

## *DE INCARNATIONE, SEGÚN SUÁREZ*

### *INTRODUCCIÓN*

Suárez expone en el tomo 17 de sus obras completas, editadas en París (Vives) en 1866, con un total de 675 páginas a dos columnas, su comentario a las cuestiones y artículos de Sto. Tomás sobre el misterio de la Encarnación (III p. hasta la disp. XXV, q. 9).

Nos podríamos preguntar si habría verdaderamente tanto que decir sobre este misterio, por importante y central que sea en la teología. Y esto nos lo preguntamos, al saber que Suárez tiene notables influencias escotistas y que Escoto era un voluntarista en cuestiones teológicas, por la sencilla razón de que para él los datos revelados —y la Encarnación es un dato revelado— nos son conocidos únicamente por la revelación que es cosa de la voluntad de Dios. ¿Por qué, pues, aplicar con tanto interés y prolijidad la razón humana a la hora de exponer teológicamente este misterio?

Tengamos, no obstante, en cuenta, que Suárez, salvando diferencias —que no son del caso estudiar ahora— sigue la forma de hacer teología de Sto. Tomás. Y éste, y con él la tradición católica, intenta aplicar la inteligencia humana como base “razonable” en la exposición de los misterios revelados. No trata de dar una explicación, como derivada de premisas naturales, sino una base razonable en su doble sentido: que no son contrarios a la razón humana y que ésta puede ofrecer razones de conveniencia o de posibilidad de los misterios revelados, salvaguardando siempre y, por encima de todo, la gratuidad en la revelación de los misterios sagrados.

Llama también la atención en la exposición suareciana sobre la encarnación el hecho de que todo el inmenso acervo de conocimientos, expresados en la característica forma escolástica, parece que hace desaparecer del ánimo del lector todo tipo de admiración espiritual y de asombro ante este misterio; tal es la profusión de opiniones, refutaciones y defensas de las cuestiones propuestas sobre el mismo. Parece que aquí el “misterio” (“cerrar-los-labios”) se convierte en objeto de estudio que “habla mucho”.

¿Cómo se podría armonizar esta tradición intelectualista e investigadora con la mística? El mismo Suárez es consciente de este hecho cuando se pregunta:

“¿Desistiremos de investigar tan gran misterio, temiendo las reprensiones que nos hacen quienes atacan a los teólogos escolásticos de que no hacen más que discutir sutilmente sobre tantos misterios, buscan cosas más altas que ellos y no respetan los mandatos del Apóstol y del libro de la Sabiduría?”<sup>1</sup>

La respuesta de Suárez es contundente (“minime vero”), pero matizada, sabedor él de que hacer teología supone y necesita una actitud espiritual determinada, lejos de todo tipo de mera investigación. Los matices que expone Suárez para acometer esta empresa, sin perjuicio de las recomendaciones bíblicas son los siguientes:

Negativos:

No andar con ánimo infiel y arrogante (“infideli et arroganti animo”) en la investigación de estos misterios. Los resultados de esta actitud vienen expresados en el libro de los Proverbios 25 y por el mismo Atanasio (In lib. *Quod unus sit Christus*): intentaban investigar con mera curiosidad y cayeron oprimidos bajo el peso del misterio.

Positivos:

1. Reconocer con ánimo agradecido los grandes beneficios de Dios.<sup>2</sup>
2. Seguir con espíritu piadoso la tradición de los Santos Padres.<sup>3</sup>

Esto supuesto, y consciente siempre de que este misterio se encuentra por encima de nuestra razón, por ser cosa divina, investigar este misterio trae consigo, a pesar de sus dificultades, un gran consuelo, descubriendo, en medio de tanta oscuridad que envuelve las cosas de arriba, la claridad de la luz y la “regla de fe” (“regula fidei”), propuesta por los

---

<sup>1</sup> “Quid igitur? in limine subsistemus? depondebimus animum, et a tanti mysterii investigatione desistemus, eorumve timebimus reprehensiones, qui in scholasticos theologos invehuntur, quod de tantis mysteriis subtiliter disputent, altiora se quaerant, et plus quam oporteat contra Sapientis [Prov 25] et Apostoli [1 Tim 2] praecepta sapere non timeant?” (Praefatio commentariorum, 1b.).

<sup>2</sup> “...gratis animis summa Dei beneficia recolamus...” (Ib.).

<sup>3</sup> “...piisque mentibus ab antiquorum Patrum vestigiis, ne latum, ut aiunt, unguem videamur discedere.” (Ib.).

Santos Padres y por los doctores de la Iglesia de forma tan rica y tan apta.

Sólo, pues, si no queremos andar a ciegas en medio de luz tan meridiana, y apartarnos de lo que nos conviene saber sobre la verdadera doctrina de este misterio, podremos evitar caer en los errores. Y todo esto “iuvante Deo, eiusque Matre sanctissima intercedente”.

El *argumentum auctoritatis* de Sto. Tomás es también para Suárez una razón de seguridad.

Bajo estos presupuestos, cree Suárez evitar esa cierta esquizoidia que se supone al tratar de investigar y de admirar, al mismo tiempo, el gran misterio de la Encarnación. Siempre ha habido y habrá en el estudio de los misterios revelados una tensión entre la razón inquisitiva y la fe admirativa. Ya Sto. Tomás logró deshacer la falacia averroísta de la “doble verdad” con su inequívoco argumento de que Dios es, al mismo tiempo, el autor de la naturaleza y de la gracia, no habiendo en él contradicción alguna, y, por tanto, tampoco en las relaciones entre nuestro trabajo intelectual y nuestra fe.

## 1. LA ENCARNACIÓN EN EL CONJUNTO DE LA TEOLOGÍA

Una vez delimitado el modo de hacer teología de la Encarnación, intenta Suárez encontrar el lugar que ocuparía en el conjunto de la teología. Aunque, a primera vista, se trata de un tema central y fundamental de la teología, no parece que tenga que ser tratado en primer lugar. Todo depende del criterio que se siga en el estudio de la teología (“hablar-de-Dios”); y tres son los que propone Suárez: a) la naturaleza de Dios; b) la bondad y la fuerza con que Dios se comunica a las criaturas; c) Dios como fin último. Y algo de cada una de los tres se encuentra en este misterio: la naturaleza “*assumpta*” de Dios; su gran bondad y poder al encarnarse; el único camino para la salvación. El que, sin embargo, no se trate este tema en primer lugar, depende también de los criterios que se sigan: si nos referimos a la unión con Dios, deberá ser tratado, lógicamente, después de su naturaleza una y trina. Si consideramos la omnipotencia divina, este misterio deberá ser antepuesto a todas las obras de la creación de Dios. Si, por último, tenemos en cuenta el último fin, ésta es la única vía para conseguirlo y debería ser la preferente.

Sin embargo, Suárez se atiene a la tradición escolástica en la forma de tratar este misterio. Al referirse a la unión de los dos “extremos”: Dios y la criatura, parece correcto tratar en primer lugar los “extremos”, pasando después a estudiar su “unión” en la Encarnación. Y, al mismo tiempo, como la Encarnación es el “primer y común remedio” para la Redención del hombre de su pecado, habrá que estudiar primero el último fin del hombre, la libertad, la gracia y la moral con las virtudes y vicios.

## 2. ¿PUEDE HABER CIENCIA DE LA ENCARNACIÓN?

Otra interesante problema que suscita Suárez y que ha sido objeto de investigación en nuestros días por parte de eminentes teólogos es el de cómo puede haber ciencia de lo singular (“de singulari quomodo sit scientia”, *Ib.*, 4). La referencia a Aristóteles es ineludible: “de rebus singularibus et individuis non possit esse scientia”. Y es evidente que Cristo es un individuo de nuestra especie. La solución que aporta Suárez es que, si bien no puede haber ciencia de lo singular contingente, sí la puede haber de lo singular necesario, como es el caso de Dios. Y como Cristo es considerado en esta ciencia como un misterio revelado por Dios, entraña en sí mismo cierta necesidad y una infalible conexión y verdad de las cosas (“quaedam necessitas et infallibilis rerum connexio et veritas”). Es decir que, aunque Cristo sea un “individuo”, la razón de la Encarnación, que está en él, es universal y tiene, por así decirlo, naturaleza y esencia comunes consecuentes, así como sus causas, efectos y propiedades. Como vemos, aquí no se trata de la universalidad de la Encarnación, entendida como aplicable a todos los hombres de todos los tiempos, ni a su posible exclusividad, sino de la universalidad como objeto de la ciencia que sólo trata de lo universal.

