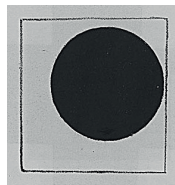


Causalidad y azar:  
la cuestión del determinismo  
en Francisco Suárez

Causality and chance:  
the question of physical determinism  
in Francisco Suárez

Francisco Haro Almansa  
Universidad de Málaga  
fharoa@uma.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 19, 2023: 41-54

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

## Editores

Juan José Gómez Gutiérrez  
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla  
Alejandro Martín Navarro  
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla  
Fernando Gilabert Bello  
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga

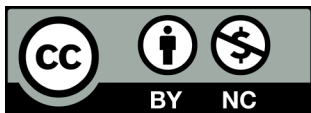
## Comité científico

José Luis Abdelnour Nocera, University of West London  
Claudia Giurintano, Universidad de Palermo  
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia  
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla  
Alicia De Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla  
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla  
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla  
Hugo Viciano Asensio, Universidad de Sevilla

## Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla

Esta publicación deriva de la Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores y ha contado con la financiación del Ministerio de Universidades y la Unión Europea-NextGenerationUE.



© de los textos: sus autores  
Edita: Editorial Universidad de Sevilla  
ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464  
Facultad de Filosofía  
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía  
C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)  
[https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos\\_filosofia/index](https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index)  
Correo: [jgomez32@us.es](mailto:jgomez32@us.es)

## Planteamiento de la cuestión

**Resumen.** En este trabajo se examina la posición de Francisco Suárez en la problemática del determinismo moderno. Particularmente, si la teoría suareciana de la causalidad se enmarca dentro de la tradición aristotélica (no determinista) o si, por el contrario, su teoría antecede o sirve de puente con las teorías deterministas propias de la modernidad. Para ello se examinan los aspectos más relevantes de la teoría suareciana de la causa eficiente para esta cuestión: la distinción entre causas *per se* y *per accidens* y su relación con las causas físicas y morales, los requisitos de una causa necesaria y el supuesto determinismo de las causas naturales sin concurrencia o interacción con las libres. A través de un examen de estos conceptos, se concluye que la posición de Suárez es análoga a la de Aristóteles, admitiendo la existencia del azar como causa *per accidens*.

**Palabras claves:** Francisco Suárez, determinismo, azar, causas *per accidens*.

**Abstract.** This paper examines the position of Francisco Suárez in the problematic of modern determinism. Particularly, whether the Suarezian theory of causality is framed within the Aristotelian (non-determinist) tradition or whether, on the contrary, his theory precedes or serves as a bridge with the determinist theories of modernity. To this end, the most relevant aspects of the Suarezian theory of efficient cause are examined for this question: the distinction between causes *per se* and *per accidens* and their relation to physical and moral causes, the requirements of a necessary cause, and the supposed determinism of natural causes without concurrence or interaction with free ones. Through an examination of these concepts, it is concluded that Suárez's position is analogous to that of Aristotle, admitting the existence of chance as a cause *per accidens*.

**Keywords:** Francisco Suárez, determinism, chance, causes *per accidens*

Un rasgo esencial de todas las formulaciones deterministas del principio de causalidad, con independencia de los aspectos específicos de cada propuesta, es la negación del azar en la naturaleza. Para los defensores del determinismo moderno, desde Hobbes y Spinoza hasta Kant y Laplace (e incluso las propias formulaciones contemporáneas), el azar no es una propiedad real de la naturaleza, sino una ilusión producida por nuestra limitación cognoscitiva para determinar las verdaderas causas de los fenómenos. Así, causalidad y azar se muestran como dos propiedades del mundo incompatibles entre sí: si hay azar, no todo fenómeno está sujeto al principio de causalidad, por lo que admitir este principio bajo la forma que sea (ley de causalidad, potencia íntegra, principio de razón suficiente...) implica la inexistencia del azar en la naturaleza. Más bien, decimos que algo se produce “por azar” debido a nuestra ignorancia respecto a las causas de los fenómenos, no como una descripción real de los procesos naturales.

El objetivo de este trabajo es examinar la posición de Francisco Suárez respecto a esta cuestión: si la sujeción de toda la naturaleza al principio de causalidad es incompatible con la existencia del azar. O en palabras más adecuadas a su terminología: si el azar puede ser considerado una causa en sentido estricto (*per se* o *per accidens*). Bajo este enfoque, no me centraré en otros aspectos de la metafísica suareciana relacionados con el problema del determinismo, como la relación entre ciencia divina y futuros contingentes (polémica *De auxiliis*<sup>1</sup>) o su noción de libertad humana. Me atenderé únicamente al problema de la existencia del azar dentro de la teoría suareciana de la causalidad, pues como intentaré mostrar a continuación, el determinismo moderno tiene su origen en nuevas teorías de la causalidad diferentes de la clásica formulación aristotélica.

Aristóteles plantea el problema del azar en *Física* II, 4-6, donde estudia los conceptos de “azar” (τύχη) y “fortuna” (αὐτόματον) en

1 Para la posición de Suárez en la controversia *De auxiliis*, remito a Echavarría, “Principio y fundamento de la “ciencia media” según Francisco Suárez”, pp. 43-62, y López Molina, A.: “Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis””, pp. 67-100.

relación con su teoría de las cuatro causas. Tras recoger las dos opiniones contrarias (todo ocurre por necesidad de las causas o el azar es causa de todo lo que hay), el Estagirita concluye que tanto el azar como la fortuna pueden considerarse como causas, en tanto que algunos efectos pueden surgir *accidentalmente* de una causa<sup>2</sup>. Del mismo modo, varios conceptos de la metafísica aristotélica impiden un determinismo estricto, como el *ens per accidens*<sup>3</sup> o la noción de potencia<sup>4</sup>.

En la modernidad, no obstante, se abandonará la teoría aristotélica por nuevas formulaciones que se adecuen al nuevo contexto científico-filosófico. En sus comienzos podemos encontrar dos nuevas teorías de la causalidad: la causalidad como ley natural o conexión regular entre fenómenos (Descartes y el empirismo<sup>5</sup>) y la causalidad como paso de la potencia al acto (Hobbes). Aunque algunas teorías conservaran los conceptos aristotélicos de “potencia” y “acto”, su significado fue transformado para adaptarse al nuevo mecanicismo moderno.

