Un breve resumen de la discusión con valiosas referencias bibliográficas puede encontrarse en J. CRUZ CRUZ, “Posibilidad y razón práctica”, en A. M. GONZÁLEZ – A. G., VIGO, *Practical*

polémica, que tiene su raíz en Duns Escoto, enfrentó claramente a dos facciones: los jesuitas, que, con mayor o menor énfasis y diferentes matices, afirmaban la existencia de un amor divino a las criaturas posibles, y los tomistas, que en general negaban que pudiese haber un amor tal.

El propósito de este artículo es hacer un primer acercamiento a esta polémica y señalar su importancia metafísica. Para ello se expondrá en primer lugar brevemente un recorrido histórico del origen de la polémica y las principales posiciones de autores escolásticos, mayoritariamente españoles, de los siglos XVI y XVII. En segundo lugar, se expondrá la postura más representativa del esencialismo extremo, a saber, la del jesuita Gabriel Vásquez y sus seguidores, exponiendo sus implicaciones y supuestos metafísicos. En tercer lugar se expondrán la posición y los argumentos de Baltasar Navarrete, el autor que, desde una perspectiva tomista, más férreamente combatió de modo expreso el esencialismo de Vásquez, exponiendo también las implicaciones y supuestos metafísicos de su posición. Por último, se intentará mostrar de qué modo las distintas posiciones sobre la cuestión del amor de Dios a los posibles revelan en estos autores concepciones metafísicas diametralmente opuestas en lo que respecta al constitutivo formal del ente en cuanto tal y sus afecciones trascendentales, señalando anticipadamente una de las tendencias fundamentales del racionalismo moderno.

II. HISTORIA DE LA CONTROVERSIA SOBRE EL AMOR DE DIOS A LOS POSIBLES

La cuestión del amor de Dios a las criaturas posibles tiene su origen en una interpretación de afirmaciones vertidas por Duns Escoto en varios lugares de sus obras. En un pasaje la *Ordinatio*, el Doctor Sutil se pregunta si Dios ama todas las cosas distintas de sí mismo, y responde que del mismo modo que Dios conoce todo lo inteligible, así también ama todo lo amable, lo cual incluye las cosas distintas de sí mismo⁹. Frente a esta posición se plantea la objeción siguiente: si Dios amase todas las cosas distintas de sí, amaría cosas contrarias, esto es, cosas que no pueden existir conjuntamente, lo cual es imposible. Escoto responde entonces de manera un tanto enigmática, apelando a una

Rationality. Scope and Structures of Human Agency, Hildesheim – Zürich – New York, Olms, 2010, 75-95; 79.

9 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio* III, dist. 32, q. unica, n. 8 (Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 2007, vol. X, 130-131): “Quod etiam alia, probatur, quia sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita omnes voluntas potest in quodlibet volibile; voluntas igitur divina potest diligere omnia diligibilia, et non potentia ante actum; ergo diligit omnia diligibilia alia a se”.

distinción entre la voluntad divina ‘eficaz’ y la voluntad divina de ‘simple complacencia’: “Algunas cosas las ama con una voluntad y volición eficaz, a saber, aquellas cosas que produce en el ser en algún momento; algunas cosas las ama con una volición de simple complacencia, no eficaz, y a estas nunca las produce en el ser, y, sin embargo, se muestran a su intelecto como posibles de tener tanta bondad cuanta tienen aquellas que ama con una volición eficaz”¹⁰.

En otros términos, Dios ama todas las cosas distintas de sí, sea las efectivamente existentes –a las que ama con voluntad ‘eficaz’–, sea las meramente posibles –a las que ama con un amor de simple ‘complacencia’–. Escoto llama voluntad ‘eficaz’ no a aquella que meramente goza frente a un objeto, sino a aquella que da efectivamente el ser y el producirse a un objeto determinado¹¹; ésta se distingue claramente de la voluntad de simple ‘complacencia’, que no es más que la tendencia de la voluntad que sigue naturalmente a la simple aprehensión de un objeto, pero sin determinarse a producirlo¹².

Ahora bien, aunque Escoto no haga referencia expresa a un amor necesario de Dios a las criaturas posibles, está sugerido aquí que el mero conocimiento que Dios tiene de la posibilidad de las criaturas, en cuanto están constituidas y representadas en su intelecto en su ‘ser objetivo’ e inteligible, es suficiente para suscitar en la voluntad divina un amor de complacencia, no por una bondad que actualmente estos posibles tengan en sí mismos, sino por la bondad que podrían tener si Dios se decidiese a crearlos. En efecto, es doctrina muy conocida de Duns Escoto la afirmación de que las criaturas posibles son constituidas en su *esse intelligibile* u objetivo en virtud de la actividad intelectual del entendimiento divino que, en un ‘primer instante’ de naturaleza, anterior a su puesta en acto por la voluntad divina, las piensa¹³.

10 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio* III, dist. 32, q. unica, n. 10 (Ed. Vat. vol. X, 131). También *Reportatio parisiensis* (L. Vives, Bibliopolam Editorem, Paris, 1894, vol. XXII, 510a), I, dist. 47, q. unica: “Ad propositum dico, quod in Deo est *velle* complacentiae simplicis respectu possibilis, et sequitur intellectionem simplicium; efficax vero non est in Deo, nisi respectu eorum, quae vult fieri; [...]”.

11 *Ib.*: “Aliud est *velle* efficax, quo quis non solum vult aliquid, sed movet ad obtinendum volitum [...]”.

12 *Ib.*: “[...] voluntas Dei efficax semper impleatur, licet non volitio eius simplicis complacentiae, quia per illam non determinatur ad producendum aliquid sed sequitur solum simplicem apprehensionem”.

13 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 14 (Ed. Vat., vol. VI, 358-359): “[...] licet potentia Dei ad se –id est aliqua perfectio absoluta qua Deus formaliter est potens– sit in Deo in primo instanti naturae, sicut et quaelibet alia perfectio simpliciter [...], tamen ipsam potentiam ‘sub ratione qua est omnipotentiam’ non habet obiectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum, producentem illud primo in esse intelligibili, et intellectus non est formaliter potentia activa qua Deus dicitur omnipotens; et tunc res producta in tali esse ab intellectu divino –scilicet intelligibili– in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipso formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se [...]. Non est ergo possibilitas

Estas criaturas posibles, en tanto que preexistentes en Dios, no se identifican directamente con la misma esencia divina, sino que poseen una cierta realidad propia, un *esse deminutum*¹⁴ –a saber, aquél que les confiere la pensabilidad incontradictoria o la mera ‘no repugnancia’ de sus términos–. Así, en la medida en que estos posibles tienen un ser propio, previo a la ejecución de la potencia activa o la voluntad eficaz de Dios, no es desproporcionado concluir que la voluntad divina de complacencia, aquella que sigue a la mera aprehensión intelectual, goce en cierto modo con la contemplación de la bondad posible en ellos contenida. Como se verá, tal será la interpretación que autores posteriores harán del pensamiento de Escoto, atribuyéndole la afirmación de un amor divino a los posibles.

1. LA POSICIÓN DE CAYETANO Y LA REACCIÓN DE LOS TOMISTAS

La sugerencia de la existencia de un amor divino a los posibles alcanzó sus primeras ramificaciones insospechadas fuera de la propia escuela escotista. En efecto, quizás por un singular fenómeno de oposición-subordinación, un eco de esta tesis puede encontrarse en el comentador tomista por excelencia, el cardenal italiano Tomás de Vío Cayetano (1469-1534). En un singular pasaje, al tratar la cuestión de la generación eterna del Verbo divino, Cayetano define claramente su posición en contra de la posición de Escoto en este punto. El comentador tomista niega que, como sostiene Escoto, exista una ‘producción’ de las criaturas en su ‘ser inteligible’, como algo distinto de la misma generación del Verbo, generación por la cual Dios conoce su propia esencia; más aun, califica esta posición de quimérica, peligrosa y hasta ridícula¹⁵. En cambio, él

in obiecto aliquo modo prior quam sit omnipotentia in Deo, accipiendo omnipotentiam pro perfectione absoluta in Deo, sicut nec creatura est prior aliquo absoluto in Deo. Si tamen res intelligatur esse possibilis antequam Deus per omnipotentiam producat, illud sic est verum, sed in illa possibilitate non est simpliciter prius, sed producitur ab intellectu divino”.

