

Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica “de auxiliis”

Antonio M. LÓPEZ MOLINA
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

Este trabajo tiene como objeto poner de manifiesto las claves suarecianas de la teoría de la libertad, de acuerdo con las cuales la libertad es una potencia activa de la voluntad que, si bien se muestra indiferente en el acto de elección, sin embargo, se trata de una indiferencia activa, en la medida en que el ser humano ejerce una específica causalidad por libertad que tiene su fundamento metafísico en la teoría del acto virtual. El hombre es libre porque el concurso divino no determina el acto de la voluntad libre, sino que deja al libre arbitrio humano la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta.

Abstract

This paper aims at pointing out the Suarez's keys to the theory of freedom, which develops the idea that freedom is an active faculty of will that, though it shows itself indifferent in the act of choosing, indeed, it is an active indifference. This is so due to the fact that human beings perform freedom as a specific causality that has its metaphysical base on the theory of the virtual act. Men are free because the divine influence does not determine the act of free will, but it leaves the decision of acting or not acting, of doing one thing or the other, to human free will.

Me propongo estudiar las intrínsecas relaciones existentes entre causalidad y libertad en el sistema filosófico suareciano, con el fin de introducir algo de claridad en la solución suareciana de la teoría de la libertad, de acuerdo con la cual la libertad es una potencia activa de la voluntad que, si bien se muestra indiferente en el acto de elección, sin embargo, se trata de una indiferencia activa, en la medida en que el ser humano ejerce una específica causalidad por libertad que tiene su fundamento metafísico en la teoría del acto virtual. El hombre es libre porque el concurso divino no determina el acto de la voluntad libre, sino que deja al libre arbitrio humano la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta. De ahí que comencemos nuestro trabajo con una reconstrucción de la teoría suareciana de la causalidad.

I. Teoría de la causalidad

En las *Disputaciones XIII-XXVII*, lleva a cabo Suárez una reconstrucción metafísica de la teoría de la causalidad a partir de las cuatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente y final) a las que añade la teoría de la causa ejemplar. En ella no tiene en cuenta la crítica epistemológica llevada a cabo por Ockham, sino que muy al contrario, restaura una concepción específicamente ontológica de aquélla: “*Causa est principium per se influens esse in aliud*”¹. (Causa es un principio que infunde esencialmente el ser en el otro). Es decir, el ser del efecto, que ha de ser distinto del ser de la causa, ha de ser producido por la actividad de la causa. De este modo, la causa da lugar a un nuevo ser distinto del suyo propio. Aunque esta teoría podría valer para las cuatro causas aristotélicas, vale muy especialmente para la *causa eficiente*, bien se trate de la causa primera creadora, bien se trate de las causas segundas. Posiblemente sea Suárez uno de los últimos defensores de esta

¹ *Disputaciones metafísicas* (D.M.) XII, sec. II, 4. Edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Larión. Ed. Gredos. Madrid, 1960. Vol. II, p. 351. El texto completo dice así: “La tercera definición es la que principalmente traen algunos modernos: *Causa es aquello de lo que algo depende esencialmente*. A mí, ciertamente, por lo que se refiere al contenido, me parece bien; con todo me parecería mejor expresarla así: *Causa es un principio que infunde esencialmente el ser en otro*. Pues en lugar del género pienso que es más conveniente poner aquel nombre común, el cual conviene a lo definido más de cerca e inmediatamente, y de este modo se relaciona el principio con la causa; pues el ente y aquel relativo *aquello* –que tomado absolutamente le es equivalente– es remotísimo. Y por aquella partícula, *que infunde esencialmente*, queda excluida la privación y toda causa accidental, que no confiere o infunde esencialmente el ser en otro. Pues el verbo *infunde* ha de tomarse estrictamente, como suele atribuirse de modo especial a la causa eficiente, sino más en general, en cuanto que equivale al verbo dar o comunicar el ser a otro” (L.c., p. 351).

estricta causalidad ontológica, en lo que coincidirá con toda la metafísica anterior, especialmente con Santo Tomás.