## 3. LA “CIENCIA” Y LA “HISTORIA” EN LA ENCARNACIÓN

A pesar de la posibilidad de la ciencia de la Encarnación, distingue Suárez ciertas realidades en ella que más bien pertenecen a la “historia” que a la “ciencia”: así la vida de Cristo, su muerte y resurrección y otros misterios, que se refieren a su vida histórica. Pero esto no quiere decir que sean ajenos a la teología, que debe tratarlos por la gran utilidad que

reportan al estudio científico y porque nos ofrecen una razón de conveniencia a nuestra fe.

Ésta es la razón por la que Suárez cree adecuado dividir la ciencia de la Encarnación en dos partes: una que se estudia “in modum scientiae”, es decir considerando el misterio de la Encarnación “secundum se”, así como sus propiedades; otra que tiene por objeto los misterios de la vida y muerte de Cristo, con su correspondiente “mariología” (“beatissimae Virginis cognitionem”, Ib., 4).

#### *4. LA ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA “ENCARNACIÓN”*

Se enfrenta, a continuación, Suárez, con la etimología de la palabra encarnación (“incarnatio”). Refiere el temor de algunos de que con ella se pretenda decir que el Verbo asumió sólo la carne y no el alma humana, pero ante la novedad del misterio es lícito encontrar nuevas palabras –“incarnatio” no es una voz latina usual–, que, por otra parte tienen su fundamento en el evangelio de Juan: “Caro factum est”, donde claramente se descubre que “caro” es el compuesto de alma y cuerpo, mediante un tropo de dicción que designa al todo por la parte más débil e innoble. Así piensan los Padres de la Iglesia, de los que Suárez da una larga serie de citas (Ib., 5).

#### *5. CRISTO, EL VERBO ENCARNADO, ES EL MESÍAS*

La disp. 1 se refiere, en primer lugar, sec. I, a demostrar contra los judíos que Cristo es el Mesías, aduciendo testimonios bíblicos (d. 1, sec. 1, 1-19), siguiendo, en la sec. II, una serie de argumentaciones sobre el significado del nombre de Cristo (1), de la palabra “semana” (2-17). En la sec. III y IV se aducen más testimonios contra los judíos sobre la venida del Mesías.

#### *6. CRISTO, EL VERBO ENCARNADO, ES VERDADERO DIOS*

La disp. II, dividida en 4 secciones, está orientada a defender contra los infieles que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre.

## 7. LA CONVENIENCIA DE LA ENCARNACIÓN

Después de esta prolija discusión con judíos y gentiles, entra Suárez, en la q. 1, dividida en seis artículos, en el tema central preliminar de la conveniencia de la encarnación, comentando, como siempre el texto del Aquinate en el “commentarium”.

Una primera reflexión nos conduce a entender el concepto “conveniencia” como algo bueno en acto (si existe) o en potencia (si es posible que exista). Y si nos referimos a Dios, lo mismo es preguntar si algo es bueno que si es posible, pues en sus obras Dios nada puede hacer que no sea bueno. En este sentido se puede decir que la Encarnación es conveniente porque no es imposible.

Pero no es éste el sentido que se da aquí a la palabra “conveniencia”. Ésta significa más bien lo que no sólo no repugna que se haga, sino lo que es consentáneo (“consentaneum”) a la bondad y a la sabiduría de Dios (“quod expedit et decet”). No es consentáneo todo lo que es posible. Así no es “adecuado” a la sabiduría de Dios que Dios se haga, por ejemplo, león, aunque no es “imposible”.

Se extrañaba Cayetano de que Sto. Tomás no hubiese tratado el tema de la posibilidad de la Encarnación, dando dos razones de ello: a) que la ciencia supone la existencia de su objeto (la Encarnación de hecho); b) que manifestando que es conveniente, ya se prueba por ello que es posible. Pero ninguna de éstas satisface a Suárez. La primera, porque la ciencia supone la existencia de su objeto, sólo cuando de por sí es conocido o se encuentra ya demostrado en una ciencia superior. Pero la Encarnación en su posibilidad y en su existencia de hecho ni es de por sí algo conocido ni demostrado, sino creído. Habría que explicar –le objeta Suárez a Cayetano– la razón de esta fe (Com. 1). La teología, como ciencia suprema, no está sometida a ninguna otra de la que pueda recibir su objeto demostrado. Cree Suárez, pues, que Sto. Tomás omitió esta cuestión sencillamente porque la razón no puede mostrar la posibilidad de que Dios se encarne, aunque sí puede “disolver” los argumentos que van contra la fe en este misterio, probando así que nadie prueba que es imposible.

Si bien omite Sto. Tomás la cuestión de la posibilidad de la encarnación, se preocupa, no obstante, de su conveniencia con dos argumentos: a) En ella se muestran de forma excelente la bondad y la sabiduría, la justicia y la omnipotencia de Dios (tomado de Damasceno, lib. 3,

cap. 1); b) A la razón de bien corresponde comunicarse. Luego a la razón de sumo bien le será conveniente una comunicación, pero una comunicación tal que en nada menoscabe la absoluta perfección de Dios, que nada necesita de las criaturas al comunicarse. Sólo se podrá, pues, hablar de una conveniencia correspondiente a la fuerza y a la “propensión natural” (“propensioni naturali”, Com., 4) divina de comunicarse.

## 8. “*BONUM DIFFUSIVUM SUI*”

Le interesa sobremanera a Suárez esta explicación: basada en el ya conocido lema escolástico: “*bonum diffusivum sui*”. O dicho de otra manera, según Sto. Tomás: “*Ad rationem boni pertinet ut sese aliis communicet*”. ¿En qué puede consistir esta razón de bien comunicativa? Suárez distingue una doble razón: a) cierta propensión o aptitud a comunicarse (“*quaedam propensio vel aptitudo ad se communicandum*”, por lo que pertenece a la razón intrínseca y esencial del bien (Ib., 5); b) cierta comunicación actual y de hecho, en la que la conveniencia se convierte en su signo (“*signum illius sit*”, Ib.), aunque no le convenga ni interna ni esencialmente como en el primer caso. En este último sentido aprueba Suárez que la Encarnación se pueda considerar conveniente a Dios, por razón de su bondad, como si —dice, poniendo un ejemplo clarificador— a un hombre liberal le es conveniente el comunicarse a otros por razón de su liberalidad. El ejemplo que aduce de S. Agustín es claro: La Encarnación es el más egregio ejemplo de la gracia y no se podría encontrar otro más “gracioso” (“*gratius*”) que la encarnación del Hijo de Dios.

Insiste con todo Suárez en el análisis de esta razón de conveniencia basada en la bondad, preguntando de cuántas maneras se puede considerar que el bien sea “*diffusivum sui*”. Como ya nos tiene acostumbrados, el interés de nuestro autor radica en buscar las causas explicativas de una aserción, en este caso de la difusión del bien. Señala, en primer lugar, la causa final (o intencional). Así, el bien se comunica y se difunde, porque mueve al apetito al amor del bien comunicado (“*est diffusivum quo finis movet*”, Ib., 6). Además de esta causalidad intencional, hay que buscar las causas “reales”, es decir la causa por la que se comunica un ser real a otros. Y ésta es la misma bondad, como causa eficiente, que “mueve” a Dios a la creación *ex nihilo* de las criaturas, produciendo “*sibi similia*” (Ib., 6), sin perder él nada de su perfección. Hay, sin embargo, otro modo real de comunicarse con carácter formal o

intrínseco. Éste es el caso de la comunicación entre materia, forma y compuesto, por el que todos se perfeccionan y son perfeccionados por la comunicación. Este último modo no cabe aplicarlo a la Encarnación, por la que Dios no se perfecciona, sino que perfecciona a las criaturas. Un tercer caso de comunicación real es aquél por el que el comunicador da algo real al receptor, quedándose privado en la misma medida en que da. Así ocurre en la limosna, en la que el comunicante, el receptor y la cosa comunicada son limitados, por lo que tampoco se puede aplicar a Dios.