14 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, dist. 36, q. unica, n. 44 (Ed. Vat., vol. VI, 288): “Ad secundum dico quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, – et non est relationis tantum, sed et fundamenti; non quidem secundum esse essentiae vel existentiae, sed secundum esse deminutum (quod est ‘esse’ verum), quod esse est esse secundum quid entis absolute, quod tamen ‘ens absolutum’ secundum istud esse deminutum concomitatur relatio rationis”.

15 TOMÁS DE VÍO CAYETANO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII M. Edita, tomus quartus, Pars Prima Summae Theologiae, a quaestione I ad quaestione XLIX, ad códices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis*, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Romae, ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1888, q. 34, a. 3, 371a: “[...] productio illa creaturarum chimaerica est, et periculosam ingerens doctrinam. Sequitur enim Deum gloriosum non posse esse absque hoc, quod sint creaturae in esse diminuto: quod in philosophia ridiculum, in fide autem scandalum videtur”.

sostiene que la esencia divina contiene en sí misma formal y objetivamente todo cuanto es inteligible, de lo cual se sigue que el Verbo divino procede del conocimiento de todo cuanto es inteligible, incluyendo las criaturas mismas, precisamente en cuanto se hayan comprendidas en la esencia divina¹⁶.

Ahora bien, la posición de Escoto, explica Cayetano, se basa en que si el Verbo procediera del conocimiento de la esencia divina y de las criaturas en cuanto contenidas en ella, del mismo modo el Espíritu Santo procedería como el amor de Dios a su misma esencia y a todas las cosas amables; ahora bien, si esto fuese así, o bien Dios amaría necesariamente a las criaturas, o bien el Espíritu Santo no procedería necesariamente, y ambas hipótesis son imposibles¹⁷. Cayetano responde a este argumento diciendo que lo mismo que se ha dicho con respecto a la presencia de las criaturas en el Verbo, puede decirse con respecto al amor de Dios a las criaturas, esto es, que así como son conocidas por estar presentes formalmente en el Verbo, son del mismo modo ‘amadas en Dios’, en virtud del Espíritu Santo¹⁸. Esta equiparación establecida por el Comentador entre el conocimiento y el amor de Dios respecto de las criaturas fue interpretada de modo casi unánime como una adhesión expresa del cardenal a la tesis del amor de Dios a los posibles.

En tal sentido, a pesar de la autoridad de Cayetano, muchos autores tomistas reaccionaron firmemente contra esa afirmación. Así, su compañero de orden, el vallisoletano Domingo Báñez (1528-1604), manifestaba su insatisfacción con la opinión del Comentador, y afirmaba que para Dios amar a las criaturas es impartirles el bien; ahora bien, Dios puede libremente querer o no querer el bien para las criaturas, ya que las crea libremente y no por necesidad¹⁹. Del mismo modo, el mercedario Francisco Zumel (1540-1607) sostuvo que Cayetano se

16 *Ib.*, 371a-b: “Nos enim essentiam divinam et formaliter et obiective omne intelligibile comprehendere tenentes, ex superius determinatis, dicimus quod, quia Verbum procedit non ex qualicumque cognitione essentiae divinae, sed ex comprehensione eiusdem, oportet ut procedat ex notitia omnium quae sciuntur comprehendendo diuinam essentiam. Sed haec sunt omnia supradicta, ut patet ex qu. XIV”.

17 *Ib.*, 371a: “Si Verbum procederet ut Verbum divinae essentiae et omnis intelligibilis, pari ratione Spiritus Sanctus spiraretur ut amor divinae essentiae et omnis amabilis intellecti: sed hoc est falsum: ergo. Probatur falsitas: quia tunc vel Deus necessario amaret creaturas, vel Spiritus Sanctus non necessario produceretur; quorum utrumque est impossibile”.

18 *Ib.*, 371b: “Ex quo ad primam obiectionem Scoti dicitur breviter quod, uniformiter loquendo, scilicet de creatura intellecta in Deo, et similiter amata in Deo, par ratio est de Verbo et Spiritu Sancto: nec aliquid sequitur inconveniens”.

19 DOMINGO BAÑEZ, *Scholastica Commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Tho., Salmanticae, Typis haeredum Mathiae Gastij, 1584, q. 34, a. 3, ad 3, 1193a*: “Aliter respondet Caietanus dicens, quòd Spiritus sanctus etiam procedit ex amore creaturarum, non prout in seipsis sunt, sed prout in Deo, quo pacto amor creaturarum necessarius est. Sed aliquibus non placet haec solutio: nam certè Deum diligere creaturas est impartiri illis bonum, & Deus potest velle bonum creaturis, & non velle: vnde amor creaturarum in Deo liber est”.

expresó de modo sumamente impropio (*improprijssimus*), al afirmar que Dios tiene un amor necesario a las criaturas posibles –semejante al conocimiento necesario que tiene de estas mediante su ciencia de simple inteligencia–, ya que Dios sólo ama a las criaturas posibles “[...] según el ser que tienen en Dios, que es más amar su propia esencia, que contiene eminentemente todas las cosas. Sin embargo, no ama a las criaturas según que se distinguen de Dios [...]”²⁰. Según Zumel, amar es querer el bien para algo, por lo cual Dios sólo ama en sentido estricto aquellas cosas que ha decidido producir en el tiempo, a las cuales ha decidido hacer ‘buenas’ produciéndolas en el ser y, por tanto, no puede tener ningún amor hacia aquellas criaturas que ha decidido no producir²¹.

Así, mientras que el conocimiento que Dios tiene de las criaturas le es connatural y absolutamente necesario, el amor que tiene a las criaturas es absolutamente libre, dado que, mientras el conocimiento se refiere a la pura ‘quiddidad’ o esencia –haciendo abstracción de la existencia–, “[...] el amor concierne al bien según el orden a la existencia ejercida en acto. Ahora bien, la esencia de Dios tiene cierta relación necesaria con las criaturas en tanto que posibles, según sus esencias. En cambio, la bondad de Dios no tiene una relación o una conexión necesaria con las criaturas existentes. Y por eso es distinta la razón de la ciencia y del amor. Porque la esencia de Dios, en tanto que es perfectamente inteligible, tiene una conjunción necesaria con las criaturas, en cuanto son inteligibles; pero la bondad de Dios, en cuanto perfectamente amable, no tiene una conjunción necesaria con las criaturas amables, como tales”²².

Como puede verse, la tesis del amor divino a las criaturas posibles no tuvo una acogida positiva entre los seguidores de santo Tomás, por considerar que el único amor de Dios a algo distinto de sí mismo es el amor creador, es decir, aquel que produce las cosas efectivamente en el ser. Distinta será la suerte que correrá esta tesis en otras corrientes más innovadoras de la escolástica española.

2. PRIMERAS APROXIMACIONES JESUITAS: PEDRO DE FONSECA Y FRANCISCO SUÁREZ

Ciertamente, donde mayor acogida y desarrollo tuvo la tesis del amor a los posibles fue en el seno de la escolástica jesuítica post-tridentina. La tesis

20 FRANCISCO ZUMEL, *Commentaria in primam partem S. Thomae Aquinatis, tomus primus*, Salmanticae, excudebat Ioannes Ferdinandus, 1590, q. 34, a. 3, dis I, 1030a.

21 *Ib.*: “Quoniam Deum diligere rem aliquam, vel creaturam, est velle illi bonum. Vnde propriè Deus non dicitur diligere creaturas, nisi eas quas voluit ex nihilo producere in tempore, quibus voluit bona facere, & reducere de non esse ad esse. Creaturas vero quas statuit nunquam producere, non dicitur diligere propriè: quia non vult eis bonum, eas producendo de non esse ad esse”.