1.1. La causalidad por resultancia

Dentro de la causalidad ontológica, es preciso introducir la causalidad por resultancia: “Así, pues, afirmo en primer lugar: cuando el accidente es producido por dimanación natural, su principio próximo, según tal modo de eficiencia—cualquiera que sea dicho modo—, puede ser la sustancia, si el accidente en cuestión está inmediatamente unido a ella; pero a veces puede resultar mediante otro accidente, si tiene con éste una conexión más próxima. Toda esta conclusión es comúnmente admitida y puede explicarse, en primer lugar, por inducción; porque el entendimiento, por ejemplo, dimana próximamente de la sustancia del alma, y de la materia o de la forma y cantidad. Consiguientemente, en lo que atañe a estas propiedades, no es posible asignar ningún principio intrínseco accidental; luego es sustancial. En cambio, la figura, v. gr., o el “donde” resultan mediante la cantidad; y la blancura es resultado de una determinada mezcla de las cualidades primarias”.²

La relación causa-efecto se explica mediante una acción, pero tal acción no necesita ser esencialmente distinta de la entidad que ejerce la causalidad. De ahí que pueda hablarse de *dimanación*. Se trata de entidades-causas con tal plenitud interna que producen los efectos a partir de un acto de *espontaneidad natural*. Especialmente importante es esta causalidad en la producción de los *modos*³, esto es, en la producción de esas entidades accidentales que, según nos pone de manifiesto Suárez, no tienen una distinción real completa respecto de las realidades a las que modifican, pero que sí constituyen una cierta realidad que necesita ser producida: “A la objeción se responde que no sólo los accidentes realmente distintos, sino también aquellos que son modos verdaderamente distintos de las realidades a que afectan, se producen en estas realidades mediante una verdadera eficiencia, esto es, mediante una acción propiamente tal si se trata de modos adventicios y extraños, o, al menos, por producirse juntamente con la realidad misma, dimanar de ella por interna resultancia, si es que se trata de modos intrínsecos y de pasiones cuasi propias. Lo primero puede demostrarse fácilmente por inducción, puesto que

² D.M. XVIII, sec. III, 3. Ed. cit., vol. III. p. 136.

³ Cfr. en este sentido nuestro trabajo sobre *Teoría del ente finito en Suárez*. En “Ética y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí, O.P.”, Ed. San Estéban, Salamanca, 2000, pp. 645-666.

el término del movimiento local se produce mediante verdadera eficiencia, y porque en las cosas artificiales se da verdadera producción, y, sin embargo, mediante estas acciones y otras semejantes no se producen realidades distintas, sino modos; esto mismo es lo que opinan muchos respecto de la intensidad de las cualidades y es también lo más probable respecto de la rarefacción de la cantidad. La razón está en que estos modos son verdaderamente algo real; luego, si antes no existían, requieren una causa eficiente y un acción verdaderas para comenzar a existir”⁴.

Así podemos decir que la figura surge de la cantidad por resultancia natural, ya que la cantidad necesita existir “figurada”. Dada la cantidad resulta la figura.

1.2. La teoría del acto virtual

Un segundo tema verdaderamente importante en el ámbito de la causalidad es la *teoría del acto virtual*. Su precedente está en la estructura aristotélico-tomista acto-potencia. De acuerdo con esta tradición, sólo es posible pasar de la potencia al acto a través de una causa o principio que, por estar en acto, produce ese tránsito; y ello de acuerdo con el principio aristotélico de que “todo lo que se mueve es movido por otro”.