Se atreve incluso Suárez a hacer mención aquí de la “comunicación trinitaria”: “Pater eadem numero et essentialem perfectionem Filio communicat, sine ulla privatione vel diminutione sui, neque se communicat propter indigentiam, ut sibi perfectionem acquirat, sed ex perfectionis abundantia et infinita quadam excellentia.” (Ib., 6).

En resumen, la única conveniencia de la Encarnación es aquélla por la que Dios se comunica por razón de su liberalidad y libertad. Dios comunica a la naturaleza creada su misma perfección increada e infinita, comunicándole con comunicación sustancial y personal la persona divina, solo superada por la comunicación intratrinitaria.

Se ocupa Suárez, en el n. 28 de este comentario, de cuestiones un tanto accidentales como la forma de la comunicación de Dios a las inteligencias de los bienaventurados, que pasamos por alto.

A continuación, aplica las reflexiones hechas anteriormente sobre el modo de entender el axioma “bonum est diffusivum sui”, destacando, en primer lugar, la comunicación en el género de causa eficiente. Pero aquí ya no se trata de la simple creación, según el Génesis, sino de la manera cómo Dios une de modo admirable y por su eficiencia la naturaleza humana (pura potentia; spiritus infimus; natura creata) y la divina (actus purus; spiritus supremus; persona increata) por encima de todo orden natural. La cita de san Pablo de la carta a los efesios: “Recapitulare in Christo, que in caelis et quae in terra sunt” (cap. 1) es el argumento bíblico para poner de manifiesto que la comunicación más alta entre realidades tan infinitamente distantes se produce en el género de la causa eficiente.

También en el género de la causalidad final se da una comunicación suprema, porque de este modo se pone de manifiesto la fuerza y la energía de la bondad divina, que, por así decirlo, mueve e impele (“impellit”, Ib., 10), por una parte, al mismo Dios a comunicarse de este modo, y, por otra, es esta obra divina la que más nos mueve a las creatu-



ras a amar a Dios. En todo este análisis deja bien claro Suárez que tanto la creación como la Encarnación, si bien son convenientes a la bondad divina, nunca son necesarias, sino que provienen de su libertad.

Siguen algunas cuestiones quizás para nosotros más accidentales: la unión hipostática no debió ser comunicada a muchos (Ib., 12-17).

La disp. III, dividida en tres secciones, se refiere a la existencia de la Encarnación y a su conveniencia.

Intentaremos, a continuación, analizar brevemente algunos aspectos más relevantes a nuestro parecer del estudio suareciano sobre la Encarnación.

## 9. LA POSIBILIDAD DE LA ENCARNACIÓN

Ya sabemos que Sto. Tomás omitió este tema por las razones antes aducidas y que Suárez rechaza la opinión de Cayetano al respecto. Sin embargo, Suárez cree conveniente abordar este tema de la capacidad o incapacidad de la razón humana de probar la posibilidad de la Encarnación para satisfacer así a algunas cuestiones que se pueden presentar. En primer lugar, la posibilidad de la Encarnación se muestra a la razón humana sólo *a posteriori*, supuesta la fe en la Encarnación: “cum fides doceat incarnationem esse possibilem, non potest reatione aliqua ostendi evidenter impossibilem esse” (q. 1., s. 1, 2). Esta imposibilidad encontraría su argumento en la incapacidad de nuestra razón de comprender este misterio. Pero esto no obsta, porque también hay muchas cosas, incluso naturales, que son posibles, aunque no llegamos a comprender cómo lo son. Para el hombre, la omnipotencia divina supera toda su capacidad de comprensión. Presenta Suárez un segundo argumento probatorio de esta incapacidad humana de demostrar la posibilidad de la Encarnación, aduciendo una larga serie de citas bíblicas y patrísticas (q. 1, sect. 1, 3), a cuál más hermosa, a la que sigue otra de razones naturales: a) La inteligencia creada no puede nunca demostrar lo que es posible para Dios, ya que desconoce la envergadura de la omnipotencia divina e incluso la capacidad “obediencial” de las creaturas. En consecuencia, le será aún más imposible demostrar la posibilidad de la Encarnación, que es la obra máxima de todas las obras y milagros de la potencia divina. b) Siendo este misterio sobrenatural, no se encuentra dentro de los principios, causas y efectos naturales, por lo que el entendimiento humano no le

puede asignar una determinada “especie” en el árbol de las ciencias humanas. Siguen los argumentos en contra a los que Suárez va respondiendo uno a uno (Ib., 5-9).

## 10. LA ENCARNACIÓN Y LOS MILAGROS COMO PRUEBA DE SU EXISTENCIA

La sección II se ocupa de si se puede convencer a los infieles de que la Encarnación es un hecho. En principio, no, porque todo depende de la revelación y de su aceptación por la fe. A la Encarnación se les puede acercar de la misma manera que se les acerca a los otros misterios de la revelación. No obstante, se pregunta Suárez si algún signo o milagro de Cristo podría servir de argumento para convencer a los infieles del hecho de la Encarnación. La respuesta es tajante: Ningún milagro tomado en sí mismo y analizado por la razón humana puede ser signo evidente del hecho de la encarnación, si no tenemos en consideración las mismas palabras de Cristo que atestiguan que él es Dios. Todos los milagros que hizo Cristo hubieran podido ser hechos por Dios, pero mediante los hombres. La evidencia de la Encarnación no está, pues, en ellos, sino en el testificante que los aduce como prueba de lo que dice: “*Ut tamen illa miracula fiebant in confirmationem illius veritatis, qua Christus asserebat se esse Deum, sic erant sufficientia, et de se evidentiā signa divinitatis Christi; sed illa non erat evidentiā rei in se, sed in testificante; pendebat enim ex assertione et testimonio ipsius Christi.*” (q. III, sect. II, 4).

## 11. DE NUEVO LA CONVENIENCIA DE LA ENCARNACIÓN

Sigue la sección III con el tema ya esbozado antes de la conveniencia de la encarnación, señalando una doble razón de esta conveniencia: a) *per se* (“*propter se Deo amabile*”); b) *propter aliquem* (“*cui est utile vel necessarium*”). La conveniencia, según la primera razón, tiene que consistir en una determinada categoría de “*relatio vel habitudo*”. Lo primero, pues, que hay que hacer para comprender esta conveniencia *per se* es comparar este misterio con la serie de relaciones existentes en Dios, en la naturaleza humana antes de la caída y después de ella, en el universo entero. Repite aquí Suárez que se trata de una conveniencia en

el sentido de consentaneidad con la bondad de Dios y no de una conveniencia utilitaria, limitándose a repetir las mismas palabras del Aquinate del opúsculo 60: *De humanitate Christi*.

La conveniencia para la naturaleza humana (*propter aliquem*) se torna clara, pero sin menoscabo de que es pura gracia y nunca algo debido. Esta conveniencia se manifiesta, en un primer argumento, en que un verdadero hombre es un verdadero Dios, superior a los ángeles y capaz de muchas perfecciones, pero sobre todo de una: capaz de mérito infinito y de justicia perfecta ante Dios (“infiniti meriti, perfecta iustitia coram Deo”, *Ib.*, 3). Ésta será, como enseguida veremos, la razón suprema de la conveniencia de la Encarnación para la naturaleza humana. El segundo argumento se refiere a que la semejanza es causa de amor. Y así Dios “in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo” se hace en sumo grado amable a los hombres. El tercer argumento está tomado también de San Pablo (“factus est nobis sapientia, iustitia et sanctificatio”). ¡Qué duda de que estas tres características son convenientísimas para la naturaleza humana! Es ahora cuando Suárez apuesta fuerte por la justicia perfecta inherente a la Encarnación en su relación con los hombres.