22 *Ib.*, 1030a.

aparece quizás por primera vez claramente delineada en el comentario del portugués Pedro de Fonseca (1528-1599) a la *Metafísica* de Aristóteles. Allí el jesuita distingue tres diferentes términos u objetos para el único y simplísimo acto de la voluntad divina. Por un lado, la voluntad divina tiene como objeto primario e inmediato la misma esencia divina, a la cual ama necesariamente²³. En segundo lugar, el amor de Dios se extiende a “[...] aquellas cosas que están virtualmente contenidas en ella [sc. la esencia divina], es decir, a todas las cosas producibles, en cuanto según sus naturalezas son ciertas participaciones o imitaciones de la esencia divina; por la misma razón, este acto es necesario, porque Dios no puede no amar con amor de complacencia todas aquellas cosas que, por la razón que fuere, son semejantes a Él, en cuanto en virtud de sus propios grados, imitan la perfección divina, [...]”²⁴.

En tercer lugar, Dios ama a aquellas criaturas a las que desde toda la eternidad ha decretado producir, comunicándoles la existencia real, con un amor que no es necesario, sino libre²⁵. Como puede verse, la distinción escotista entre amor de complacencia y amor eficaz es utilizada aquí expresamente para asignar un amor de Dios a las criaturas posibles. Más aun, yendo más allá de lo sugerido en los pasajes citados de Escoto, se afirma que tal amor es un amor necesario. A partir de entonces esta línea de interpretación será predominante entre los teólogos de la escuela jesuítica.

Una notable excepción en este sentido está representada por el Eximio Doctor Francisco Suárez (1548-1617), cuya posición en este punto es muy moderada, alejada del esencialismo extremo de muchos de sus compañeros de orden. En la disp. 30, sección 16 de sus célebres *Disputationes metaphysicae*, se pregunta si Dios ama necesariamente a las criaturas posibles. Su respuesta es la siguiente: “Si esta primera sentencia se interpreta en el sentido de que Dios, amando su propia omnipotencia, necesariamente ama y goza el que las criaturas sean posibles –porque no puede suceder que Él mismo sea omnipotente y que las criaturas no sean posibles–, y que a esto se le llame simple amor de

23 PEDRO DE FONSECA, *In libros Metaphysicorum Aristotelis Stagirita, tomi quatuor*, Coloniae, Svmptibus Lazari Zetzeneri Bibliopolae, 1595, lib. VII, ca VIII, q. IV, 315a: “[...] actum diuinæ voluntatis, qui in seipso vnicus, simplicissimus & inuariabilis omnino est, tribus modis terminari: vno ad ipsam diuinam essentiam, quæ est primum, & immediatum obiectum voluntatis diuinæ; quo pacto is actus est necessarius, quia Deus non potest essentiam suam non infinite amare: [...]”.

24 *Ib.*

25 *Ib.*: “[...] tertio ad ea, quibus Deus ab aeterno decreuit aliquod esse secundum realem existentiam communicare; quo pacto is actus (*hoc est, quatenus sic terminatur*) non est necessarius, sed liber; quia Deus nihil extra se producit ex necessitate naturæ, sed omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ [...]”.

las criaturas posibles, no se dice nada improbable, sino algo en realidad sumamente verdadero”²⁶.

Nótese aquí el sutil giro que Suárez utiliza para no desautorizar por completo a quienes afirmaban tajantemente el amor divino necesario hacia los posibles. Según Suárez, que Dios ama ‘la posibilidad de los posibles’, no significa que tenga una tendencia necesaria hacia el contenido perfectivo que estos representan en el entendimiento divino de manera objetiva, sino que ama ‘el que sean posibles’, es decir, ama su propia potencia creadora. En este sentido, Suárez pretende señalar que no hay ningún amor de Dios que no tienda hacia algo efectivamente existente, por lo cual la posibilidad de las criaturas sólo puede ser amada en cuanto está conectada con la omnipotencia de Dios, que goza de existencia actual²⁷. Por eso mismo, aunque la metafísica de Suárez se caracteriza por definir al ente como aquello que tiene ‘aptitud para existir’²⁸, no por ello acepta que haya ningún amor actual de Dios a las criaturas en tanto que posibles que vaya más allá del amor que Dios tiene por su propia potencia creadora²⁹.

Por tal motivo, Suárez impugna la citada opinión de Cayetano, según la cual existe un paralelismo entre el conocimiento y el amor de Dios, tal que, si Dios tiene conocimiento necesario de los posibles, tendrá también un cierto amor necesario hacia ellos: “En esto no nos complace [su opinión], pues por medio de la ciencia se conocen verdaderamente las naturalezas creables, en tanto que son esencialmente entes distintos de Él mismo, y de este modo son conocidas en sí terminativamente, según su ser de esencia absoluto; en cambio, por medio de dicho amor no son realmente amadas en sí, sino sólo en aquél ser que tienen en la omnipotencia de Dios, a partir del cual se denominan posibles, porque no son amadas en sí a no ser en cuanto son ordenadas para que en sí y en su propio ser tengan algún bien; en cambio, son conocidas en sí también si se prescinde de todo ser actual; por consiguiente, siempre media una diferencia entre la ciencia y el amor, a causa de lo cual Dios puede amarse perfectísima-

26 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, d. XXX, sec. XVI, parág. 42 (Madrid, Grados, 1962, vol. IV, 672).

27 *Ib.*: “Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentiae, non quidem ipsarum creaturarum, sed omnipotentie ipsius Dei: amatur enim possibilitas creaturarum solum quatenus connexa est cum actuali existentia omnipotentiae Dei; et ideo necessario amantur ut posibles, quia necessario amatur omnipotentia Dei”.

28 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, d. II, sec. IV, parág. 14 (Madrid, Grados, 1960, vol. I, 425): “[...] quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius; atque hoc modo ens praedicatum est essentiale”.

29 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, d. XXX, sec. XVI, parág. 42 (Madrid, Grados, 1962, vol. IV, 672): “Tamen, si vere ac proprie loquamur, hic amor non tam est creaturarum, quam omnipotentiae Dei, quia nullum actuale bonum amat creaturis, sed solum Deo”.

mente a sí mismo sin amar a las criaturas en sí mismas”³⁰. Ningún atisbo hay aquí del amor necesario de Dios a los posibles como algo distinto de la misma potencia de Dios, e incluso podría decirse que, en este punto, Suárez se encolumna claramente detrás de los principales representantes de la escuela tomista.

III. POSIBILIDAD Y BONDAD: LA POSICIÓN ESENCIALISTA EXTREMA DE GABRIEL VÁSQUEZ Y SU ESCUELA

La controversia en torno al amor de Dios a las criaturas posibles alcanzó dimensiones más notorias en la primera mitad del s. XVII, pasando a formar parte del elenco de cuestiones habitualmente tratadas por los autores de comentarios a la *prima pars* de la *Summa Theologiae* de santo Tomás. En este contexto, la posición más extrema a favor de que Dios ama necesariamente a las criaturas posibles está representada sin duda por el gran teólogo jesuita Gabriel Vásquez (1549-1604) y sus seguidores.

Vásquez afirma, siguiendo a Duns Escoto, que Dios ama necesariamente las criaturas posibles con un amor de ‘simple complacencia’ o de ‘simple afecto’; en cambio, Dios ama libremente a los posibles con aquella voluntad o ‘amor eficaz’ con el que quiere producirlas o darles existencia³¹. La razón principal para sostener esta afirmación se encuentra en el carácter trascendental del bien, que se extiende no sólo a los entes actuales, sino también a los entes posibles, en virtud de su misma esencia: “[...] el bien, que es una pasión del ente [*passio entis*], y puede mover al afecto, sigue a la esencia de las cosas, no sólo unidas a la existencia, sino también posibles, por consiguiente, la voluntad no sólo puede querer las cosas existentes, sino también las posibles, al menos con amor de simple complacencia [...]”³².