Hobbes fue el primero en ofrecer una teoría determinista de la causalidad en términos de potencia y acto. Para que un cuerpo actúe sobre otro, es necesario que tanto el cuerpo agente como el paciente posean algunas propiedades (“accidentes” en la terminología hobbesiana) de modo pleno, de tal modo que se den las condiciones requeridas para que la causalidad eficiente sea actualizada o producida. De esta tesis infiere que todo efecto, para haberse producido, requiere que la causa previa sea plena o *íntegra*, pues de lo contrario el efecto no se habría producido. En consecuencia, todo proceso causal debe ser necesario, pues todo efecto es producido por una causa *íntegra* y una causa, sí es *íntegra*, no puede no producir su efecto.

Al definir como causa necesaria la que, una vez supuesta, el efecto no puede no seguirse,

2 Cfr. Aristóteles, *Física*, II, 5, 196b, 30-33.

3 Cfr. Quevedo, «*Ens per accidens*», pp. 370-420.

4 Cfr. Gómez Cabranes, *El poder y lo posible*, pp. 353-375.

5 Sobre la transformación del concepto clásico de causa en “ley natural”, remito a Ott, W.: *Causation & laws of nature in early modern philosophy* y Arana *Los sótanos del universo*, pp. 103-113.

se concluirá también que, cualquier efecto que se produzca, lo será por una causa necesaria. Porque lo producido, por el mero hecho de serlo, ha tenido una causa *íntegra*, es decir, todo aquello con lo que, una vez supuesto, no puede entenderse que el efecto no se siga; y esa causa es necesaria<sup>6</sup>.

Después de Hobbes, los racionalistas formularon nuevas teorías de la causalidad en un sentido plenamente determinista, defendiendo que toda relación entre causa y efecto debía ser *necesaria* para poder considerarla como tal. Spinoza, por ejemplo, enuncia el principio de causalidad enfatizando la relación necesaria de causa y efecto: “De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga”<sup>7</sup>. Más adelante, en relación a su teoría de la substancia, afirma que todas las cosas están determinadas a “existir” y “obrar” en virtud de la naturaleza: “En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo”<sup>8</sup>.

Sin embargo, la formulación más sistemática del determinismo en el siglo XVII será la de Leibniz. Varios elementos de su metafísica apuntan a la imposibilidad de que existan *in re* conexiones accidentales o azarosas, como la no-comunicabilidad de las substancias, la inhesión del predicado en el sujeto o su reducción del concepto aristotélico de “potencia” a la potencia activa. No obstante, el aspecto determinista más claro e influyente de su sistema fue el principio de razón suficiente, identificado con el de causalidad en tanto que “la *causa* no es otra cosa que la razón real”<sup>9</sup>.

Aunque el principio de razón suficiente es anterior a Leibniz<sup>10</sup>, es él quien lo sistematiza

6 Hobbes, *De corpore*, cap. IX, § 5 (ed. cit., pp. 112-113).

7 Spinoza, *Ética*, I, Ax. 3.

8 Spinoza, *Ética*, I, prop. 29, 26.

9 Leibniz, *Resumen de metafísica*; en Couturat, 533; trad. en *Obras completas. Metafísica*, p. 301.

10 El primer precedente de este principio es una expresión utilizada por Suárez en *DM*, XIX, secc. 1, 5: *causa vel ratio determinans* (causa o razón determi-

y le da una formulación causal-determinista. Atendiendo a la versión de la *Monadología* (que coincide con la dada en la *Teodicea*), este principio establece que todo efecto debe poseer una causa por la que se haya producido de ese modo y *no de otro*: “No puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo”<sup>11</sup>. Para que una cosa sea causa o razón de su efecto, no solo debe permitir que se produzca, sino que además debe determinar la imposibilidad de que, dada dicha causa, el efecto no se hubiera producido.

A pesar de sus diferencias y aspectos específicos, estas formulaciones muestran una clara ruptura con la teoría aristotélica de la causalidad. Para Aristóteles, todo efecto posee una causa, pero admite la posibilidad de que un efecto se produzca accidentalmente por otro efecto –incluso si es necesario– o respecto a la propia causa. Para los modernos, en cambio, si se ha producido un efecto, debe haber una causa necesaria y suficiente (*causa íntegra* o *razón suficiente*) para producirlo. En otras palabras, dada una causa, es imposible que no se produzca el efecto correspondiente.

Aunque los elementos fundamentales de la metafísica leibniziana fueron rechazados, el principio de razón suficiente se difundirá en el siglo XVIII a través de los discípulos de Wolff<sup>12</sup>, de tal manera que la causalidad será formulada por científicos y filósofos ilustra-

nante). Con independencia del contexto en el que es usada, esta expresión no refiere a una identificación de causa y razón, sino que la palabra “ratio” expresa la esencia o inteligibilidad del objeto. Este sentido de “razón” es muy común en las *Disputaciones* para referirse a formalidades *in re* de las cosas, no a entes de razón o a operaciones del entendimiento. También Descartes utiliza la expresión *causa sive ratio* respecto a la causa primera, pero Spinoza le da un tratamiento más amplio al identificar el *orden de las ideas* con el *orden de las cosas* (*Ética*, II, prop. VII) y aplicarlo a la causa o razón de la esencia y la existencia de las cosas (*Ética*, I, prop. XI). Sobre Suárez y el desarrollo de la identificación moderna de causa y razón, remito a Carraud, *La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, pp. 103-167.

11 Leibniz, *Monadología*, § 32; en GP VI, 613; cit. en *Obras filosóficas y científicas 2. Metafísica*, ed. cit., p. 332.

12 Cfr. Arana, *Los filósofos y la libertad*, pp. 103 y ss.

dos de un modo determinista. Si bien este principio será entendido como relación entre fenómenos (no en términos de sustancias en potencia o en acto), se entenderá que el modo de diferenciar la conexión causal de la accidental será la necesidad. Por esta razón, azar y causalidad serán entendidas como relaciones contrapuestas.