## 12. LA ENCARNACIÓN Y LA JUSTICIA

Conviene distinguir con Suárez varios tipos de justicia aplicables a la redención como conveniente a la naturaleza humana:

a) justicia vindicativa, que sólo ocurre, supuesto el pecado; b) justicia distributiva de premios y castigos; c) justicia conmutativa; d) derecho de justicia perfecta para la gracia y la gloria (“ius perfecta iustitia ad gratiam et gloriam comparandam”, *Ib.*, 5).

Ésta última es la más apropiada, pues en ella es un verdadero hombre el que se convierte en “fons totius sanctitatis et gratia”: “Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant” (Jn 8).

Igualmente, al decir de los Padres, es conveniente la Encarnación para los hombres, porque así tienen en el género de la gracia un “caput homogeneum”, según lo dicho por san Agustín (Tract. 80 in Joan.) y san Pablo en Col 1,15-23 y Ef 4,7-16.

### 13. LA FINALIDAD DE LA ENCARNACIÓN

Es propio de los teólogos escolásticos agotar las posibilidades lógicas, como si se tratara de hacer una tabla con todas las combinaciones posibles de las distintas variables tenidas en consideración, lo que puede conducir, posteriormente, cuando se abandona el campo de las posibilidades lógicas y se adentra en el de las “realidades”, a tesis relativamente contrapuestas. Éste parece ser el caso de la finalidad de la Encarnación. ¿Habría habido Encarnación sin pecado o constituye la Encarnación una perfección o conveniencia complementaria para el universo entero, incluso sin pecado del hombre?

A este tema dedica Suárez los números 8-11 de esta d. 3, sec. 3, q. I, art. 1. Su postura no deja lugar a dudas: la encarnación fue conveniente como complemento de la perfección del universo (“*complementum perfectionis universi*”). Y la declara con varios argumentos. El primero, con varias confirmaciones, se refiere a la conveniencia de que la perfección del universo requiere que se den en ella todos los órdenes de las cosas (“*requirit... ut constet omnibus rerum ordinibus*”). Se confirma diciendo que es conveniente que en las cosas creadas exista un orden sobrenatural de la gracia y de la gloria, por encima del orden natural. Otra confirmación indica que en las combinaciones entre las variables “*natura*”, “*persona*”, “*substantia*”, hay una variable, la humana, según la cual en todas las sustancias creadas hay una naturaleza íntegra en una persona determinada; y otra, la divina, según la cual, en una sustancia divina (“*divina substantia*”) hay una naturaleza en varias personas. Sería, pues conveniente, para que se den todas “*las diferencias de las cosas*”, es decir, todas las combinaciones posibles, que en una persona, la de Cristo, haya varias (dos) naturalezas: la humana y la divina.

Intenta confirmar Suárez esta conveniencia aduciendo un oscuro texto del papa León, para quien, y según el mismo procedimiento de agotar las combinaciones posibles, sería conveniente que habiendo ya tres modos de engendrar a un hombre: hombre sin mujer (i), hombre y mujer, sin mujer y sin hombre (creación *ex nihilo*), hubiese un cuarto, según el cual se engendrara un hombre desde una mujer, pero sin hombre.

Un último argumento se refiere al hecho de que siendo el hombre un microcosmos, en el cual se encuentran representadas todas las cosas creadas, sería conveniente para que su ya alta dignidad se aumentase, que, al asumir el Verbo de Dios esta naturaleza humana microcósmica,

quedase toda la creación asumida en él de forma especial (“quodammodo Deus sibi specialiter copulavit”). No duda Suarez en confirmar esta tesis con las palabras ya clásicas de San Pablo (Ef 1,10): “...al recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra”, que, son, realmente, las que han dado pie modernamente a la tesis de la Encarnación aun sin pecado, es decir, en función de la “perfección del universo” y para “recapitular todas las cosas en Cristo.” Refiere Suárez el término de “economía” que los Padres griegos aplican al misterio de la Encarnación, en cuanto “universalis dispensatio”. Claro que no se agotan con estas combinaciones analizadas todas las posibles, ya que Dios podría haber tenido otras muchas (“infinitas fortasse alias intendis”).

#### 14. LA NECESIDAD DE LA ENCARNACIÓN PARA LA REDENCIÓN

Una vez analizados estos temas, intenta Suárez, en el siguiente art. 2, proponer la tesis de si fue o no necesaria la Encarnación para la reparación del género humano. Aquí ya se supone la existencia del pecado y desaparece toda referencia a la perfección del universo.

En el comentario al texto del Aquinate, recoge Suárez su afirmación de que el misterio de la Encarnación fue conveniente “propter se”. Ahora hay que aclarar si fue también conveniente “propter alium”, es decir por un fin extrínseco. Sólo se habla, pues, desde la finalidad de la Encarnación a favor de la redención humana. Y esto es únicamente lo que, fuera ya de todo tipo de combinaciones lógicas, nos dice la revelación; y no se podría –sigue diciendo Suárez– pensar en otro fin más digno y más noble. Además, este fin incluiría a todos los otros.

Lo nuevo en este comentario es el paso de la conveniencia a la necesidad y sus grados en la Encarnación. La tesis tomista incluye tres aserciones: a) no fue necesaria “simpliciter” para la reparación del hombre; b) fue de alguna manera necesaria (“ut dici possit necessaria ad melius esse, seu ad modum optimum reparationis nostrae”).

La primera aserción encuentra en la propia revelación su objeción: “Neque enim est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri” (He 4,12), que se soluciona gracias a la diferente manera de comprender la necesidad en la Biblia y en la teología. Hay una necesidad, basada en la voluntad divina que así lo quiere; y ésta es la forma cómo habla la revelación de la necesidad de la Encarnación (p. ej. He

14,31). En teología se puede hablar también, como posibilidad lógica, de una necesidad “simpliciter et absolute” (Com., 2), es decir no como necesidad dependiente de la voluntad divina, sino como necesidad “impuesta” de alguna manera a la misma voluntad divina de no poder usar de otro medio, supuesta –esto sí que hay que admitirlo como propio de la voluntad divina– la intención por parte de Dios de obtener tal fin. De esto no dice nada la revelación (“quia Scriptura non dicit incarnationem esse hoc posteriori modo necessaria, sed priori tantum”, Ib., 2), por lo tanto el argumento en contra tomado de la escritura no procede, esto es, sólo prueba la necesidad “ex suppositione”.

Sobre la segunda aseveración habla Suárez de las diez razones que Sto. Tomás toma de los Padres, para probar esta necesidad “absoluta”, pero observa con agudeza que las cinco primeras –tomadas de la “promoción del hombre hacia el bien” (“ex promotione hominis ad bonum”, Ib., 3)–, no sólo se cumplen bajo el supuesto de una naturaleza humana caída, sino también en el estado de “naturaleza íntegra”, ya que también en este estado el hombre hubiera sido capaz de participar de la naturaleza divina y no había mejor medio para ello que la Encarnación. De las cinco restantes –tomadas de la “remotio malis”–, las cuatro primeras no suponen necesariamente el estado de naturaleza caída, pues el mal se le puede quitar al hombre de dos maneras: una después de haber pecado (“postquam inest homini”); otra previniéndolo (“praeveniendi ne insist”). Y concluye que, aunque estas razones se dan sobre todo, si no hubiese habido pecado, la verdad es que urgen mucho más en el caso de una naturaleza débil y caída en el pecado, pues en esta situación necesita más del auxilio divino.

La última razón supone formalmente la caída del hombre por el pecado, de donde se deduce una máxima necesidad (“maxima necessitas”, Ib., 4) de tal misterio, necesidad exigida para el cumplimiento de una “estricta justicia” y una satisfacción condigna y totalmente justa (“servata perfecta iustitiae aequitate, et intercedente condigna, et omnino iusta satisfactione”, Ib.).