Esta afirmación del amor divino de los posibles alcanza en este autor una dimensión más radical que en otros autores contemporáneos, por el ‘realismo’ con que Vásquez concibe tanto a los posibles, como al amor que Dios tiene hacia ellos. En efecto, para Vásquez la afirmación del amor de Dios a las criaturas posibles no debe entenderse en un sentido reducido, como el amor que

30 *Ib.*, 672-672.

31 GABRIEL VÁSQUEZ, *Disputationum in primam partem S. Thomae, tomus primus*, ingolstadii, Excudebat Andreas Angermarius, 1609, dis 79, c. 2, 485a: “Ego vero existimo cum Scoto in 3 d. 32 q. vnica, in principio distinctione opus esse: aut enim sermo est de amore simplicis complacentiae tantum, qui dici solet simplex affectus, & hoc amore vult Deus omnes creaturas posibles non libere, sed necesario: aut loquimur de voluntate, & amore efficaci, quo vult creaturis dare existentiam, & eas producere; & hoc amore diligit creaturas posibles non necesario, sed libere [...]”.

32 *Ib.*, 485b.

Dios tiene a su propia esencia en tanto que participable, como pensaba Fonseca. En efecto, Vásquez se ocupa muy bien de aclarar precisamente en qué sentido puede decirse que las criaturas ‘existen en’ Dios. Según este autor, la preexistencia de las criaturas en Dios debe entenderse principalmente como referida al ‘ser inteligible’ que éstas tienen en la esencia divina. A su vez, el ‘ser inteligible’ que las criaturas tienen en Dios pues entenderse de un doble modo. Por un lado, tal ser inteligible corresponde al ‘concepto formal’ o a la representación subjetiva que Dios tiene de las criaturas³³. Por otro, el ser inteligible corresponde al ‘ser ideal’, es decir, a la ‘cosa misma’ representada objetivamente en la mente divina³⁴: “Así debemos filosofar en este estado de vida mortal acerca del intelecto divino, de tal forma que digamos que hay en Él no sólo su esencia –que es el conocimiento y la especie expresa de todas las cosas, y que corresponde al concepto formal en nuestra mente–, sino también todas las criaturas y las cosas conocidas objetivamente presentes; y por eso decimos que en Él hay un ser inteligible o ideal, al que ciertamente Escoto en I, d. 36, q. 1 llama cierto ser disminuido [*esse quoddam diminutum*], ser en el cual afirma que las cosas han sido producidas desde la eternidad por el mismo acto del intelecto divino [...]”³⁵.

Entendida del primer modo, es decir, como ‘concepto formal’ o ‘subjetivo’, la presencia de la criatura en su ser inteligible en Dios se identifica con la misma esencia divina; en cambio, entendida del segundo modo, la presencia de la criatura en su ser inteligible en Dios corresponde al ‘concepto objetivo’, es decir, a la criatura considerada con el ser propio que tiene en virtud de su misma razón de posible. Ahora bien, explica Vásquez: “[...] cuando decimos que la voluntad de Dios se ve atraída hacia las criaturas posibles, debe entenderse no sólo de ellas en cuanto que, al existir en Dios, se dice que son el mismo Dios (pues esto sólo sería que la voluntad se vería atraída hacia el mismo Dios) sino que debe entenderse de las criaturas según el ser formal de las mismas, en cuanto se dice que existen objetivamente en Dios [...]”³⁶.

Vásquez intenta probar esta afirmación mediante un argumento basado en el carácter inmutable tanto de la voluntad divina como de las cosas posibles. En efecto, explica, si Dios amara libremente a las criaturas posibles, podría haber-

33 GABRIEL VÁSQUEZ, *Disputationum in primam partem S. Thomae*, dis 70, c. 2, 427b: “Illud ergo esse intelligibile creaturarum, quod in Deo res habere dicuntur, est duplex: est enim conceptus ipse formalis, & conceptus obiectiuus: formalis conceptus creaturarum in deo dicitur ipsamet essentia diuina, quatenus creaturas repraesentat, qui conceptus respondet speciei impressae, & expressae, quam in nostro intellectu de aliquo obiecto habemus: [...]”.

34 *Ib.*: “Alterum esse intelligibile, aut ideale creaturarum in Deo est esse obiectiuum [...]”.

35 *Ib.*, 428a.

36 *Ib.*, 486a.

las amado o no amado desde toda la eternidad³⁷. Ahora bien, no puede haber ninguna variación ni en Dios ni en las mismas cosas posibles, ya que estas siempre son ‘necesariamente posibles’; por lo tanto, o bien habrá que decir que estas son siempre necesariamente amadas por Dios, o bien que siempre son necesariamente ‘no amadas’ por Él; pero no pueden ser necesariamente ‘no amadas’ por Dios, ya que a ellas “les conviene alguna bondad”, en virtud de la cual pueden complacer a Dios³⁸. Por lo tanto, “[...] la voluntad de Dios es necesariamente conducida hacia ellas, tanto en cuanto a la especificación como en cuanto al ejercicio, ya porque no pueden desagradar a Dios, ya también porque no pueden no ser amadas”³⁹.

Vásquez se anticipa a una posible objeción a su planteamiento, proveniente de una comparación entre la voluntad divina y la voluntad humana. Podría objetarse, en efecto, que la voluntad humana parece ser más perfecta que la divina, puesto que la voluntad humana no es conducida con necesidad al amor de los posibles, mientras que la voluntad divina sí lo es⁴⁰. Vásquez responde que el hecho de que Dios sea conducido necesariamente al amor de los posibles no se debe a la imperfección de su voluntad sino, bien por el contrario, a su perfección⁴¹. En efecto, la razón que hace que la voluntad creada sea llevada libre y no necesariamente al amor de los posibles es que ella, en su ejercicio, puede encontrar alguna razón de mal en sus objetos⁴². En cambio, Dios, en virtud de su misma esencia, es llevado necesariamente al amor de todo lo posible, porque sólo capta lo que hay de bueno en tales objetos⁴³.

La razón de esta última afirmación estriba en que las mismas criaturas posibles tienen, en virtud de su misma posibilidad, razón de ‘bien’: “Dado, pues, que en las criaturas posibles, puesto que son buenas, no puede aparecer ninguna razón de mal, y que la bondad de éstas es necesaria según el ser posible, no pueden no ser reconducidas a la esencia de Dios como amante, puesto que por sí mismas son referidas a Dios por su propia naturaleza, y no en virtud

37 GABRIEL VÁSQUEZ, *Disputationum in primam partem S. Thomae*, dis 79, c. 2, 485b: “[...] nulla variatio excogitari potest nec in Deo, vt manifestum est, nec in ipsis rebus possibilibus, quia eodem modo semper necessario possibles sunt: ergo aut dicendum est, eas necessario semper diligi, aut necessario semper non diligi, sed dici non potest eas à Deo necessario non diligi, cum ipsis bonitas aliqua conveniat, vt praedictum est, qua Deo placere possunt [...]”.

38 *Ib.*

39 *Ib.*

40 *Ib.*, 486a.

41 *Ib.*

42 *Ib.*: “Voluntas enim creata idcirco libere fertur, quia in exercitio sui actus invenire potest rationem mali: [...]”.

43 *Ib.*: “[...] at vero diuina voluntas, cum non habeat actum elicitem, sed Deus seipso feratur per essentiam suam in objecta, ea parte non potest libere quoad exercitium velle; tota igitur libertas ex objecto provenire debet”.

de la voluntad elícita de Dios⁴⁴. En otros términos, la bondad intrínseca que las criaturas posibles poseen en su mismo ser objetivo o ideal, está de tal modo indisociablemente conectada a la bondad de la esencia divina, que Dios, al amar necesariamente su propia naturaleza, ama necesaria e indisociablemente la bondad propia de todas las criaturas posibles, con amor de complacencia. En cambio, si consideramos la ‘voluntad eficaz’ de Dios, que se dirige a otorgar el ‘ser de existencia’ o a la producción las criaturas, esta voluntad no se dirige necesariamente sino libremente a esa producción⁴⁵.