Las formulaciones dadas al principio de causalidad por parte de filósofos ilustrados (Holbach, Condorcet, Hume, Kant<sup>13</sup> en cierta medida...) o de científicos (Boscovich, Euler, Maupertuis, Laplace...) partieron de esta teoría de la causalidad como conexión necesaria. Prueba de ello es que, por ejemplo, Kant o Laplace mencionan el principio de razón suficiente como fundamento de su teoría de la causalidad<sup>14</sup>, aunque el alcance y fundamentación del mismo sea distinta en cada uno. En el caso de este último, su famosa formulación del determinismo refleja perfectamente la mencionada contraposición entre causa y azar:

Todos los acontecimientos, incluso aquellos que por su insignificancia parecen no atenerse a las grandes leyes de la naturaleza, no son sino una secuencia tan necesaria como las revoluciones del sol. Al ignorar los lazos que los unen al sistema total del universo, se los ha hecho depender de causas finales o del azar, según que ocurrieran o se sucedieran con regularidad o sin orden aparente, pero estas causas imaginarias han ido siendo descartadas a medida que se han ido ampliando las fronteras de nuestro conocimiento,

13 Kant aborda el problema de la causalidad en la segunda Analogía de la experiencia, definiendo las relaciones causales como *sucesiones temporales objetivas*. En otras palabras, un fenómeno sucede causalmente a otro cuando existe una relación “objetiva” entre ambos (no una mera conexión de la imaginación). Como criterio de objetividad, el filósofo de Königsberg recurre a la *necesidad*: “Así pues, según esta regla ha de haber en lo que precede a un suceso la condición de una regla conforme a la cual ese suceso sigue *siempre* y *necesariamente*” (*KrV*, B239). Aunque es cierto que dentro de la filosofía kantiana esta noción de causalidad se restringe a las “naturales” (no a las “causas libres” ni a las “finales”), bajo su formulación el ámbito de la naturaleza está regido por relaciones necesarias de causa y efecto.

14 Cfr. Kant, *KrV*, B246; Laplace, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, pp. 24-25.



y desaparecen por completo ante la sana filosofía que no ve en ellas más que la expresión de nuestra ignorancia de las verdaderas causas<sup>15</sup>.

A pesar de las diferencias entre estas formulaciones, el rasgo común es el determinismo inherente a todo proceso causal. Dada la causa (potencia íntegra, razón suficiente, fenómeno antecedente, estado físico del universo...), de esta se debe seguir necesariamente un efecto determinado, siendo imposible que dicho efecto se siga de modo accidental. La cuestión a indagar en este trabajo es cuál es la posición de Suárez respecto a esta problemática. Aunque el problema de la causalidad es tratado en varias obras, en las *Disputationes metaphysicae* ofrece un tratamiento sistemático, particularmente de la causa eficiente y del estatuto del azar y la fortuna en relación a ella.

Ahora bien, a pesar de que Suárez utiliza en gran medida la terminología de Aristóteles y parece seguir sus tesis, algunos pasajes parecen sugerir un cierto determinismo en su planteamiento. No en un sentido general (pues el granadino fue un firme defensor de la libertad humana) ni tampoco en relación a la ciencia divina, pero sí en cuanto a la existencia del azar en la naturaleza. Particularmente, los mencionados pasajes parecerían sugerir que solo el concurso de causas naturales y libres produce la existencia del azar, por lo que sería un efecto de las acciones humanas, no de las causas eficientes en general.

Para responder a esta cuestión y examinar la posición de Suárez entre ambas tradiciones (la aristotélica y la moderna), se comenzará con el análisis de sus conceptos de “azar” (como causa *per accidens*) y de “causa necesaria”, en contraposición a algunas formulaciones modernas de la causa necesaria. A continuación, se establecerá el tratamiento suareciano de los dos supuestos básicos del determinismo causal: que se den los requisitos necesarios para que un agente pueda actuar sobre un paciente (Hobbes) y que las causas eficientes solo produzcan un único efecto (Leibniz). Finalmente, se examinará el tratamiento suareciano del determinismo en relación a las causas naturales y el estatuto otorgado al azar: como causa o efecto.

15 Laplace, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, p. 24.

## 1. Clasificación de las causas eficientes

El problema del determinismo es abordado por Suárez en las disputaciones dedicadas a la causalidad en sentido eficiente (*Disp.* XVII-XXII). Aunque su teoría engloba las cuatro causas aristotélicas junto con la causa ejemplar (de origen agustiniano<sup>16</sup>), su examen de las causas necesarias se centra en este tipo de causalidad, especialmente a partir de la división entre causas naturales y libres (heredada de Escoto) y de la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales.

En la disputación XVII, Suárez recoge la definición aristotélica de causa eficiente con ciertas modificaciones, examinándola al margen de su relación con la causa material o la final. En esta disputación se mencionan múltiples distinciones respecto a la causa eficiente, como por ejemplo la distinción entre causas eficientes *per se* y *per accidens*, física y moral, principal e instrumental, etc. En vistas al problema del determinismo, me detendré en las dos primeras distinciones mencionadas para luego exponer los requisitos de una causa necesaria (expuesta en la disputación XIX).

La primera diferenciación es la que se produce entre causas eficientes *per se* y *per accidens*, ya planteada por Aristóteles de forma esquemática. Cabe destacar que las causas *per se*, tal como son entendidas por Suárez, no se identifican con las causas necesarias (pues estas poseen unos requisitos específicos que no posee toda causa *per se*), pero su teoría parece apuntar a que toda causa necesaria debe ser *per se*. Esto se examinará a través del tratamiento de otros elementos de la metafísica suareciana, como su teoría de las causas naturales frente a las libres o su recepción de la distinción escotista entre potencias racionales e irracionales. No obstante, como se verá, al establecer unos requisitos para que una causa sea necesaria,

16 Sobre la causalidad aristotélica en Suárez, remito a Fink (ed.), *Suárez on Aristotelian Causality*, Boston, Brill, 2015. Para la causalidad ejemplar, remito a Lázaro Pulido Lázaro Pulido, M.: “La presencia de San Buenaventura en la causalidad ejemplar suareciana”, en C. González-Ayesta y M. Lecón (eds.), *Causalidad, determinismo y libertad*, Pamplona, EUNSA, 2015, pp. 111-125.

una causa *per se* no será necesaria por su sola definición (v.g. si su efecto *per se* es impedido por otra cosa).

La causa eficiente *per se* (*causa per se efficiens*) es definida como “aquella de la que depende directamente el efecto según el ser propio [*proprium esse*] que tiene en cuanto efecto” (*DM*, XVII, secc. 2, 2). Por ejemplo, el escultor es causa eficiente *per se* de la estatua en cuanto que el “ser propio” de la estatua depende de su causa (el escultor como agente racional es capaz de tener el arte de la escultura y producirla). Bajo esta definición, una causa *per se* puede admitir azar o accidentalidad, pues el escultor (igual que un agente natural no-racional) puede construir la escultura, aunque dicho efecto solo sea posible desde su “ser propio”.