Pues bien, la teoría suareciana rompe con este dualismo radical entre acto y potencia. En efecto, entre la potencia y el acto pueden existir potencias, específicamente facultades como el entendimiento y la voluntad, que cuentan con todos los requisitos para que, sin necesidad de un principio ajeno, puedan pasar al acto, ya que siempre están en *acto virtual*: “En efecto, el único inconveniente que ellos aducen es que una misma cosa sería, bajo un mismo aspecto, agente y paciente, y, por tanto, estaría en potencia y en acto desde un mismo punto de vista, lo cual implica contradicción. Ahora bien, si se tiene en cuenta lo dicho más arriba y se entienden los términos, este inconveniente resulta nulo; porque no hay contradicción alguna en que una misma facultad se encuentre en acto primero y en potencia para un acto segundo inmanente, ya que el acto primero no incluye formalmente al segundo, sino el poder de producirlo, poder que es capaz de tener la misma facultad que es potencia receptiva de dicho acto; por otra parte, esto es congruente con la naturaleza de tal acto, ya que es inmanente; y esto es lo que otros afirman:

⁴ D. M. XXX, sec. V, 10. Ed. cit. vol. IV. p. 415.

que una misma facultad puede estar a la vez en acto virtual y en potencia formal”.⁵

Así pues, hay potencias que, estando en “acto primero”, si cuentan con todos los requisitos debidos, se encuentran en *acto virtual*, situación que las faculta para que por sí solas puedan pasar a la acción o producción, o sea, dicho técnicamente, al acto segundo. De esta concepción del acto virtual y de la consecuente negación de la universalidad del principio de que “todo lo que se mueve es movido por otro”, se derivarán dos consecuencias fundamentales:

1ª) La negación de validez de la primera vía de demostración de la existencia de Dios por el movimiento.

2ª) La concepción de la voluntad como capacidad de obrar por sí misma sin necesidad de que Dios la predetermine, hecho que tendrá una especial influencia en el modo de entender la libertad, como veremos más adelante.

Por otra parte, esta concepción del *acto virtual* va a ser un precedente claro del innatismo racionalista de Descartes y Leibniz.

1.3 La causalidad de la Causa primera

El tercer tema que es preciso abordar dentro del ámbito de la causalidad es el de la *Causa primera*, esto es, *Dios*, problema que es abordado en las *Disputaciones XX, XXI y XXII*. Como es obvio en el marco de una metafísica creacionista, la causalidad de la Causa primera es *original y originante*, y es el fundamento de otra causalidad. La Causa primera ejerce su causalidad en tres líneas fundamentales:

1ª) La creación (*Disputación XX*).

2ª) La conservación (*Disputación XXI*).

3ª) La cooperación o concurso con las causas segundas (*Disputación XXII*).

Demostrada la posibilidad y realidad de la creación⁶, reclama para Dios

⁵ D. M. XVII, sec. VII, 51. Ed. cit., vol. III, p. 211. Un poco antes dice así: “De otra razón –que una cosa no puede encontrarse simultáneamente en potencia y en acto– se resuelve muy bien aquí mediante la distinción entre acto virtual y potencia formal”. (L.c. 48, p. 205).

⁶ A este tema se dedica la Sección I de la *Disputación XX*, que lleva como título: “Posibilidad de saber por razón natural si la creación de algunos entes es posible, y también si es necesaria; o, lo que es igual, si un ente en cuanto ente puede depender esencialmente, en su efectuación, de otro ente”; y que concluye así: “En cuanto a la última demostración, tomada del hecho de que el ser de la esencia de las cosas se presupone a su creación, quienes estiman que el ser de la esencia es algo eterno, quizá afirmarían que la creación es a partir de la nada

el poder de crear y se suma a la opinión que niega este poder a las criaturas, por más que considera muy difícil aducir una demostración plenamente convincente para confirmarla: “Demuestro esta consecuencia, en primer lugar, porque si tal criatura fuese posible, constituiría un nuevo orden y grado de criaturas, además de los que existen ahora, ya que poseería un modo de obrar distinto y más elevado; luego hubiera pertenecido a la perfección del universo el que el tal orden o grado de criaturas se diese en él; luego, inversamente, habiendo fundado Dios el universo sin dicha criatura, es indicio de que ella no se encuentra contenida en el orden de las criaturas ni es posible y, por tanto, no pertenece al complemento del universo. Ampliaremos esta razón más adelante, en la disp. XXXVIII, cuando demostremos con un razonamiento semejante que en el universo existen inteligencias creadas”⁷. De ahí que sea necesario acogerse *a la fe* como argumento definitivo para conferir en exclusiva el poder de creación sólo a Dios. No obstante, en la sec. V, 11, dice que no repugna a la creación el ser realizada desde la eternidad”⁸.