Como puede verse, el núcleo de la argumentación de Vásquez reside en la atribución de bondad, es decir, de un carácter apetecible, a las criaturas posibles. Esto supone que, al menos en algún sentido, se puede decir que las criaturas posibles son buenas en cuanto tales, es decir, que son buenas en virtud de su propia esencia⁴⁶. Esta misma tesis se puede encontrar defendida por su discípulo Pedro de Arrubal (1559-1608), y con fundamentos semejantes. Este autor sostiene que Dios, en la misma esencia de las cosas posibles, aun sin que se les añada la existencia, puede conocer alguna razón de bondad, a saber, aquella que estas tienen en virtud de su misma posibilidad, o por su carácter no contradictorio, que las hace aptas para ser producidas por Dios⁴⁷.

En efecto, así como en las cosas existentes hay alguna bondad existente, también en las cosas constituidas en su sólo ser esencial, existe una razón de bondad esencial, separada de la existencia, que puede ser objeto de la voluntad⁴⁸. Por consiguiente: “[...] hay en Dios naturalmente una voluntad que

44 *Ib.*

45 *Ib.*: “Posterior vero pars, nempe voluntate efficaci creaturas libere diligi à Deo, facile etiam probatur, quia diligere, aut velle hoc modo creaturas, nihil aliud est, quam velle eas aliquo modo producere, & esse existentiae eis tribuere; sed nulla est necessitas, quae Deum moveat, vt creaturas producat: potuit enim nihil producere, sicut omnia semel producta destruere: & hoc amore voluntas libere fertur in creaturas”.

46 GABRIEL VÁSQUEZ, *Disputationum in primam partem S. Thomae*, q. VI, dis 24, c. 3, 137b: “Primo non solus Deus per suam essentiam absque villo alio à se realiter distincto est bonus bonitate, quae consequitur essentiam, sed quacunque bonitate: creaturae vero licet sint bonae per suam essentiam, hoc est, non addito aliquo, quod realiter ab ipsis distinguatur, eo genere bonitatis, quod consequitur essentiam; [...]”.

47 PEDRO DE ARRUBAL, *Commentariorum, ac disputationum in primam partem Diui Thomae, tomus primus*, Matriti apud Thomam Iuntam Typographum Regium, 1619, q. 19, rt. 3, dis 53, 339a: “Deus autem in essentia rerum possibilium, etiam sine coniuncta illarum existentia, potest cognoscere aliquam rationem boni. Quia quòd res possibles sint, nec implicent in se contradictionem, bonum quoddam est Deum extrinsecum, vt possit illas ad suum honorem efficere; nec enim posset, si illa contradictionem inuoluerent”.

48 *Ib.*: “[...] quemadmodum in re existenti constituta in sua existentia est bonitas existens: ita etiam in rei essentia, quatenus concipitur constituta in solo esse essentiali, est etiam ratio bonitatis secundum essentiam ab existentia separata; quae bonitas, vt est obiectum intellectus, vt intelligatur sicut aliae essentiae: ita etiam esse potest obiectum voluntatis, vt ametur [...]”.

puede ejercer su acto con respecto a la posibilidad de las cosas y a las esencias posibles⁴⁹. Esta voluntad, según Arrubal, es una voluntad necesaria, simple y actual de complacencia, fundada en la capacidad que tiene la misma posibilidad de esas criaturas de ser ordenada a algún bien⁵⁰.

El jesuita navarro Valentín de Herice (1571-1626), también seguidor de las doctrinas de Vásquez, concluye la necesidad de un amor divino a los posibles a partir del carácter trascendental de la bondad del ente, bondad que se extiende a todo cuanto es posible o, lo que es lo mismo, inteligible: “[...] todo ente que es verdadero, es bueno; pues la verdad y la bondad son propiedades trascendentales del ente, que sólo se distinguen en cuanto a la diversa connotación. Pues la verdad del ente connota la facultad de entender, la bondad, la de apetecer. Por lo cual, si en sí son amables, no podría darse ninguna razón de por qué no sean amadas por la voluntad de Dios [...]”⁵¹. En efecto, según Herice, el ente posible, que se funda en la no repugnancia lógica, es producto de una emanación o flujo lógico necesario de la actividad intelectual y volitiva de Dios, de tal modo que no puede no venir concomitantemente unida a un afecto de complacencia, un gozo o delectación divina en tal no repugnancia⁵².

Similares consideraciones encontramos en el más destacado seguidor de las doctrinas de Vásquez, Diego de Alarcón (1585-1634). Según este autor, el ente posible, en cuanto tal, tiene razón de verdadero ente inteligible, y como tal es conocido por Dios y es apetecible para la voluntad divina⁵³. Por consiguiente: “[...] la posibilidad tiene suficiente bondad, amable por Dios”⁵⁴. Que en la misma posibilidad de las cosas hay ya cierta bondad, lo pretende probar

49 *Ib.*

50 *Ib.*, 341a: “[...] cùm in rerum possibilitate Deo repraesentetur quaedam ratio bonitatis, fieri non potest, quin Dei voluntas ad illam comparetur tanquam simplex & actualis complacencia. [...] Primò quidem, per virtutem charitatis, quatenus cuiusque creaturae possibilitas ordinari potest in bonum dei extrinsecum”.

51 VALENTÍN HERICE, *Quatvor Tractatus in primam partem S. Thomae Distincta Disputationibus*, Pampilonae, Ex Officinae Caroli a Labaien Typhographi regni Navarrae, 1623, dis 18, c. 1, 333a.

52 *Ib.*, 332b-333a: “Deinde recognoscenda sunt, quae diximus ca 2 de possibilitate, seu non repugnantia creaturarum, nimirum secundum entis creati per essentialem dependentiam respicere, & exigere omnipotentiam, tamquam principium sui, atque ab ipsa manere creaturas logica emanatione, ac proinde omnipotentiam esse priorem prioritate rationis à quo, ipsis creaturis etiam possibilibus. [...] fluxus ille logicus necessarius est, atque inevitabilis, etiam de potentia absoluta: ergo volitio de qua est disputatio est gaudium quoddam supponens non repugnantiam creaturarum, & complacens in eis, & habet se, quasi speculativè simplici quoddam affectu, & condelectatione intelligimus afferre laetitiam Deo, ex eo, quod creaturae suae, atque participationes diuini esse, existere possint ab ipso cum physica pulchritudine, & perfectione, & cum morale honestate”.

53 DIEGO DE ALARCÓN, *Prima Pars Theologiae Scholasticae*, Lvgduni, Svumptibus Iacobi Cardon, 1633, tract. III, dis 3, c. 3, 190a: “Ens possibile vt sic est verum ens intelligibile, & vt tale cognoscitur à Deo, & vt tale est appetibile à diuina voluntate: ergo amabitur ab illa, [...]”.

54 *Ib.*

Alarcón señalando que para que Dios pueda amar a las criaturas con un amor eficaz, previamente le deben ser propuestas por el intelecto bajo su ser posible, a fin de que puedan ser reducidas de su ser posible al ser actual⁵⁵. Ahora bien, esto significa que, antes de decidir hacerlas pasar a la existencia, Dios encuentra en esas mismas criaturas posibles cierta bondad, amable como tal: “[...] en aquella posibilidad, Dios conoce alguna bondad amable, no como futura, porque todavía no ha concedido su decreto eficaz; por lo tanto, sólo como posible; por consiguiente, la bondad contenida en esa posibilidad es suficiente”⁵⁶.

IV. BONDAD, AMOR Y SER: BALTASAR NAVARRETE Y LA REFUTACIÓN DE LA TESIS VASQUECIANA

Las reacciones por parte de autores tomistas a la doctrina de Gabriel Vásquez, no se hicieron esperar. En tal sentido, el autor que con más énfasis se opuso a la doctrina del jesuita, fue sin duda el dominico Baltasar Navarrete (1560-1640), profesor de la Universidad de Valladolid. En su propio comentario a la *prima pars* de la *Summa*, este autor aborda el tema desde una perspectiva claramente tomista, similar a la de Báñez y Zumel, pero con la novedad de que responde específicamente a los argumentos vasquecianos.