La causa eficiente *per accidens* (*causa per accidens efficiens*) es definida por Suárez de dos maneras: a partir de la causa y a partir del efecto. “Por parte de la causa se dice que causa accidentalmente aquello que está accidentalmente unido al principio esencial de causación, cosa que puede ser a veces el sujeto mismo de la forma, la cual es el principio de la acción” (*DM*, XVII, secc. 2, 2). En este primer sentido, relación causal-eficiente es accidental cuando el efecto no se sigue *per se* de la esencia del agente, sino de algún accidente. Por ejemplo, al utilizar agua para calentar un alimento, el agua no calienta por su propia naturaleza, sino por un accidente (su calor).

Si la primera definición se da a partir de la causa, la segunda se da a partir del efecto. Una causa eficiente es accidental cuando un efecto es producido accidentalmente por otro efecto no accidental a su causa. En esta disputación Suárez afirma que el azar es de esta naturaleza, de tal modo que las relaciones azarosas en rigor no son las relaciones causa-efecto, sino las relaciones efecto-efecto dadas a partir de una relación *per se* de causa y efecto. “En este sentido, se dice también que las cosas que suceden por azar o fortuitamente tienen una causa accidental, como el que está cavando y encuentra un tesoro” (*DM*, XVII, secc. 2, 4). El ejemplo del tesoro coincide además con el ejemplo dado por Aristóteles del *ens per accidens* en la *Metafísica*<sup>17</sup>. La cuestión reside

en si este tipo de causas son causas reales o meras conexiones del entendimiento, cuestión que Suárez resuelve más adelante.

Otro sentido en el que un efecto accidental puede producirse es por concurrencia de varias causas, es decir, por la coincidencia de varios efectos en un mismo individuo. Por ejemplo, si a Pedro le cae una piedra, la conexión entre el caminar de Pedro y la caída de la piedra es accidental, pero el andar de Pedro y la causa natural de la caída de la piedra, por separado, son efectos *per se* de dos causas distintas. Del mismo modo, la herida causada por la piedra en la cabeza de Pedro es una relación *per se* entre causa y efecto, no accidental ni por concurrencia (en cuanto a la causa próxima).

Una segunda división relevante para la cuestión del determinismo es la distinción entre causas “físicas” y “morales”. La causa física (*causa physica*) es definida como “la causa que influye verdadera y realmente en el efecto” (*DM*, XVII, secc. 2, 6), es decir, aquella en la que, producida la causa, se sigue esencialmente el efecto. Por *causa physica* no se entiende causa “material” o “del movimiento” (como el propio Suárez aclara), sino que se trata de toda causa que actúe *per se*. El ejemplo de este tipo de causas es Dios o los ángeles. Por esta razón, las causas físicas son identificadas por Suárez con las *per se*: “La causa que produce en verdad físicamente solo puede ser la causa esencial [*per se*]” (*DM*, XVII, secc. 2, 6).

Por otra parte, las causas morales (*causa moralis*) son entendidas doblemente: como aquellas producidas por un agente que obra libremente o como aquellas cuyos efectos son “morales” (es decir, relativos a la acción humana). Por ejemplo, el movimiento de una mano para coger un vaso de agua es causa moral en el primer sentido, mientras que un abogado que suplica clemencia para su cliente ante el tribunal lo es en el segundo sentido (el efecto que busca producir es la clemencia por parte del jurado). Suárez sostiene que la causa moral en sentido pleno es esta segunda: “Nosotros tomamos la causa moral en este segundo sentido, de suerte que se llame causa física a la que produce verdaderamente, y moral a la que produce sólo imputativamente” (*DM*, XVII, secc. 2, 6).

Del mismo modo que las causas físicas y las *per se*, Suárez parece identificar las causas

17 Cfr. Aristóteles, *Met.*, V, 30, 1025a, 16-17.

morales con las que son *per accidens*, pues ambas admiten una relación accidental entre causa y efecto. Sin embargo, *a priori* la fuente de la accidentalidad en ambos casos parece ser diferente. Si una causa *per accidens* se atribuye también a agentes no humanos, su accidentalidad puede deberse al azar o a la fortuna. Sin embargo, en las causas morales interviene otro elemento de indeterminación: la libertad humana. La cuestión es: ¿solo la libertad puede ser fuente de indeterminación (en cuyo caso el azar no existiría más que como efecto de libertad humana) o cabe admitir azar en la propia naturaleza?

## 2. El concepto de causa necesaria en Suárez

### a) *Requisitos de las causas necesarias*

En la disputación XIX, Suárez aborda el problema de las causas eficientes necesarias y los criterios por los que distinguirlas del resto. Estos criterios, de entrada, indican que no toda causa eficiente es necesaria, sino aquellas que los cumplan (al menos conceptualmente). Cuestión distinta será si, *in re*, puede haber causas no necesarias. Entre los criterios o requisitos, cabe destacar los siguientes: la causa debe poseer la virtud “íntegra” y “suficiente” de actuar (req. 1), el paciente debe estar próximo a la causa sin “medio” alguno entre agente y paciente (req. 2 y 3), nada debe impedir que el paciente resista la acción del agente (req. 4) y el cambio efectuado por el agente no puede encontrarse ya en el paciente (req. 5), v.g. si un fuego quema un papel, el papel no puede haber sido quemado con anterioridad.

Estos requisitos están claramente presentes en las formulaciones modernas de la causalidad como relación necesaria, aunque atiendan a un criterio en mayor medida que otro. La de Hobbes, por ejemplo, se basa claramente en los tres primeros: para que una causa sea íntegra (completa), debe ser capaz de producir su efecto y el paciente de recibirlo. El único matiz es que el filósofo inglés identifica la potencia pasiva del paciente con la “causa material”, restringiendo la causa eficiente únicamente a la potencia activa de agente<sup>18</sup>.

18 Cfr. Hobbes, *De corpore*, cap. X, § 4, p. 117.

Una primera cuestión que surge a partir de estos criterios es si cabe admitir un concurso necesario de causas. Si un efecto se produce solo por el concurso o coordinación de varias causas para producirlo, entonces no es evidente que el efecto seguido sea necesario o, al tratarse de varias causas, contingente. De acuerdo con Suárez, la causa es necesaria si el concurso es “aptitudinal”, es decir, si el efecto se sigue necesariamente en virtud de su primera causa. Por tanto, un concurso de causas es necesario si su causa primera cumple los requisitos antes mencionados:

Porque la virtud de la causa segunda, desprovisada de la virtud de la primera, o no es íntegra o, si se dice íntegra y total en su género, necesita de la unión de toda otra causa necesaria en cualquier género o razón de causación (*DM*, XIX, secc. 1, 4).