## 15. JUSTICIA Y SATISFACCIÓN “PREFECTAS”

Conviene clarificar qué entiende Suárez por “justicia” y “satisfacción perfectas”. En primer lugar, cree que esta justicia no se cumple ni por parte de Dios, ni por parte del hombre. No por parte de Dios, por lo

que se hace necesaria la intervención de un Dios-hombre para el cumplimiento de una justicia estricta. Haciendo constar de momento que este tema la tratará con más amplitud en la disputa siguiente: la cuarta, le hace ahora unas observaciones a Sto. Tomás sobre el tema. Y es que Sto. Tomás distingue entre un “hombre puro” y un “hombre-Dios”, de donde resultaría necesariamente –advierte Suárez– que no habría que llamar hombre puro al creado en estado de “naturaleza pura”, esto es, sin la ayuda de la gracia sobrenatural, sino al hombre creado por Dios, aunque tenga cualquier tipo de gracia creada (“*etiamsi quamcumque gratiam creatam habeat*”, Ib., 4). Sto. Tomás había hecho la siguiente argumentación: del hecho de que el “hombre puro” es incapaz para realizar una satisfacción de estricta justicia, se sigue la necesidad de un hombre-Dios. Y Suárez cree que esta inferencia no es correcta, ya que bajo “hombre puro” se pueden entender varias cosas; si se trata de un “hombre puro” en el sentido dicho, es decir creado y ayudado por la gracia de Dios, habría inferencia correcta. En el otro sentido, se podría decir que entre el “hombre puro” (en el sentido de “naturaleza pura” sin la gracia) y el hombre-Dios habría un término medio: el “hombre santo”. En consecuencia, se podría concluir que “hombre puro” es todo aquel que no es “verdadero Dios”.

Hecha esta advertencia, pasa Suárez a analizar los argumentos tomistas en pro de la necesidad de la Encarnación. El primero está lleno de sutilidades. Si el Verbo de Dios pudo, encarnado, redimir al hombre con justicia estricta, lo mismo lo pudo hacer sin encarnarse, ya que la “carne” nada añade a la omnipotencia del Verbo. La refutación a esta objeción también está llena de sutilidades. Si bien el Verbo encarnado no añade ninguna capacidad redentora, que no tuviera el Verbo de Dios, esto se refiere a la omnipotencia de Dios “*simpliciter*”; pero hay algo en el Verbo encarnado, en otro género de cosas (“*in aliquo genere*”, Ib., 5), que no hubiera podido realizar sin la Encarnación: así, por ejemplo, andar, comer, etc. Y, de semejante manera, también satisfacer y merecer. “*De potestate absoluta*” se puede admitir, pues, con Sto. Tomás, que el Verbo sin encarnarse pudo reparar la naturaleza caída del hombre y que, por tanto, no fue necesaria la Encarnación. Pero, supuesto –y esta suposición es muy importante– el modo de redimir de una manera determinada, es decir por la vía de la satisfacción (“*per viam satisfactionis*”, Ib.) –que añade “*secundum quid*” (nueva sutileza) cierto poder al Verbo– la Encarnación se torna necesaria.

El segundo argumento dice que el “*purus homo*” pudo satisfacer de forma perfecta al hombre por su culpa; luego no fue necesaria la Encarnación. Todo depende de la significación que se le dé al “*purus homo*”. Si se entiende que lo pudo hacer de forma adecuada (“*secundum quamdam adaequatam rationem*”) y con recompensa de la ofensa, no es verdad. ¿Por qué? Porque la ofensa fue general (“*propter generalem offensam*”) para toda la humanidad y, sobre todo, porque la ofensa se puede considerar infinita, pues ofende a Dios, persona infinita “*infinita persona*”, *Ib.*, 6), a la que no se le puede satisfacer sino mediante una satisfacción infinita, sólo posible al Verbo encarnado.

Itera aquí Suárez la observación que antes le había hecho a los argumentos tomistas sobre el sentido de “*purus homo*” y que ahora tiene que revisar Suárez de nuevo debido a la falsa interpretación que Cayetano hace de ellos. “*Purus homo*” se ha de entender aquí en el mismo sentido que antes, es decir, en cuanto se contradistingue del hombre-Dios, o dicho de otra manera, en cuanto es hombre creado, aunque tenga la gracia (“*quamvis gratiam babeat*). En este sentido este tipo de hombre puro sí que pudo satisfacer, pero de manera imperfecta (“*imperfecte*”) y siempre con la ayuda de la gracia. Con lo cual equipara “*purus homo*” a “*homo gratus*” y a “*homo beatus*”.

Una vez analizados los argumentos tomistas y hechas las debidas observaciones sobre los mismos, se adentra Suárez, en la disputa cuarta, en sus propios argumentos sobre la necesidad de la Encarnación. Presenta un presupuesto general: que todo el género humano estaba corrompido (“*corruisse*”, d. IV) por la caída del primer hombre y enemistado con Dios. Este presupuesto está fundado en la doctrina patristica de Atanasio, Gregorio Nacianceno, Cirilo, Juan Damasceno, Lactancio, Anselmo y otros, que tratan sobre el pecado original. A este presupuesto le sigue otro: que el Verbo se hizo hombre para librar a los hombres de la muerte del pecado, lo que constituye uno de los principales fundamentos de nuestra fe, atestiguado por la Escritura, sobre todo en el Nuevo Testamento.

De estos presupuestos se puede inferir con total suficiencia que este medio querido por Dios estuvo acomodado a aquel fin que él quiso. O dicho de otra manera: Dios, ser inteligentísimo y prudentísimo, acomoda los medios a los fines. Ahora se trata de explicar el significado de esta acomodación, pues de ella depende el que la Encarnación sea o no



necesaria. Para ello desarrolla Suárez una distinción entre medios útiles o convenientes y medios necesarios.

Dicho esto, presenta Suárez su primera y apodíctica aserción: “Dico primo, redemptionem lapsi hominis non esse opus ex necessitate a Deo factam, sed omnino libere” (d. 4, sect. 1, 1). O dicho con más dramatismo: Dios pudo dejar tranquilamente (“sine ulla imperfectione aut indecentia”) al hombre sin remedio. Una larga serie de citas de la Escritura lo confirma. Algo de dramatismo trágico quiere quitarle Suárez al asunto, al contraargüir que no hubiese sido bueno que Dios abandonase su obra así de imperfecta por el pecado, para vanagloria de Satanás. Aquí el dramatismo tiene lugar entre Dios y Satanás. Pues bien, todas estas congruencias son muy débiles para Suárez. Nada se le deroga a Dios porque su obra quede imperfecta, pues no ocurre así por su impotencia, sino por la malicia del hombre. Además de que bien hubiese podido crear otros hombres distintos a los hijos de Adán y tomar venganza de éstos. Ni el demonio hubiera tenido que vanagloriarse de su victoria sobre la obra de Dios, sino más bien quedar confundido. De donde resulta que, incluso presentada la ocasión de pecado, no tuvo Dios necesidad alguna de reparar el mal de la humanidad.

## 16. LO CONVENIENTE, LO INDECENTE Y LO INDECOROSO

Graves y serias objeciones se presentan a esta postura, sobre todo la de Anselmo (*Cur Deus homo*, lib. 1, cap.4). Se le podría acusar a Dios de “indecoroso” si hubiese dejado de esta guisa a los pobres hombres. Y lo que es indecoroso bien se puede decir que Dios no lo puede admitir de ningún modo. Aquí hace gala Suárez de su capacidad de matización. El que sea “indecoroso” a Dios dejar al hombre abandonado a su suerte, hay que considerarlo piadosamente (“pie”), pues es algo un tanto exagerado (“nonnullam exaggerationem continent”, Ib., 2). ¿Qué hacer, pues? Distinguir entre lo “indecente” o “indecoroso” en su acepción privativa o contraria y lo “indecente” o “indecoroso” en su acepción negativa. Según la primera forma, no hay “indecencia” en Dios si hubiese dejado a los hombres abandonados a los castigos por sus culpas, por la sencilla razón de que no estaba Dios obligado (“ad hoc non teneretur”, Ib.). Pero algo de “indecencia” le queda pendiente a Dios de forma negativa, es decir no “le quedaba bien” dejar las cosas así; no era consentáneo a su bondad.