de la existencia, mas no de la esencia. Por su parte, Wicief dijo que la creación no es una producción de la nada absoluta, sino del ser inteligible al ser fuera de Dios, según refiere Waldés, en el tomo I, c. 17. Así mismo Escoto, *In II*, dist. 1, q. 2, afirma que la creación es una producción de la nada, es decir, no es algo según el ser de la existencia ni según el ser de la esencia, y, sin embargo, no de la nada, es decir, de lo que no es en modo alguno ente, ni absoluta ni relativamente; mas supone que las cosas tienen un ser conocido antes de ser producidas. Pero la verdad es que el ser de la esencia de la criatura, o el ser conocido o inteligible, no es nada real fuera de Dios, según diremos ampliamente después, en la disputación sobre la esencia y la existencia de la criatura. Por ello, dicho ser no constituye obstáculo para que la criatura sea producida por creación de la nada y en cuanto ente” (*Disputación XX*, sec. I, 30, p. 474. Ed. cit., vol. III, p. 474).

⁷ *D. M. XX*, Sec. II, 12. (Vol. III, pp. 479-480)

⁸ *D. M.*, XX, sec. V. 11. Ed. cit., p. 540. Y más adelante dice: “Por ahora se explica brevemente, porque ello no es contradictorio por parte de Dios, como resulta evidente, pues es omnipotente, ni repugna por parte del mismo ser creado en cuanto tal, ya que, aun cuando sea producido desde la eternidad, será verdaderamente creado y dependiente; porque no pertenece a la creación de tal ser creado el no haber existido alguna vez en el tiempo anterior, como tampoco pertenece a su razón el que no haya de existir alguna vez en el tiempo posterior; consiguientemente, sólo pertenece a su razón el no existir por sí mismo y el no tener absoluta necesidad de existir; pero tendría ambas cosas aunque fuese producido desde la eternidad, porque, además de emanar eficientemente de otro, dependería de su determinación libre. Tampoco repugna a la libertad de la causa la eternidad del efecto, pues, así como la determinación de la voluntad divina es eterna, y, a pesar de ello, es libre, porque con prioridad racional a que esa voluntad se entienda determinada en su eternidad se entiende indiferente para querer éste o aquél objeto fuera de sí, igualmente, aun cuando crease desde la eternidad y en la misma eternidad, sería indiferente, con prioridad racional, para crear o no crear. Además, tampoco por el modo según el cual se realiza la creación repugna que ésta sea eterna, ya que no se hace sucesivamente sino toda al mismo tiempo y de manera indivisible, y por ello, aunque la eternidad misma se entienda indivisible, la creación puede coexistir con ella”. (L.c., p. 542).

II. Causalidad y libertad: contexto histórico-temático

Hay tres factores que definen y determinan la teoría de la libertad en Suárez y en la polémica *de auxiliis*:

1. En primer lugar, el carácter humanista de la Compañía de Jesús, como orden nacida en el Renacimiento. Pertenece por sí misma a una cultura antropocéntrica que va a destacar en el hombre *la razón y la voluntad libre* como sus características fundamentales.

2. Frente a esto, no cabe olvidar que la tradición filosófica escolástica, específicamente Santo Tomás, había estado más preocupada en defender las prerrogativas de Dios que las del hombre. En este sentido, la libertad humana podía entrar en conflicto con la omnipotencia de Dios y su conocimiento eterno e infalible. En efecto, si nada puede escapar a la omnipotencia divina, no sabemos cómo el hombre, en el ejercicio de su libertad, puede decidir con autonomía obrar o no obrar, hacer una cosa o hacer otra. Este aspecto del problema es preciso desarrollarlo a partir del tipo de *concurso* con que Dios coopere en los actos libres.