Como requisitos séptimo y noveno, Suárez exige “que la causa no sea libre” (*DM*, XIX, secc. 1, 4) y “que la causa natural no sea igualmente indiferente a varios efectos” (*DM*, XIX, secc. 1, 5). En otras palabras, si la relación causal es necesaria, a la causa no pueden seguirle diferentes efectos (*indiferencia de la causa respecto del efecto*), pues en tal caso, a una causa no le seguiría necesariamente un efecto. Por lo tanto, toda causa necesaria exige que a ella solo pueda seguirse un efecto. Esto no significa, *per se*, que toda causa indiferente a varios efectos sea necesaria, sino que toda causa necesaria es indiferente a varios efectos.

En las teorías modernas del principio de causalidad como razón suficiente, el rechazo de la indiferencia a varios efectos parece ser lo que permite que toda causa sea necesaria. Si una causa puede producir efectos contrarios, entonces la causa no sería la que determina que el efecto se produzca de un modo en lugar de otro. Tanto en el ámbito natural como en el específicamente humano, las causas necesarias implicarían que, aunque sea concebible que un agente humano pueda actuar de un modo u otro, las causas determinantes previas implican que dicho agente solo podría haber efectuado una acción específica.

Por esta razón, aunque algunos deterministas del siglo XVIII (especialmente los



materialistas y mecanicistas) extendieron el concepto de causa natural a las acciones humanas (v.g. Holbach o el propio Laplace), otros prefirieron establecer una separación entre causas “naturales” y causas “libres” (v.g. Kant) para compatibilizar el determinismo físico con la libertad humana. Suárez plantea este problema atendiendo a una diferenciación entre las potencias racionales e irracionales, pero la cuestión es si las potencias irracionales (que admiten un solo efecto) pueden considerarse necesarias o no.

b) *La distinción suareciana entre potencias naturales y libres*

En el libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles distingue dos especies de potencialidad: aquellas a las que solo puede seguirse un efecto (*potencias irracionales*) y aquellas a las que pueden seguirle efectos contrarios (*potencias racionales*)<sup>19</sup>. Esta diferenciación se aplica a aquellos agentes que obran racionalmente (v.g. el médico puede producir la salud o la enfermedad) y aquellas que no obran conforme a la razón, por lo que solo pueden producir un efecto (v.g. el fuego puede calentar, pero no enfriar). De esta tesis deriva el famoso lema escolástico *natura ad unum, ratio ad opposita*.

No obstante, cabe destacar que Aristóteles no introduce esta distinción para diferenciar las potencias necesarias de las contingentes, pues del efecto único de una potencia irracional no se sigue la necesidad del mismo. Aunque a una potencia irracional solo pueda seguirse un único acto o efecto (v.g. el fuego solo puede calentar) no se sigue que dicho efecto se produzca necesariamente. Por ejemplo, una bola en movimiento no puede decidir si impacta o no contra un objeto, pero de su impacto no se sigue que dicho objeto cambie de posición (si es suficientemente duro) o

que sea desplazado si carece de la resistencia suficiente. En la filosofía aristotélica, a una potencia irracional puede serle impedida su actualización, e incluso cabe admitir efectos accidentales a la propia potencia o a acto<sup>20</sup>.

La manera en que Suárez elabora esta distinción, como defiende González Ayesta<sup>21</sup>, parece inspirarse en la transformación escotista de las potencias racionales/irracionales en potencias libres/naturales. Aceptando que las potencias racionales son aquellas que pueden producir efectos contrarios, Escoto distingue aquellas que pueden producir efectos contrarios sin determinación externa (la voluntad humana) y aquellas que solo pueden producir un efecto bajo una determinación externa (v.g. el entendimiento, la ciencia o el arte). En este sentido, las potencias racionales libres son aquellas que se autodeterminan a obrar (pues no requieren de determinación externa para ello), en contraposición a aquellas potencias “naturales” que requieren un cierto paciente para producir un efecto.

Aunque Aristóteles utiliza la medicina como ejemplo de potencia racional (el médico puede producir salud o enfermedad), para Escoto la ciencia o el arte no son potencias libres, sino naturales en tanto que solo pueden producir efectos contrarios en función de la capacidad del paciente de recibir su acción. Por tanto, el entendimiento no es una potencia libre, sino natural<sup>22</sup>. En cambio, la voluntad puede producir efectos contrarios sin necesidad de un paciente capaz de recibir su acción, por lo que es la única potencia libre en sentido estricto. Sin entrar en la cuestión del determinismo dentro del pensamiento escotista, parece evidente que la división de Suárez en potencias racionales e irracionales como

20 Cfr. Gómez Cabranes *op. cit.*, pp. 359-375.

21 Cfr. González Ayesta, C.: “La influencia de Escoto sobre la concepción de la libertad expuesta por Suárez en la Disputación 19”, *Cuadernos de Anuario filosófico*, 214, 2009, pp. 243-248. Esta tesis ya es señalada en Inciarte, F.: “Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”, en R. Alvira (ed.), *Razón y libertad*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 284-291.

22 Cfr. Mirabell, I.: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Pamplona, EUNSA, 1994, pp. 190-197 y Garay, J.: “La voluntad en Duns Escoto: continuidad y ruptura con Aristóteles”, *Claridades*, 13/1, 2021, pp. 79-82.

19 “Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar” (Aristóteles, *Met.*, IX, 2, 1046a, 5-8). Cabe matizar que Aristóteles afirma que puede haber potencias irracionales que sí admitan dos actos contrarios, siendo estas probablemente las potencias irracionales de los vivientes. cfr. Gómez Cabranes, *op. cit.*, pp. 260-263.

potencias libres y naturales se fundamenta en esta distinción escotista.

En cuanto a las potencias racionales, Suárez parece seguir la identificación escotista entre potencia racional y voluntad, aunque matiza que una potencia racional no se identifica *formalmente* con una potencia “libre” (cfr. *DM*, XIX, secc. 5, 23)<sup>23</sup>. Pero en relación a las potencias irracionales (que son las más significativas para la cuestión del determinismo), hay un pasaje que parece indicar que ellas, en cuanto que admiten un solo efecto, constituyen relaciones necesarias entre causa y efecto:

En segundo lugar, debe afirmarse que todas las causas que obran sin uso de razón, en cuanto tales, obran con la indicada necesidad. Se toma esto de Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica*, c. 2, donde establece esta diferencia entre las potencias racionales y las irracionales: las irracionales están determinadas a una sola cosa, mientras que las racionales son indiferentes a cosas opuestas. Qué entiende por potencias racionales, y si conviene a todas ese modo de obrar, lo veremos después; ahora nos limitamos a afirmar que *todas las facultades que carecen por completo de uso de razón ejercen sus operaciones por necesidad natural*. Esto puede confirmarse también por inducción, pues así consta experimentalmente en todos los órdenes de cosas hasta los animales irracionales (*DM*, XIX, secc. 1, 12, cursiva mía).