Como vemos Suárez, y con él la escolástica, hace confluír en una misma argumentación niveles de pensamiento muy distintos, haciendo así necesaria la minuciosa y, a veces, larguísima enumeración de tesis y contra-tesis, matices y contra-matices que dejan fácilmente oculta la personal y profunda consideración. Pero así se escribía entonces y así debemos intentar despejar el auténtico sentido de sus propuestas. ,

El número siguiente se ocupa de por qué Dios reparó la naturaleza humana y no la angélica.

### 17. ¿QUÉ SIGNIFICA “REPARACIÓN”?

La sección 2 de esta 4ª disputa vuelve sobre el tema: Si es que fue necesario para reparar a la humanidad entera que Dios se hiciese hombre. Primero habrá que analizar la oración final: “para reparar a la humanidad”. ¿Qué significa “reparar”? Distingue Suárez dos aspectos, que ya antes habían sido analizados. Hay una reparación por parte de la misericordia y liberalidad de Dios, y una reparación exigida por la “equidad de la perfecta justicia” (n. 1). Pues bien, una liberación y reparación del hombre del mal de la culpa y de la pena no fue algo que Dios tuviera necesidad de realizar, aunque sí que se estima por parte de los Padres y de los teólogos como algo convenientísimo. Las razones de aquello son que Dios no estaba “obligado” a la reparación por medio de la Encarnación porque a) podía haberle condonado todo al hombre, renunciando a su derecho como ofendido; b) dispensando de la ley emitida contra los pecadores; c) exigiendo cualquier tipo de satisfacción o penitencia; d) encomendando a algún “hombre puro” la satisfacción por todos. En resumen, que Dios no está obligado a imponer siempre con el rigor sumo la justicia (“summum justitiae rigorem semper servare”, Ib., 2).

Pero siempre encuentra el investigador escolástico alguna objeción; esta vez es Atanasio en su tratado sobre la Encarnación, donde asegura que Dios, si quería mantener su verdad y su justicia incólumes y en toda su integridad, no podía rebajarle al hombre la pena. Y, como siempre, también encuentra Suárez una sutil distinción para salvar este escollo. Atanasio —dice— habla “in sensu composito”, es decir suponiendo que Dios lo quería así (“supposita Dei absoluta praedictione”, Ib.), con lo que la condena del Génesis (“in quacumque die comederis, morte morieris”) podría entenderse como condicionada, esto es, a menos que Dios quisiese remitirla o conmutarla por otra. Siempre está

presente el voluntarismo, pero “de potentia ordinata Dei”, que bien habría podido no imponer aquella pena de manera absoluta.

### LA JUSTICIA Y LA MISERICORDIA

Aparece en este contexto un tema desde siempre controvertido de las relaciones entre la justicia y la misericordia divinas. En principio, parecen contrarias entre sí: no es posible, parece ser, que si se aplica la justicia con todo su rigor no disminuya en la misma proporción su misericordia. Y si la misericordia está considerada como una virtud más excelsa que la justicia, lo mejor hubiese sido aumentar aquélla y disminuir ésta. La respuesta viene dada de la mano del Damasceno (*Lib. de fide*, cap. 1) para quien esta supuesta contraposición es la que mejor pone de manifiesto la razón de la sabiduría divina, al unificar en esta obra de la Encarnación la suma justicia y la suma misericordia, satisfaciendo a Dios y concediendo al hombre tiempo y lugar para obtener la “venia”. Con otras palabras: la paz entre Dios y los hombres se restablece por una satisfacción condigna. Y esta satisfacción condigna es la que tienen que exigir aquellos a quienes pertenece el cuidado del bien común social y el castigo de los delitos (“commune regimen et vindicta delictorum”), aunque, en casos privados, sean vistos con buenos ojos actos de liberalidad y de perdón de las ofensas. No se ofende de la misma manera a Dios y a los hombres: cuando el hombre exige satisfacción por la injuria que se le ha hecho, o lo hace por odio al injuriante o por amor de su honra. Mas cuando se ofende a Dios, éste no intenta mantener su “commodum”, sino el nuestro, al mantener la justicia en la remisión satisfactoria.

Sigue en el n. 93 una larga y fecunda serie de testimonios patristicos.

### EL VERBO PASIBLE Y LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

No podía menos Suárez de analizar la opinión de san Anselmo (*Cur Deus homo*), que se muestra opuesto a esta opinión, es decir que Dios no tuvo más remedio que redimir al hombre tal y como lo hizo. De la misma opinión son Ricardo de san Víctor y otros, citados por nuestro autor en el n. 94 de esta sección II. El fundamento de esta postura es que para que la redención fuese de estricta justicia no “había más remedio”

que hacerla por medio de la unión hipostática. Ahora bien, si esta “necesidad” se entiende como algo “convenientísimo”, no habría dificultad en aceptarla, pero ya no sería “necesidad” *stricto sensu*. También Sto. Tomás la aceptaría y, como bien dice Suárez es “*universalis traditio*”. Es decir fue muy conveniente –no necesario– que Dios nos redimiera “*stricta iustitia*”; y, ésta supuesta, se muestra necesaria la Encarnación. De nuevo la Encarnación “*ex suppositione*”. (Quia convenientissimum fuit nos redimi ex perfecta iustitia, quae nisi per hanc unionem [hypostaticam] servari non posset”, *Ib.*, 4). Y supuesta esta justicia fue, igualmente, muy conveniente que esta unión hipostática se hiciese asumiendo naturaleza humana, para que fuese el mismo el “*offensor*” y el “*satisfactor*”. Si ofendió el hombre, debió también satisfacer el hombre, pero no el mismo que había ofendido (“*non idem numero qui offenderat*”, *Ib.*), sino un hombre de la misma naturaleza y especie que el ofensor. El que esta naturaleza asumida fuese o no pasible, lo dilucida Suárez en diálogo con san Anselmo (“*in hoc duriuscule loquatur Anselmus*”, *lib. 2, cap. 6 y 21 de Cur Deus homo*), quien dice que fue necesaria una naturaleza humana que pudiese morir para alcanzar de modo perfecto el fin de la redención. Según Suárez, Anselmo “*per exaggerationem locutus est*”, ya que sólo se puede tratar de una “*conveniencia*” (“*fuisse conveniens naturam illam esse passibilem*”, *Ib.*, 6) el que la naturaleza humana de Cristo fuese pasible, no de una necesidad, como parece decir san Anselmo”. La conveniencia puede quedar justificada en que por la perfecta amistad y caridad no sólo se comunican las cosas buenas sino también las malas; por eso Cristo quiso asumir la pasibilidad humana y su capacidad de sufrimiento e incluso de muerte. Sólo queda, pues, la conveniencia de la Encarnación, nada de necesidad en sentido estricto. Y si se habla de algún tipo de necesidad, siempre “*ex suppositione*”, o “*simpliciter*”, supuesta siempre la voluntad de Dios de obrar así. “Dios no obra ni siempre ni necesariamente en lo que es mejor o más conveniente para las creaturas”, sino “*ex gratia*”.

## 20. ¿UN “CHIVO EXPIATORIO”?

En algunas de las exposiciones de Suárez podríamos descubrir lo que hoy llamamos “chivo expiatorio”, alguien que siendo inocente expía por los demás culpables. ¿Fue Cristo un chivo expiatorio? Dicho con las palabras de Suárez: “*Videtur contra iustitiam exigere satisfactionem ab*

inocente, et tradere illum in mortem propter salutem innocentium” (Ib., 7). Suárez no cree que haya en este comportamiento injusticia, sino una gran misericordia (“sumum misericordiae opus”, Ib.), supuesta siempre la aceptación de esta obra redentora (“et quod ipse sponte id officii susciperet”, Ib.). Y así consta en Heb 10,9: “Heme aquí; vengo para hacer tu voluntad”, y en el Sal 39: “Aures autem perfecisti mihi”.