Para evitar toda confusión sobre el foco de la discusión –y, quizás, para descartar de plano el sutil intento de contemporización de Suárez–, Navarrete comienza estableciendo que, cuando se habla de la cuestión del amor de Dios a las criaturas posibles, debe entenderse que no se habla de las criaturas en cuanto, al estar contenidas en la potencia creadora de Dios, se identifican con Dios mismo, pues en ese sentido es evidente que Dios las ama con el mismo amor con que se ama así mismo⁵⁷. En cambio, esta controversia trata expresamente de “[...] las criaturas posibles, según sus razones peculiares, y en cuanto el ser posible de una criatura se distingue del ser posible de otra: así como las criaturas en acto tienen sus razones peculiares, del mismo modo las criaturas en potencia tienen consideraciones especiales”⁵⁸. No se trata entonces de saber si

55 *Ib.*, 190a-b: “Quòd verò in possibilitate rerum sit aliqua bonitas, patet: quia Deus non posset res possibles amare amore efficaci: nam licet talis amor tribuat eis existentiam, vt propositam per intellectum: sed intellectio diuina non proponit res, nisi sub esse possibili: ergo vt sic amantur a Deo amore, quo tribuitur illis existentia, id est, illud esse possibile reducitur ad actum”.

56 *Ib.*, 190b.

57 BALTASAR NAVARRETE, *Controversiarum in divi Thomae et eius Scholae defensionem, tomus secundus*, Vallisoleti, excudebat Christophorus Lasso Vaca, 1609, q. 19, a. 3, contr. 3, 17a: “Supponendum est non fieri sermonem de creaturis, quatenus taliter sunt in potentia Dei, quod identificentur cum ipso Deo. Nam isto modo certissimum est, Deum amare illas, eodem amore quo amat se ipsum”.

58 *Ib.*

Dios, amándose a sí mismo, ama todas las criaturas contenidas en su potencia creadora, sino de saber si Dios tiene algún amor especial a las criaturas, como completamente constituidas y discernidas *sub ratione possibilitatis*.

En tal sentido, Navarrete explica que hay dos formas de considerar a las ‘criaturas posibles’. De un modo, se habla de criaturas posibles para referirse a aquellas criaturas que tienen alguna relación a lo actualmente existente, las cuales se distinguen claramente de los entes meramente imaginarios, que no tienen ninguna relación con el ser actual⁵⁹. Tal es el caso de los entes en potencia –como la materia prima–, que, por tener una tendencia a la forma y la actualidad, se dice de algún modo que ellos mismos tienen algo de bondad y son en alguna medida apetecibles, si bien sólo por analogía y por su relación con el ente en acto, que es propia y principalmente bueno y apetecible⁶⁰. En otros términos, son ‘criaturas posibles’ todas aquellas que están en potencia de llegar a ser a partir de las criaturas que ya existen en acto. Tales criaturas posibles, en cuanto tienen alguna razón de bondad, pueden ser apetecidas por alguna voluntad –naturalmente, también por la divina–, pero Navarrete aclara que no es ese el sentido en que se toma la expresión ‘criaturas posibles’ en la discusión presente.

Un segundo modo de considerar a las criaturas posibles –y que es el sentido que se toma en la discusión–, es según aquello que estas criaturas posibles tienen ya en acto y en sí mismas consideradas⁶¹. Ahora bien, explica Navarrete, dado que sólo se puede decir que una criatura es amada por Dios en la medida en que Él le comunica alguna bondad, preguntar si Dios puede tener algún amor a las criaturas posibles es lo mismo que preguntar si las criaturas posibles tienen en sí mismas alguna bondad que les haya sido comunicada por Dios⁶²: “[...] lo mismo es preguntar si las criaturas posibles son amadas por Dios y pre-

59 *Ib.*: “Notandum est, quòd de creaturis possibilibus possumus loqui dupliciter. Primo modo, quatenus dicunt ordinem ad esse existentiae, in quo distinguuntur ab entibus imaginabilibus, quae nullum ordinem dicunt ad esse: [...]”.

60 *Ib.*, 17a-b: “[...] dictae creaturas, eo ipso quod considerantur vt possibles, etiam considerantur vt possibiliter existentes: & isto modo dicunt bonitatem. Sicut supra dicebamus de materia prima, quae dicitur bona, quatenus appetit formam & actualitatem. [...] Verum est quòd analogicè dicitur bonum, de bono quod est tale in potentia, & de bono quod est tale in actu: sicut ens dicitur analogicè de vtroque; hoc tamen non obstante, res prout in potentia habet esse, continet quaedam ordinem, sufficientem ad terminandum actum voluntatis”.

61 *Ib.*, 17b: “Secundo modo sumuntur creaturas possibles, secundum id quod habent actu & de se ipsis, & sic procedit quaestio praesens de ipsis”.

62 *Ib.*: “[...] cùm res dicatur diligi à Deo, secundùm bonitatem quam Deus ei communicat, implicat, actu diligi à Deo, nisi actu ei communicetur bonitas. Atque adeò idem est quaerere, vtrum Deus diligat creaturas possibles; atque quaerere, vtrum creaturae possibles habeant aliquam bonitatem communicata sibi à Deo”.

guntar si tales criaturas tienen alguna bondad participada de Dios, o alguna otra cosa participada que provenga de la virtud del amor”⁶³.

Toda la argumentación de Navarrete contra la posición de Vásquez se centrará entonces en mostrar cómo no puede decirse de ningún modo que las criaturas posibles tengan actualmente alguna perfección comunicada por Dios, que pueda ser objeto de amor por parte de Él⁶⁴. En primer lugar, explica Navarrete, porque “[...] las esencias de las cosas, en cuanto son posibles, no tienen ninguna bondad en acto”⁶⁵. En efecto, apelando a la autoridad de santo Tomás (q. 6, art. 2), se dice que una cosa es buena en la medida en que es perfecta; ahora bien, la perfección de una cosa es triple, a saber, aquella que tiene por su ser, aquella que tiene por los accidentes que se le añaden, y aquella que tiene en la medida en que alcanza su fin propio⁶⁶.

Ahora bien, según esta triple consideración de la bondad y la perfección, existen varios motivos para sostener que las criaturas posibles no tienen ninguna bondad. En primer lugar, porque estas no tienen el ser, que es la primera actualidad y perfección: “He aquí de que modo se excluye la bondad de aquellas cosas que no tienen ser, ya que la primera actualidad, en razón de la cual se dice que una cosa es buena, es el ser, y por eso, una cosa considerada como posible no se dice buena”⁶⁷. En segundo lugar, porque las criaturas posibles se consideran como tales sólo en virtud de sus formas esenciales; ahora bien, estas razones esenciales no son suficientes para considerarlas como ‘buenas’, ya que la forma esencial de una cosa, al ser abstraída de todo movimiento, es abstraída también de toda relación al fin, que es principio del movimiento⁶⁸. Por esta razón, Aristóteles –y también santo Tomás– afirmaban que no hay bien en las matemáticas, ciencias eminentemente abstractas, afirmación que, naturalmente, era negada por Vásquez⁶⁹.

63 *Ib.*

64 *Ib.*: “Nullus enim potest dicere, illas creaturas habere aliquid actualiter communicatum à Deo, & sic sumendo amorem Dei in dicta acceptione, non potest dici, eum ferri in creaturas possibles”.

65 *Ib.*

66 *Ib.*: “[...] unumquodque dicitur bonum, secundum quod est perfectum: Perfectio autem (inquit) alicuius rei est triplex. Prima, secundum quod constituit rem in suo esse. Secunda, prout eidem rem superadduntur aliqua accidentia. Tertia, prout eadem res consequitur suum finem”.

67 *Ib.*, 17b-18a.

68 *Ib.*, 18: “Sentit ergo, non sufficere ad rationem boni, quod aliquid consideretur in sua forma essentiali, sicut consideratur Mathematicae. Sed creaturae possibles, solum considerantur actu in suis formis essentialibus: ergo in sententia D. Thom. non sunt bonae”.