Por otra parte, tan grave o más se presenta *la compatibilidad de la libertad humana con el conocimiento divino*. Admitida la realidad de Dios, hay que concederle, entre sus perfecciones, un conocimiento perfecto: lo conoce todo, lo conoce desde la eternidad y lo conoce de modo infalible, sin que quepa posibilidad de error. Ahora bien, si Dios conoce desde la eternidad, y sin posibilidad de error, las decisiones de mi voluntad, ¿cómo es posible que yo, en este momento pueda elegir una cosa o su contraria? ¿No tendré que hacer necesariamente aquello que Dios sabe desde la eternidad que yo voy a hacer? Dicho de otro modo, ¿cómo se concibe la auténtica libertad humana con el conocimiento infalible de Dios?. Se nos presenta así el problema de las relaciones de la libertad humana con Dios como un complicado asunto teológico con evidentes e intrincadas repercusiones éticas y antropológicas.

3. Cronológicamente, el problema viene planteado desde las relaciones entre Erasmo y Lutero y los dos famosos opúsculos que se cruzaron entre ellos: *De libero arbitrio* y *De servo arbitrio*. En ambos se cuestiona específicamente la relación de la libertad humana con Dios. Para Lutero, siguiendo una vía agustiniana, esa voluntad será sierva de Dios, mientras que el humanista Erasmo defenderá una auténtica libertad humana.

II.1. Luteranismo y determinismo

Si bien exteriormente la reforma religiosa de Lutero comenzó el 31 de octubre de 1517, cuando Lutero fija en la puerta de la Iglesia de Wittenberg sus 95 tesis contra las indulgencias⁹, sin embargo, desde mucho antes, un nuevo dogma, inspirador de las tesis, dominaba por completo su espíritu y lo separaba de la Iglesia. Se trataba del dogma de *la voluntad esclava y de la salvación por la fe sin obras*. Este dogma constituye la esencia dogmática luterana y fue el móvil de su revolución religiosa.

En su *Comentario a la Epístola a los Romanos, a los Gálatas y a los Hebreos*, ante los estudiantes de la Universidad de Wittenberg, Lutero pone de manifiesto dos tesis fundamentales:

1ª) Desde el punto de vista negativo, la esencial corrupción de la naturaleza humana.

2ª) Desde el punto de vista positivo, la justificación por la fe sola, sin las obras.

1. La corrupción esencial de la naturaleza humana y la salvación por la fe sin obras

La doctrina de la salvación de la fe sin obras supone específicamente la de la voluntad esclava. Para Lutero, la fe no expresa sólo el sentimiento a las verdades reveladas, sino la confianza en los méritos infinitos del Redentor que, aplicándose al hombre exterior, es decir, sin transformación interior, le proporcionan la vida eterna, sin mérito alguno de su parte. La fe sola salva porque las obras humanas están completamente desprovistas de todo valor moral; son radicalmente malas por proceder de una voluntad sustancialmente corrompida y orientada al mal. He aquí, pues, la tesis filosófica, base de toda la construcción teológica luterana: *el determinismo pesimista*¹⁰.

En *Los dictados sobre los Salmos* (1513), admite aún la libertad: mi alma está en mi poder, dice dirigiéndose a Dios, mi libertad me permite perderla o salvarla, escogiendo tu ley o rechazándola. No obstante, identifica ya pecado original y concupiscencia. Jesucristo ha bebido el cáliz de la amargura sólo para los elegidos, no para todos los hombres. Empieza aquí su posición *pre-destinacionista*.

⁹ Lutero, M., *Controversia sobre el valor de las indulgencias* (1517). *Las 95 tesis*. En *Obras*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 62-69.