## 21.LA “INFINITUD” DE LA CULPA Y LA “INFINITUD” DE LA REDENCIÓN

Una de las razones aducidas para la necesidad de la redención es que la culpa del hombre, al ser “infinita”, requiere necesariamente una satisfacción infinita, que no puede venir sino de Dios, o, por lo menos, de una persona con valor infinito para que se cumpla la estricta justicia, que significa “aequalitas”. Pero ¿verdaderamente puede ser el pecado del hombre “infinito”? Esto lo trata Suárez en la d. 4, sect. 7, q. 1, art. 2, 16: “An malitia peccati, ut est offensa Dei, sit infinita”. Esta “aequalitas” no parece, sin embargo, significar para Suárez que el pecado sea un mal “simpliciter” infinito, sino que tiene una gravedad que no es adecuada a la capacidad de satisfacción propia de la creatura (“gravitatem inadaequabilem per satisfactionem creature”, Ib., 15), es decir “secundum quid seu objective”. ¿Qué significan estas palabras? Que en el pecado no puede haber una malicia mayor que el bien del que es privado; y éste es finito; luego también la malicia del pecado por parte del objeto al que se refiere. Pero aquí no se trata de una malicia moral, opuesta al acto de caridad siempre finito, sino de una ofensa a Dios, que no sólo nos priva de la rectitud y bondad de la caridad o de cualquier otra virtud, sino que contiene una cierta clase de injuria a Dios, que no tiene proporción con ningún tipo de bondad que pudiera convenir a un acto de una simple creatura para con Dios. Por lo tanto, se puede decir que esta injuria, por razón de su malicia, es un mal mayor y más grave de lo que pudiera ser cualquier acto de satisfacción por parte de la creatura. Consecuentemente, esta injuria, en calidad y cantidad, o bien no hay que considerarla “per modum privationis” (Ib., 19), sino “per modum cuiusdam moralitatis positiva;” —es decir, que la voluntad del pecador infiere positivamente un “daño” (“ad modum cuiusdam nocimenti”) a Dios— o bien diciendo que esta injuria “per modum privationis” puede privar ciertamente de la rectitud de la justicia, pero no de aquélla inherente en un acto ilícito

cometido por una pura creatura, sino de aquella justicia debida a la divina majestad de Dios, en cuanto tal, aunque la pura creatura no pueda manifestarlo dignamente. Por tanto, aunque el pecado, en cuanto injuria a Dios, se coloque en este género supremo de malicia, no alcanza, sin embargo, el grado sumo ni la suma cantidad, y, en consecuencia, tampoco la infinitud. Si lo contemplamos positivamente, desde el amor, podríamos entenderlo mejor. Nadie puede decir que ama a Dios infinitamente – esto ya lo saben los místicos–, pues siempre se podrá decir que no lo ama tanto como puede ser amado. Y si lo pretendiera esto significaría “divinizarse” (“hoc enim nihil aliud esset quam cupere esse Deum”, Ib., 22). Pues con el pecado pasa lo mismo: que no se odia tanto a Dios como puede ser odiado: Ni el amor ni el odio son infinitos (Ib., 21). Aquí habla Suárez antropológicamente: el hombre es incapaz de amar u odiar “infinitamente”, es decir no puede tener un “conato” (“ex parte sui conatus”) de infinito odio. Pero si se considera “teológicamente” (“ex parte Dei”), podría decirse que el pecador quiere positivamente inferir el mayor mal posible a Dios o incluso que pretendiese hacer un acto de inmenso odio. Suárez se apresta a defender el lado antropológico, afirmando que lo “teológico” sería a lo sumo una infinidad objetiva (“infinitem obiectivam”, Ib., 23), esto es, que le desea el mayor de los males, pero esto no significa una “infinitas (ut sic dicam) formalis in ipso actu” (Ib.), de la misma manera que el amor a Dios también tiene una infinitud objetiva, pues quiere para Dios el mayor de los bienes, pero de por sí este amor no tiene una infinitud formal. Suárez se esfuerza en mostrar esta “limitación” antropológica incluso ante el mal con varios argumentos, a cuál más interesante:

Aunque –dice en primer lugar– pudiéramos imaginarnos una voluntad tan totalmente desordenada (“inordinatissima”, Ib., 23) que desease a Dios un mal infinito, esta voluntad no tendría nada que ver con el pecado mortal, porque no se encuentra en su razón formal, pues el pecador no tiene formalmente este deseo de tener un odio infinito a Dios, ni virtual ni interpretativamente, pues no podemos encontrar ninguna razón para interpretarlo así, por más que nos lo imaginemos. Cuando uno odia expresa y formalmente, no piensa en odiar todavía más de lo que odia, igual que cuando uno ama no se le ocurre amar más de lo que ama (“qui formali et expresso actu odio Deum prosequitur, non ideo desiderat intensius odisse quam odit, sicut non omnis, qui amat cupit intensius amare quam amat”, Ib., 23). Por intenso que nos imaginemos el odio o el amor, nunca se podrán “refundir” (“refundi”) en estos actos ni toda la

malicia del objeto, ni toda su bondad, es decir su malicia o bondad infinitas. Con un ejemplo intenta aclarar Suárez esta sugestiva insinuación antropológica. Quien deseara dar a los pobres una limosna infinita, no por ello existiría en este deseo una bondad infinita, sino solo una “objetiva”. Y una última razón pone bien a las claras que ningún pecado encierra en sí mismo una malicia infinita: hay pecados más graves que otros; por lo tanto, en ninguno hay infinitud de maldad. Si existiese –cosa, por otra parte, imposible– una advertencia infinita de hacer un pecado, la malicia no sería por ello infinita, pues por razones personales y sociales (“ex conatu et aliis circumstantiis”), siempre será limitada, igual que en el amor –insiste en el tema Suárez–, aunque hubiese “per impossibile” una advertencia infinita de amar, no, por ello, habría un amor infinito, debido a las capacidades humanas (“ex finito conatu”). En resumen: “finite est operans, et finite conatur” (Ib., 25).

El objeto comunica su bondad o malicia al acto sólo de forma terminativa, no formal, por lo que no siempre le comunica todo lo que puede, sino según la forma cómo la potencia tiende hacia el objeto; y cada una tiende según su capacidad, que es siempre finita. Esa especie tan difundida de que el pecador lo que quiere es “destruir a Dios” hay que entenderla “sano modo” (Ib., 27). Si la entendemos en el sentido de que el pecador tiene este afecto virtual de querer que no exista Dios, puede aceptarse. Mas de aquí no se sigue la infinita malicia del pecador “simpliciter”, sino sólo “objective”. Ahora bien, si la entendemos como si el pecado fuese “destrutivo de Dios” (“destructivum Dei”, Ib.), la proposición no sería verdad, porque no es posible encontrar esta fuerza en ninguna acción humana.

No le habría concedido Suárez a Nietzsche ni siquiera la posibilidad de “matar a Dios”. Aunque la acción sea “damnificativa”, si de hecho no se sigue ningún mal (“de facto non est damnum illatum”), cosa que es previsible por la incapacidad de inferirlo, no añade esto gravedad mayor a la acción moral.

Resumiendo. Que no se puede fundar la necesidad de una redención infinita en la infinitud del pecado, sino en que la gravedad del pecado no puede ser compensada por medio de una satisfacción hecha por una persona finita, ya que, para que la satisfacción tenga una igualdad de proporción con la injuria inferida, es conveniente que la dignidad de la persona del satisfactor ostente la misma proporción con la dignidad de la persona ofendida. Es decir, sería improporcional e inadecuado (“impro-

portionabile et, ut ita dicam, inadaequabile”, Ib., 31) que la satisfacción fuese realizada por una persona finita.

## 22. ¿PUEDE DIOS SER OFENDIDO EN SÍ MISMO?

Pero no creamos que la ofensa ofende a Dios en sí mismo (“in bonis intrinsecis”, Ib. 36). Esto es imposible. Sólo se le “ofende” “in bonis extrinsecis, ut sunt honor, etc.”