69 *Ib.*: “[...] idem D. Thom. su q. 5 a. , ad 3, explicans illud Aristot. 3 Metaph. tex. 4 quod in Mathematicis non est bonum, dicit: Quod quia Mathematicae abstrahunt à motu, abstrahunt a ratione finis qui habet ratione mouentis: et sic cum Aristotele excludit à Mathematicis rationem boni. [...] Et

En definitiva, si una cosa se dice buena y perfecta o bien por su ser, o bien por ciertos accidentes sobreañadidos o bien por alcanzar su fin, está claro que ninguna cosa puede ser buena en virtud de su sola esencia, ya que “ninguna de estas cosas conviene a una cosa creada por su esencia”⁷⁰. En efecto, la criatura posible no tiene ni la primera actualidad por la que puede ser llamada propiamente ente y buena *secundum quid* –a saber, la del ser–, ni la actualidad última por la que alcanza su propio fin y puede ser considerada *simpliciter* buena: “Mucho distan las esencias de las cosas como posibles de aquella actualidad, tanto primera como última, y por consiguiente se dice que son sólo entes en potencia y buenas en potencia”⁷¹.

Como conclusión de lo anterior, Navarrete niega categóricamente que pueda haber ningún amor de Dios a las criaturas posibles, ya que amar a una criatura es querer el bien para ella, y Dios no puede querer el bien para ninguna criatura posible⁷². En efecto, Dios no puede querer más que aquello a lo que efectivamente ha comunicado la perfección del ser –precisamente porque querer Dios a la criatura no es otra cosa que comunicarle el primer bien que consiste en la perfección del acto de ser–, lo cual claramente no conviene a las criaturas posibles: “El primer bien que puede pensarse como proviniendo de Dios hacia las criaturas es el ser (y además ninguna otra actualidad que tenga conformidad con el apetito y se sobreañada al objeto del intelecto puede anteceder al ser), por consiguiente, si Dios no quiere este ser para las criaturas posibles, tampoco quiere para ellas el bien”⁷³.

En definitiva, si Dios no puede querer a las criaturas posibles, es porque a ellas les falta aquella perfección primordial que es acto de todo acto y perfección de todas las perfecciones, aquella que formalmente constituye radicalmente al ente en cuanto tal, que es la perfección del ser. Esto es tanto como decir que las criaturas posibles no tienen siquiera razón de ente o, dicho en otros términos, que no son nada, y esto las excluye completamente de ser objeto de ninguna tendencia apetitiva: “El amor tiende a la cosa según lo que esta es en sí misma; pero las criaturas posibles no son nada en sí mismas; por consiguiente, Dios no las ama”⁷⁴.

ita Vazquez, qui tenet quòd creaturae possibiles diliguntur à Deo, tenuit etiam contra D. Th. (vt supra declarauimus) quod Mathematicae sunt bonae”.

70 *Ib.*

71 *Ib.*, 18a-b. Sobre la distinción entre lo bueno *simpliciter* y lo bueno *secundum quid*, ver TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 21, a. 5.

72 BALTASAR NAVARRETE, *Controversiarum in divi Thomae et eius Scholae defensionem, tomus secundus*, q. 19, a. 3, controv. 3, 18b: “Deus non diligit creaturas possibiles. [...] Deum amare creaturam est velle ei bonum. Sed Deus non vult bonum alicui creaturae possibili: ergo”.

73 *Ib.*

74 *Ib.*

Naturalmente, esto no quita que Dios pueda tener conocimiento de las criaturas posibles. En efecto, siguiendo la misma línea de argumentación que ya encontrábamos en Zumel, Navarrete traza una diferencia entre el modo en que el intelecto y la voluntad tienden a sus objetos: mientras que el primero conoce la cosa tal como existe en el sujeto que conoce, la voluntad tiende a la cosa tal como es en sí misma⁷⁵. Esta diferencia afecta también al conocimiento y la voluntad divinas: “[...] así como para conocer a las criaturas es suficiente la entidad que estas mismas tienen en el intelecto divino, del mismo modo se requiere, para amarlas, alguna bondad que exista fuera de Dios. Ahora bien, esto no puede verificarse más que en razón de la comunicación hacia afuera [*ad extra*], mediante la cual Dios comunica tal bondad; y por eso no puede verificarse que haya un amor de Dios respecto de las criaturas posibles, en lo cual no se encuentra absolutamente ninguna comunicación”⁷⁶.

La argumentación de Navarrete no se detiene en este punto, sino que va más lejos aun. No sólo es imposible que Dios ame a las criaturas posibles, sino que, supuesto que fuese posible, sería imposible que ese amor fuese necesario, como quieren Vásquez y sus seguidores. En efecto, decir que Dios las ama necesariamente, sería lo mismo que atribuirles a estas criaturas el ser buenas por esencia, lo cual es absurdo⁷⁷. Navarrete prueba esto señalando que el único objeto al que el amor de Dios puede dirigirse de modo necesario es el bien infinito, es decir, hacia el mismo Dios, que es bueno por esencia⁷⁸. Ahora bien, tampoco puede decirse que Dios ame necesariamente las criaturas posibles en cuanto estas están contenidas en la esencia divina, ya que, como ya había adelantado en el comienzo de la exposición del problema, “[...] aunque sea verdad que las criaturas, en cuanto están en Dios, son idénticas con Dios mismo y, por consiguiente, tienen la misma bondad que la bondad divina, sin embargo en la presente cuestión se trata acerca de las criaturas según sus razones particulares, y en cuanto se distinguen de Dios, y de este modo implica contradicción que tengan bondad por esencia; antes bien, cualquier bondad que pueda pensarse en ellas, es una bondad participada de Dios”⁷⁹.

Dicho en otros términos, las criaturas en cuanto tales, esto es, en cuanto distintas de Dios, están afectadas de finitud, por tener la perfección divina

75 *Ib.*: “Itaque illa generalis differentia in modo quo voluntas & intellectus tendunt in sua obiecta, trahendo intellectus rem ad se, & tendendo voluntas in rem prout est in se”.

76 *Ib.*, 19a.

77 *Ib.*: “Nam implicat, assignare in creaturis à Deo dilectis, bonitatem per essentiam; ergo implicat ex parte Dei statuere amorem necessarium”.

78 *Ib.*: “[...] amor necessarius Dei fertur in bonum infinitum, & equale ipsi Deo, quod est bonum per essentiam”.

79 *Ib.*, 19a-b.

por participación, por lo tanto, es imposible que ellas constituyan un término apropiado para el amor infinito y necesario de Dios⁸⁰. En definitiva, constituye una pura ficción poner un amor de Dios necesario hacia las cosas distintas de él mismo, ya que la razón del amor, por parte de la cosa amada es siempre la bondad que esta cosa amada posee, y las esencias de las criaturas posibles, consideradas como distintas de Dios, carecen por sí mismas de la bondad que las podría constituir en término necesario de ese amor⁸¹.

Navarrete impugna también la opinión ya antes expuesta de Vásquez, según la cual la razón por la cual puede decirse que Dios ama necesariamente a las criaturas posibles, es que, a diferencia de lo que pasa en las criaturas, cuya voluntad puede encontrar alguna razón de mal en el ejercicio de su acto, en la voluntad divina no hay ninguna imperfección, de tal suerte que no puede encontrar razón de mal en las criaturas posibles y, por tanto, no puede verse movido a amarlas, ya que la bondad de estas es necesaria⁸². Navarrete considera que esta opinión de Vásquez demuestra que cuando éste se refiere al amor de Dios a las criaturas posibles, se refiere a estas en tanto que son finitas y distintas de Dios, y subraya el absurdo que implica considerar que algo finito pueda ser objeto necesario de la voluntad divina⁸³.

Para demostrarlo, Navarrete explica que para que Dios ame algo necesariamente, debe encontrarse en el objeto amado por Él una razón de bondad absoluta u omnimoda, lo cual no conviene a ninguna criatura⁸⁴. Más aun, aunque la voluntad no encontrase ninguna razón de mal en una criatura posible, por el mero hecho de que esta no es el bien absoluto siempre se conserva la libertad de ejercicio de amarla o no, y en esto no hay diferencia entre la voluntad divina y la humana: “[...] aunque las criaturas posibles non incluyan en sí ninguna

80 *Ib.*, 19b: “Creaturae vt distinctae à Deo dicunt rationem finitam: ergo impossibile est ipsas terminare amorem infinitum & necessarium Dei”.