Al señalar claramente que las potencias irracionales obran por “necesidad natural”, Suárez parecería situarse más cerca del determinismo moderno que de Aristóteles. No obstante, pienso que esta interpretación del pasaje es incoherente con los requisitos previamente establecidos para que una causa sea necesaria. Por ejemplo, una lámpara solo tiene la potencia de iluminar un espacio determinado, no de oscurecerlo. Sin embargo, la iluminación no se producirá si hay un medio entre agente y paciente (v.g. un mueble situado entre la lámpara y un zapato), si algo impide que la lámpara ilumine (v.g. que esté

23 Cfr. Poncela González, A.: “Requisitos formales de la volición: posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez”, *Revista Española de Filosofía medieval*, 13, 2006, pp. 111-126.

averiada o apagada) o que el objeto esté ya iluminado en mayor intensidad (v.g. iluminando una pantalla de ordenador con más brillo). Aunque el ejemplo de la lámpara puede estar determinado por un agente humano que la manipule, lo mismo valdría para otras fuentes de luz como el sol u otras estrellas.

Creo más coherente afirmar que Suárez en estos pasajes no esté mencionando una relación necesaria entre causa y efecto. La “necesidad de la naturaleza” refiere más bien a la necesidad de que una potencia natural pueda producir un único efecto, pero no a la producción necesaria del efecto. Por ejemplo, es necesario que una semilla sólo pueda convertirse en un árbol, mientras que la acción libre de andar o permanecer sentado no es necesaria. Sin embargo, no es necesario que la semilla crezca y se convierta en un árbol, pues hay requisitos para que pueda producirse efecto (condiciones adecuadas en la tierra, que otro individuo no lo destruya...). La necesidad determinista no reside en la capacidad de producir un efecto, sino en su producción.

### 3. Determinismo natural y causas libres

En la sección 2 de la disputación XIX, Suárez inicia un examen sobre la coherencia y límites del determinismo, aunque no bajo dicha expresión. La cuestión se plantea en los términos de si todas las causas eficientes –en cualquiera de sus divisiones– son causas necesarias. Bajo esta caracterización, no solo las potencias irracionales serían deterministas, sino también las racionales. “Pues bien, si atendemos a la razón natural, parece demostrarse con muchos argumentos que no puede haber ninguna causa eficiente sin necesidad intrínseca de obrar” (*DM*, XIX, secc. 2, 1).

De entrada, las palabras de Suárez apuntan a que no va a defender la tesis propuesta, sino a examinar si es coherente o verdadera. Por eso comienza diciendo “si atendemos a la razón natural, *parece demostrarse* [...]”. No se trata de un postulado o de un principio establecido, sino de una hipótesis cuyas consecuencias determinarán si es aceptable conforme a lo expuesto.

Los dos primeros argumentos en favor de un determinismo total son relativos a la esen-

cia divina y a la voluntad humana. Conforme al primero, si todas las causas eficientes segundas proceden de Dios como causa primera, y Él obra conforme a la necesidad de su naturaleza, tales causas han de ser necesarias. Conforme al segundo, aunque la voluntad humana parezca indeterminada por ser indiferente a varios efectos, en realidad posee una tendencia al bien como fin último, por lo que dicha potencia no es indiferente a varios efectos. Ambos argumentos son rechazados por el filósofo granadino, pero voy a dejar los detalles de sus respuestas porque no atañen al azar, sino a la existencia de la libertad humana<sup>24</sup>.

a) *Causas naturales y efectos contingentes*

Una vez rechazados ambos argumentos, queda demostrado que un determinismo transcendental o *total* es imposible. La libertad de la voluntad humana impide que las causas de las acciones humanas sean necesarias. Sin embargo, queda por resolver si el determinismo aún es posible en el ámbito de las potencias irracionales.

Para responder a esta cuestión, Suárez introduce varias distinciones en cuanto al sentido en que un efecto es contingente, pero para los propósitos de este trabajo solo me detendré en la segunda. Por un lado, un efecto es *intrínsecamente* contingente cuando se produce por azar y al margen de la intención de un agente (v.g. una persona cavando para plantar un árbol y encontrando un tesoro). Por otro lado, un efecto es *extrínsecamente* contingente cuando solo *es posible* que se produzca, pero no necesario ni tampoco imposible.

Tras esta diferenciación, Suárez hace una afirmación que puede inducir a una interpretación determinista de su teoría de las causas naturales, pero en un cierto sentido. Si en una

serie causal se produce una interacción entre causas necesarias y causas libres, dicha serie no puede ser necesaria: “Así, es absolutamente verdadero e indudable que, con respecto a todo el orden o colección de causas agentes, no puede haber ninguna contingencia en los efectos, *a no ser que en ese conjunto de causas intervenga alguna causa libre*” (DM, XIX, secc. 10, 6, cursiva mía). En este pasaje, el filósofo granadino parece defender que, en una serie causal, esta puede ser necesaria salvo que intervenga en ellas una causa libre. Pero si no hay una causa libre en su conjunto, dicha serie sería necesaria, como parece sugerir en este otro pasaje:

Afirmo en segundo lugar: el efecto que es contingente respecto de la causa próxima que obra de manera natural, si se compara a todo el orden y serie de causas del universo, y entre estas causas no hay ninguna que obre libremente, al menos en cuanto aplica otras causas o aparta impedimentos, no tiene contingencia, sino necesidad (DM, XIX, secc. 10, 5).

En este aspecto, una serie causal no puede ser necesaria si en ella concurren causas libres. Aunque el crecimiento de un árbol fuera un efecto necesario de la semilla y de todas las causas concurrentes, será contingente si el granjero decide no abonar la tierra. Ahora bien, si no interviene ninguna causa libre en la serie, aunque ciertas causas puedan ser impedidas a obrar, la totalidad del orden causal sí parece mantener una cierta necesidad. En cada una de las relaciones entre causa y efecto, la causa puede no ser necesaria si su efecto es impedido, pero en relación con la totalidad, es necesario que dicha causa fuera impedida o no.