## 23. ¿REDENCIÓN SIN PECADO?

Prescindamos de las secciones 8 hasta la doce, que refieren temas de menor importancia, y detengámonos en el art. 3, de la q. 1 que se refiere a si se hubiese encarnado Dios aunque el hombre no hubiese pecado, tema éste ya tratado “per transenam” al hablar Suárez de la “recapitulación” de todas las cosas en Cristo. Es éste un artículo relativamente corto, a pesar de la importancia que, por lo menos actualmente, se le dispensa al tema, señal que para Suárez no la tenía entonces. En efecto, para él este tema parece que no encaja en el método seguido hasta ahora, que se refiere a la conveniencia de la Encarnación y no al modo y razón por la que Dios así lo dispuso. La condicional no quiere analizar todo lo que Dios hubiese podido hacer, si el hombre no hubiese pecado, ni qué habría de hacer si instituyese un nuevo orden de predestinación, sino, si por razón del modo e intención por la que quiso la Encarnación, ésta se hubiese realizado aunque el hombre no hubiese pecado. Sto. Tomás, en un primer momento, parece optar por la negación: no se hubiese encarnado si el hombre no hubiese pecado. Y la razón fundamental es que el motivo primario de la Encarnación fue el querer remediar el mal producido por el pecado. Y este motivo primordial nos es conocido porque Dios así nos lo ha revelado.

Analiza a continuación Suárez la argumentación tomista sobre el sentido de la revelación en la escritura, hasta que llega a un punto en que no le convence tanto el Aquinate. Había dicho éste que las otras posibles razones de la Encarnación (por su bondad y caridad, por su gloria y la nuestra) se contenían en la primordial: redimir a la humanidad del pecado. No está de acuerdo con ello Suárez; se podría muy bien decir –observa él– que, probablemente, las otras serían suficientes y primarias in-



cluso en la voluntad y predestinación de Dios, pero que la razón redentora aparece con más frecuencia que las otras en la escritura, por lo que gana en primacía, entre otras razones porque parece más acomodada al estado del hombre caído en el pecado, o quizás también porque por ella queda mejor explicado no tanto el misterio de la Encarnación, sino más bien el modo cómo ésta se hizo: a través de la pasión y muerte del Señor.

De haber una razón distinta de la redentora, ésta sería la que manifestase de forma patente el infinito poder de Dios, concediendo al universo, por su Encarnación, una perfección singular. No está de acuerdo Suárez con la postura de Sto. Tomás al respecto, ya que éste afirma que para la perfección del universo basta con que la creatura se ordene “naturaliter” a Dios como a su fin último, por lo que la Encarnación excede los límites de la perfección natural del universo. Si se aceptase este modo de pensar –dice Suárez– resultaría que la creatura racional se ordenaría a Dios “naturali modo”. Y esto sabe a pelagianismo. O también se podría deducir de ella que todo el orden de la gracia y de la gloria no es necesario (“non fuisse necessarium”, *Ib.*, 6) para la perfección del universo. Lo que parece falso, pues es Dios mismo el que, desde un principio, ha ordenado el universo a este orden de la gracia. No ha existido nunca un orden puramente natural. Pero quizás, por no dejar mal a Sto. Tomás, le interroga Suárez virtualmente acerca del sentido que pudo haberle dado a la palabra “perfectio universi”. Si entiende que se trata de una “perfección natural”, es evidente que la Encarnación no pertenece a este orden, lo mismo que tampoco pertenecen a él ni la gracia ni la gloria. Pero si esta perfección del universo se entiende en sentido general y amplio, la naturaleza y el universo no sólo se perfeccionan por las cualidades que le son debidas por naturaleza, sino también por las recibidas por medio de la gracia sobrenatural. En consecuencia, no sólo el orden de la gracia, sino también la unión hipostática, pertenecen de este modo a la perfección del universo.

Todo esto no es más que una “probable conjetura” (*Ib.*, 7), pero que muestra bien a las claras que si Dios hubiese querido perfeccionar al universo, dotándolo de estos tres órdenes de la naturaleza, de la gracia y de la unión hipostática, lo hubiese podido hacer de forma aptísima y convenientísima, incluso “sine ulla occasione peccati” (*Ib.*). Pero como se trata de una conjetura, no se sigue de esto que Dios así lo hubiese querido, pues por la revelación no lo ha dejada muy claro, que digamos (“quia haec eius voluntas non satis nobis significata est”, *Ib.*). Sigue Suárez intentando dejar en buen lugar a Sto. Tomás, al conceder que,

aunque el orden de la gracia es sobrenatural, tiene una especie de vínculo y conexión con la naturaleza (“habere tamen quoddam vinculum et connexionem cum natura”, lb.), pues se puede hablar de un deseo natural e innato de ver a Dios (“desiderium naturale videndi Deum”). Sólo así se podría decir que todo este orden de la gracia pertenece de algún modo a la naturaleza. Todo este orden, menos la unión hipostática, que no se puede vincular de ningún modo con la naturaleza. Pero tampoco le resulta a Suárez grato este modo de pensar tomista: “in fundamento falso atque alieno a D. Thoma fundata est” (lb.).

#### *24. LA PRESCIENCIA, LA PREDESTINACIÓN Y LA ENCARNACIÓN DE DIOS*

Se envuelve Suárez a continuación en una discusión compleja acerca de las relaciones entre la presciencia y la predestinación de Dios y la Encarnación. Lo más que concede Suárez en este orden complejo de relaciones (recordemos la controversia “de auxiliis”) es que la presciencia del pecado del hombre se debe presuponer a la predestinación de la Encarnación. Pero no es del caso entrar en más pormenores sobre el tema.

Otra discusión es la referente a si Dios le hubiese revelado a Adán la Encarnación, sin decirle nada del futuro pecado que iba a cometer, con lo que éste habría creído que la Encarnación no se hacía por el pecado. Pero dejemos estos temas que no nos resuelven nada y que son propios, como ya hemos dicho, de ese afán escolástico de no dejar ningún cabo suelto. Ya tenemos bastante con la “realidad-real” para que nos enfraquemos con una “realidad virtual”.

#### *25. LA ENCARNACIÓN, EL PECADO ORIGINAL Y EL ACTUAL*

Otro tema, del que se nos informa en el art. 4, de la q. 1, d. 4, sec. 12, es si la Encarnación se cumplía más bien para quitar el pecado original que el actual.

## CONCLUSIÓN

Damos a continuación una simple descripción de las largas y numerosas disputaciones, que siguen a estos temas tratados y que dejamos para otra ocasión. Toda la d. 5, con sus seis largas secciones, se refiere a la causa y razón por las que fue predestinada y hecha la Encarnación y sin las que no se hubiese hecho. La d. 6 trata del tiempo en el que se hizo la Encarnación y de su conveniencia. La d. 7, del “término” que de ella resulta. La d. 8, de qué es la Encarnación; la d. 9 de la excelencia y perfección de la unión hipostática. La 10, de las causas de la Encarnación, sobre todo de la meritoria. La 11, de la existencia y de la subsistencia divina. La d. 12, de la persona asumente y unida a la humanidad por la Encarnación. La 13, del “término” de la ascensión por parte de la persona asumente en cualquier tipo de encarnación. La 14 de qué podría asumir Dios por cualquier tipo posible de unión hipostática. La 15, de qué asumió el Verbo por la Encarnación en cuanto hecha. La 16, del orden de la ascensión según la duración real o según la sucesión temporal. La 17, del orden de la naturaleza observado en esta ascensión. La 18, de la gracia santificante, o de la justicia creada del alma de Cristo. La 19, de las virtudes morales del alma de Cristo. La 20, de los dones del Espíritu Santo en el alma de Cristo. La 21, de las gracias “gratis datis” del alma de Cristo. La 22, de la perfección habitual de la gracia de Cristo. La 23, de la dignidad y gracia de la cabeza que es Cristo. La 24, del entendimiento creado del alma de Cristo y de sus actos. Y la 25, por fin, de la triple ciencia del alma de Cristo, si la hubiere.

El lector paciente puede echarle un vistazo a estos temas. Nosotros dejamos aquí nuestro trabajo que ha sido más una lectura comprensiva que un trabajo de investigación, pero que nos ha revelado el espíritu crítico de un Suárez maduro y capaz de escribir con una claridad expositiva admirable y sin descanso, ungido siempre por la piedad y la admiración, que un misterio como el de la Encarnación suscitaba en su espíritu de teólogo, de filósofo, de hombre de leyes, de místico.