81 *Ib.*, 20a: “Itaque videtur merum figmentum, ponere in Deo amorem necessarium respectu alicuius rei distinctae ab ipso Deo. Nam ratio huius amoris ex parte rei amatae, debet esse bonitas talis rei: implicat autem, quod bonitas distincta à Deo, sit ratio amoris necessarii (vt probatum est) imò implicat, quòd ex parte rei dilectae, quae sit distincta à Deo, detur ratio amoris necessarii, vel quòd desumatur aliqua ratio necessitatis in amore divino, ex creaturis quantumcumque possibilibus & consideratis solum secundum suas essentias”.

82 *Ib.*, 20b: “Nihil esse imperfectionis diuinae voluntati, quòd in creaturas dicto modo necessario feratur, imò ex maxima eius perfectione prouenire. Voluntas enim creata iccirco liberè fertur, quia in exercicio sui actus inuenire potest rationem mali: [...] Tota igitur libertas ex obiecto debet prouenire. Cumque in creaturis possibilibus, quae bonae sunt, non possit ratio mali apparere, & earum bonitas secundum esse possibile necessaria sit, non possunt non ad essentiam Dei vt amantem referri”.

83 *Ib.*: “[...] ex ea colligitur quod loquatur ille autor de creaturis, quatenus sunt aliquid distinctum à Deo, & quid finitum [...]. Ponere autem in Deo amorem necessarium, qui terminetur ad aliquid finitum, est absurdum & omni probabilitate carens (vt declaratum est)”.

84 *Ib.*, 21a: “Id igitur quod substantialiter intuendum est, ad constituendum in Deo amorem necessarium, est omnimoda ratio boni in obiecto quod amatur; quae ratio non habet locum in creaturis”.

razón de mal, no se sigue de ahí que sean necesariamente amadas por nosotros, por la misma causa”⁸⁵. En definitiva, la bondad de la misma esencia divina, al ser infinita, es de por sí un objeto suficiente del amor infinito de Dios, y vuelve completamente innecesario todo amor a cualquier objeto finito, como sería el amor a las criaturas posibles⁸⁶.

Las críticas de Navarrete señalarán el camino para otras impugnaciones posteriores de la posición de Vásquez. El propio filósofo portugués Juan Poinset (Juan de Santo Tomás, 1589-1644), sin duda el más destacado autor tomista del s. XVII, parece seguir en su refutación del amor divino a los posibles el hilo de la exposición de Navarrete. Por una parte, señala también que no puede haber ninguna bondad en las esencias posibles, ya que no tienen ninguna relación con la existencia⁸⁷. Por otro, al igual que Navarrete, Poinset señala que las esencias posibles, al ser finitas, no pueden constituir un objeto adecuado del amor necesario de Dios⁸⁸. No obstante, la argumentación de Navarrete destaca por la singular centralidad que concede al ser, entendido como acto o perfección, al momento de fundamentar la bondad o el carácter apetecible del ente.

V. CONCLUSIÓN

El recorrido por las diferentes posiciones de los autores escolásticos sobre la cuestión del amor divino a las criaturas posibles se presenta como la punta del *iceberg* por la que asoman dos posiciones metafísicas diametralmente opuestas. Por un lado, una posición para la cual el ente en cuanto tal está constituido formalmente por la posibilidad, entendida como la inteligibilidad o la pensabilidad incontradictoria de la esencia. Según esta posición, el carácter

⁸⁵ *Ib.*, 21a.

⁸⁶ *Ib.*, 22a: “Caeterum ad amandum obiectum infinitum, non est necessarium amare obiectum finitum, quin potius praescindendo ab hoc secundo amore, & merè negatiue se habendo Deus ad creaturam possibilem, habet in sua essentia omnimodam & infinitam bonitatem sufficientem ad terminandum amorem infinitum”.

⁸⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologici, tomus tertius*, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Parisiis-Tornaci-Romae, 1937, in quaestionem XIX primae partis, a. VI, 108a: “Quia quidditates rerum, sub illo statu purae possibilitatis, nullam rationem bonitatis habent qua possint actu simplicem complacentiam terminare in voluntate divina. [...] Quia in objecto quod placet, nihil aliud considerari potest quod voluntate objiciatur, nisi vel existentia seu ordo ad existentiam, vel connexio necessaria et intrinseca praedicatorum, quae sola remanet remotâ omni existentia et ordine ad existentiam”.

⁸⁸ *Ib.*, 110b: “[...] quia illud bonum quidditatum possibilium est finitum et limitatum, nec majus aut excellentius quam ipsae res existentes quae reducuntur ad esse extra causas; ergo non possunt illae quidditates sub illo statu necessitare voluntatem divinam ut amentur, cum nec ipsa existentia et positio extra causas, quae tantum bonum est, non necessitet voluntatem Dei: nec enim voluntas necessitari potest a bono finito et limitato, quia non adaequat totam ejus potestatem”.

apetecible del ente, es decir, el *bonum*, entendido como un trascendental o una *passio entis*, está determinado por la aptitud misma que hay en la posibilidad para ser ordenada o conducida por la potencia de Dios hacia un fin propuesto por la voluntad divina. En ese sentido, es natural que para esta posición la voluntad de Dios deba verse necesariamente atraída por esa bondad contenida en la misma posibilidad presente al intelecto divino y que, por consiguiente, haya un amor necesario de Dios a las criaturas posibles. Se trata de una posición metafísica en la cual la posibilidad y la idealidad tienen una clara primacía ontológica sobre la actualidad y lo realmente existente. Es perfectamente natural que a partir de este tipo de metafísica haya aflorado en el racionalismo moderno la afirmación de la tendencia necesaria de los posibles a la existencia, como sucede en Leibniz.

Por otro lado, encontramos una posición para la cual el constitutivo formal del ente en cuanto tal es la perfección del ser, concebido como acto de todo acto y perfección de toda perfección. Esta posición niega todo estatuto ontológico a las esencias posibles, afirmando que son por sí mismas una ‘pura nada’⁸⁹. Dado que todo lo que hay en Dios se identifica con la misma esencia creadora divina, la presencia de las cosas creables en Dios no es ‘formal’, sino ‘eminente’ o ‘virtual’⁹⁰, es decir, se identifica con la misma esencia infinita de Dios considerada en tanto que participable, y no es un conjunto de posibilidades ya constituidas en su propia finitud, con independencia de su existencia fáctica. En esta concepción, la posibilidad de las cosas no preexiste sino que es co-creada con la misma participación del acto de ser, como principio receptor que limita al mismo acto⁹¹.

En consecuencia, el carácter apetecible del ente se funda directamente no en la esencia, considerada en su posibilidad abstracta, sino en el ser, que es la primera y más radical perfección. Para esta concepción, las criaturas posibles, al no tener un acto de ser propio, recibido y participado, no pueden ser objeto de apetición por parte de la voluntad divina, a no ser en cuanto se las considere como virtual y eminentemente contenidas en la perfección infinita de Dios, acto puro de ser. No hay entonces propiamente ningún amor de Dios a las criaturas posibles, y mucho menos puede tal amor ser necesario. El único amor que

89 TOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2: “Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia”.

90 TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 75, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia prae-habens, ut dicit Dionysius”.

91 TOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 17: “Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praee-xistenti”.

Dios puede tener hacia las criaturas es precisamente aquel mediante el cual les comunica el acto de ser y, al hacerlo, las constituye como buenas y apetecibles. En esta posición metafísica, hay una absoluta primacía del acto y de lo concreto existente por sobre la potencia y la posibilidad. Las consecuencias del apartamiento general de la filosofía moderna respecto de esta concepción metafísica de lo real es un asunto que todavía merece ser elucidado en profundidad.