Parecería por tanto que Suárez, aun atendiendo a los requisitos anteriores para que una causa sea necesaria, si admitiría un determinismo respecto a cualquier serie de causas naturales sin concurrencia con las libres. Filippo Selvaggi recurre al pasaje anterior y a esta tesis para considerar al filósofo granadino como un precedente del determinismo que él denomina “absoluto”, similar al de Laplace (aunque por el papel de las causas libres, esta posición sería más afín al determinismo kantiano que al laplaciano):

24 Sobre la respuesta suareciana al problema de la determinación de la voluntad, remito a Sánchez López, J.C.: “La involuntariedad de los actos según Francisco Suárez”, *Patrística et mediaevalia*, 1, 2022, pp. 43-60; Lecón Rosales, M.: “La voluntad como primer motor creado en Francisco Suárez”, *Patrística et mediaevalia*, 2017, pp. 165-18 y Seidl, H.: “La libertad humana y las relaciones divinas según Francisco Suárez”, *Espiritu*, 1998, pp. 31-33.

Es fácil ver la afinidad entre la posición de Suárez y la de la mecánica clásica; en efecto, Suárez no deja de extraer expresamente de ella la conclusión a la que llegó Laplace en un célebre pasaje que se considera la expresión más completa del determinismo físico. En efecto, incluso para Suárez, todo efecto natural, en cuya producción no interviene una causa libre, puede ser conocido con certeza en la totalidad de las causas, que por su curso lo producen infalible y necesariamente<sup>25</sup>.

En apoyo de Selvaggi, el pasaje antes citado puede dar lugar a esta interpretación determinista de la causalidad suareciana. Pero hay un matiz importante: el pasaje anterior refiere únicamente a los efectos *extrínsecamente* contingentes, es decir, aquellos cuya causa produce necesariamente un efecto si este no es impedido. Por eso Suárez dice “el efecto que es contingente respecto a la causa próxima que obra de manera natural”. Sin embargo, los efectos intrínsecamente contingentes no son necesarios incluso si la causa no es impedida por un medio u otro elemento. Por tanto, una serie de causas naturales cuyos efectos sean intrínsecamente contingentes no necesitan la concurrencia de causas libres para eliminar la necesidad.

Si para un efecto cualquiera, incluso de las causas naturales, concurre una causa libre, ya sea como causa *per se*, ya como causa *per accidens*, aplicando el agente o la materia, o bien apartando un impedimento, ello basta para que el efecto sea en absoluto contingente, aun cuando se compare a todo el conjunto y serie de las causas (DM, XIX, secc. 10, 8).

Por tanto, la interpretación propuesta por Selvaggi es incorrecta, no solo respecto al determinismo laplaciano o el hobbesiano, sino

---

25 “E’ facile vedere l’affinità fra la posizione del Suarez e quella della meccanica classica; anzi il Suarez non manca di trarne espresamente la conclusione a cui perveniva il Laplace in un passo famoso e che viene considerata come l’espressione piú completa del determinismo fisico. Infatti, anche per il Suarez, ogni effetto naturale, alla cui produzione non intervenga una causa libera, potrà essere conosciuto con certezza nell’insieme delle cause, che col loro concorso infallibilmente e necessariamente lo produrranno” (Selvaggi *op. cit.*, p. 143).

también del kantiano. Suárez no defiende que toda causa natural sea una causa necesaria en contraposición a las causas libres, sino únicamente aquellas que cumplan los requisitos mencionados. Un determinismo de esta especie solo es posible si todo efecto de una causa natural es extrínsecamente contingente, conclusión que parece rechazar Suárez al tratar el tema del azar en el final de la disputación XIX.

b) *Azar como causa per accidens*

En relación a la posibilidad de que todo efecto de una causa natural fuera extrínsecamente contingente, Suárez retoma la cuestión planteada anteriormente: si el azar puede concebirse como una causa eficiente en sentido estricto. En otras palabras, si el azar es un efecto, en rigor no cabe admitir causas eficientes *per accidens*, sino solo ciertos efectos contingentes respecto a otros. Esta conclusión no conduciría a admitir que todo efecto es extrínsecamente contingente, pero la alternativa sí eliminaría esta posibilidad. Si hay causas eficientes *per accidens*, la accidentalidad no reside en el efecto, sino en la propia causa.

Siguiendo a la tradición aristotélica, Suárez establece dos notas esenciales del azar: que rara vez suceda y que no sea intencional. Si el azar es un efecto, únicamente hay efectos fortuitos cuando casi nunca le suceden a una causa y cuando el agente no posea la intención de producirlos. Bajo esta definición, el granadino distingue dos tesis opuestas. La primera, atribuida a Boecio en su *De consolacione*, sostiene que la palabra “azar” no designa una causa, sino más bien un efecto. No decimos que algo sea “causa” por accidente, sino más bien que un efecto ha sido producido accidentalmente. La segunda, contraria a la primera, es la que expone Aristóteles en *Física*, II, 5 (defendida posteriormente por Tomás de Aquino), donde sostiene que algunas causas pueden ser *per accidens* (v.g. un constructor es causa eficiente de la casa, pero que sea blanco o músico es accidental respecto al efecto).

Suárez sostiene que la posición atribuida a Boecio es insuficiente, en tanto que un efecto no puede darse sin una causa. Si un efecto es accidental, la causa del mismo no puede ser



*per se*, sino que ella misma será *per accidens*. En este sentido, la postura suareciana parece acercarse más bien a la de Aristóteles: “Hay que decir, pues, que no es una peculiar causa *per se* destinada a tal efecto, sino que puede ser cualquier causa eficiente creada en cuanto que, de manera accidental y sin intención, a su efecto esencial [*per se*] se une otro efecto raro y totalmente accidental” (DM, XIX, secc. 13, 5).

Suárez destaca que el azar no puede ser causa *per se* en ningún sentido. Si atendemos a aquellas causas que son potencias racionales (que obran intelectualmente), si el agente tiene la intención de producir el efecto, entonces el efecto es *per se*, no *per accidens*. En cambio, si atendemos a las potencias irracionales (que obran naturalmente), tampoco pueden ser causa *per se* por la siguiente razón: la naturaleza se inclina a aquello que es uno *per se*, no accidentalmente; pero los efectos azarosos se unifican por la causa accidentalmente, luego el azar tampoco puede ser causa *per se* en las potencias irracionales:

Por lo tanto, puede concluirse la razón de esta manera: si el azar fuese una causa *per se*, o sería intelectual o natural; no lo primero, ya que la causa intelectual es *per se* cuando obra en virtud de conocimiento e intención; pero el efecto casual es ajeno a la intención; tampoco lo segundo, ya que la naturaleza no inclina a algo uno *per accidens* del modo indicado; luego el azar no es causa *per se* de ningún efecto (DM, XIX, secc. 13, 5).

La posición de Suárez a este respecto, aunque incorpore algunos elementos novedosos, es en esencia la misma que la de Aristóteles. Si las causas naturales fueran necesarias sin el concurso de las libres, la posición suareciana podría considerarse una posición intermedia entre la causalidad aristotélica y el determinismo moderno, tal como sostiene Selvaggi. Sin embargo, dicha afirmación afecta solo a las causas cuyos efectos son extrínsecamente contingentes, es decir, a las causas cuyo efecto es necesario en virtud de la misma si este no es impedido. Por tanto, la posición suareciana no es un precedente de la moderna, sino que se inserta en la tradición aristotélica.

#### 4. Conclusiones: Suárez frente al determinismo moderno

De lo expuesto, resulta claro que la teoría suareciana de la causa eficiente es totalmente distinta de las formulaciones deterministas de la modernidad. Las diferencias a señalar, a grandes rasgos, serían las siguientes:

En primer, conviene señalar lo más evidente: Suárez aún mantiene una teoría de la causa eficiente en términos de potencia y acto, de raíz aristotélica, por lo que su propuesta difiere de las teorías de la causalidad como ley natural (Descartes) o conexión necesaria de causa y efecto (Hume, Holbach o Laplace). Por tanto, el universo no está regido por un conjunto de leyes –deterministas o estadísticas–, sino por una serie de procesos causales entendidos en sentido eficiente e incluso en los otros sentidos de la teoría aristotélica (material, forma y final) o de la agustiniana (ejemplar)

En segundo lugar, de su defensa de la libertad de la voluntad (como potencia racional) se sigue el rechazo de un determinismo transcendental o absoluto incompatible con la libertad humana, como el de Hobbes, Spinoza, Leibniz –en cierta medida– o los materialistas ilustrados. Si la voluntad humana permite efectos opuestos, no puede admitirse una relación necesaria entre causa y efecto desde la metafísica suareciana. Incluso si la totalidad de causas naturales fuera necesaria, Suárez no defiende un dualismo entre el orden natural y el orden de la libertad, como el de Kant, sino que la interacción entre ambos impide un determinismo natural.

En tercer lugar, para Suárez ni siquiera las causas no-libres son necesarias, como podrían serlo para Leibniz o Kant. El azar no solo es producido por la concurrencia de causas naturales y libres, sino que las propias causas naturales admiten ciertos efectos intrínsecamente contingentes a ellas. La razón es que el azar no puede remitirse únicamente a los efectos de una causa, sino que debe haber causas cuyo efecto sea producido *per accidens*. En consecuencia, causalidad y azar no son opuestos ni incompatibles en la metafísica suareciana.



## Referencias

- ARANA, J. *Los filósofos y la libertad*, Madrid, Biblioteca nueva, 2005
- ARANA, J.: *Los sótanos del universo. La determinación natural y sus mecanismos ocultos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- ARISTÓTELES: *Física*, Madrid, CSIC, 1996.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2018.
- CARRAUD, V. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, París, 2002.
- ECHAVARRÍA, A.: “Principio y fundamento de la “ciencia media” según Francisco Suárez”, *Caurensia*, XII, 2017, pp. 43-62. DOI: <https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.43>.
- FINK, J. L.: “Suárez on Aristotelian Causality”, en J. L. Fink (ed.), *Suárez on Aristotelian Causality*, Boston, Brill, 2015, pp. 23-43.
- GARAY, J.: “La voluntad en Duns Escoto: continuidad y ruptura con Aristóteles”, *Claridades*, 13/1, 2021, pp. 67-97. DOI: <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v13i1.10405>
- GÓMEZ CABRANES, L.: *El poder y lo posible (sus sentidos en Aristóteles)*, Pamplona, EUNSA, 1989.
- GONZÁLEZ AYESTA, C.: “La influencia de Escoto sobre la concepción de la libertad expuesta por Suárez en la Disputación 19”, *Cuadernos de Anuario filosófico*, 214, 2009, pp. 243-248.
- HOBBS, T.: *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid, Trotta, 2000.
- INCIARTE, F.: “Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”, en R. Alvira (ed.), *Razón y libertad*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 284-291.
- KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2016.
- LAPLACE, P. S.: *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Barcelona, Altaya, 1995.
- LÁZARO PULIDO, M.: “La presencia de San Buenaventura en la causalidad ejemplar suareciana”, en C. González-Ayesta y M. Lecón (eds.), *Causalidad, determinismo y libertad. De Duns Escoto a la escolástica barroca*, Pamplona, EUNSA, 2015, pp. 111-125.
- LECÓN ROSALES, M.: “La voluntad como primer motor creado en Francisco Suárez”, *Patrística et mediaevalia*, 2017, pp. 165-186. DOI:10.12775/SetF.2017.007.
- LEIBNIZ, G. W. F.: *Obras filosóficas y científicas 2. Metafísica*. Granada, Comares, 2010.
- LÓPEZ MOLINA, A.: “Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis””, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3, 2001, pp. 67-100.
- MIRABELL, I.: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Pamplona, EUNSA, 1994.
- OTT, W.: *Causation & laws of nature in early modern philosophy*, New York, Oxford University Press, 2009.
- PONCELA GONZÁLEZ, A.: “Requisitos formales de la volición: posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez”, *Revista Española de Filosofía medieval*, 13, 2006, pp. 111-126. DOI: <https://doi.org/10.21071/refime.v13i.6277>.
- QUEVEDO, A.: «*Ens per accidens*». *Contingencia y determinación en Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 1989.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, J.C.: “La involuntariedad de los actos según Francisco Suárez”, *Patrística et mediaevalia*, 1, 2022, pp. 43-60. DOI: <https://doi.org/10.34096/petm.v43.n1.11674>.
- SEIDL, H.: “La libertad humana y las relaciones divinas según Francisco Suárez”, *Espíritu*, 1998, pp. 31-35.
- SELVAGGI, F.: *Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista*, Roma: Università Gregoriana, 1964.
- SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Trotta, 2000.
- Suárez, F.: *Disputaciones metafísicas III*, Madrid, Gredos, 1961.