¹⁰ En nuestra exposición de las tesis luteranas seguimos el documentado libro de Bonet, A., *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del s. XVII*. Subirana, Barcelona, 1932.

En el *Comentario a la Epístola a los Romanos* (1515-1516), la corrupción esencial del hombre es afirmada al decir que “el pecado original es la privación entera y universal de rectitud y de poder (para el bien) en todas las energías del cuerpo y del alma, del hombre entero, hombre interior y exterior”. A partir de ahí, comienza a perfilar la tesis predestinacionista que podríamos formular así: Dios no se limita a permitir el pecado y la condenación; predestina al infierno y hace que el reprobado quiera espontáneamente estar en pecado y permanecer en él.

En la *Disputa contra la teología escolástica* (1517), Lutero afirma que es falso que el apetito sea libre de decidirse en uno u otro sentido; pues sin el socorro de la gracia, la voluntad del hombre produce necesariamente actos deformes y malos: la voluntad es natural e inevitablemente una naturaleza mala y viciada. La Historia, nuestra propia vida y la experiencia universal nos dicen que el libre albedrío es una pura ficción (¿quién ha hecho jamás lo que ha querido?). Es Satanás quien ha inventado el nombre del libre albedrío. La acción de Dios nunca puede ser modificada por el hombre. Todo llega por necesidad absoluta.

2. Luteranismo y Humanismo (*Sobre las relaciones Erasmo-Lutero*)

El movimiento luterano se inició apoyado por el Humanismo en varios puntos de convergencia: a) ambos profesaban un cierto odio a la Escolástica; b) ambos pretendían un estudio directo de las fuentes, es decir, indagar en los textos primitivos del Cristianismo; c) tenían un cierto horror a la religión vulgar; d) de algún modo se oponían a Roma y al Vaticano; e) ambos grupos se burlaban de la mortificación cristiana, si bien desde ángulos diferentes, e incluso antagonicos.

El Humanismo tenía una concepción optimista de la vida, admiraba y amaba la filosofía clásica que, en general, y de acuerdo con los más ilustres representantes de la patrística griega, consideraban como una preparación para el Evangelio y, por tanto, profesaban la bondad de la naturaleza humana y admitían, en consecuencia, las posibilidades morales de la voluntad y de la libertad para el bien. Por su parte, el luteranismo tenía una concepción pesimista de la vida, profesaba la corrupción esencial de la naturaleza humana y condenaba de una manera total y absoluta las grandezas del mundo precristiano, negando radicalmente las posibilidades morales del hombre. Esta discrepancia fue exteriorizándose poco a poco hasta culminar en la ruptura con Erasmo.

Hacia los años 1517-1520, con ocasión de la ruidosa campaña en torno a

las indulgencias, Erasmo ignora a Lutero. No se percata, aún, de la importancia del movimiento luterano. Intenta seguir una política de conciliación y mantenerse al margen de ambos contendientes. Sin embargo, a partir de 1523, tras los ruegos de Adriano VI y Enrique VIII, el “preceptor de Europa” pone su pluma y su prestigio al servicio de la ortodoxia católica. No obstante, Erasmo estaba ya predispuesto a hacerlo.

Espíritu totalmente independiente (*volo esse solus*), era, al mismo tiempo, un gran humanista y un ferviente moralista que había sacado de su contacto con la Biblia, los clásicos griegos y Duns Scoto, una doctrina del *optimismo moral* que, bajo el nombre de *Filosofía cristiana*, tenía como objetivo principal mejorar a los hombres, excitando y favoreciendo el esfuerzo de su propia voluntad¹¹. Fue este espíritu el que le impulsó a luchar contra el corazón mismo del luteranismo y a señalar en su obra, como objetivo fundamental, *la defensa de la libertad*. Así contra el dogma del *servo arbitrio* escribió su *De libero arbitrio. Diatribe sive Collatio*. El ataque de Erasmo conmovió al mundo protestante, a los íntimos de Lutero y al mismo Melachton¹². Fue en esa situación cómo Lutero escribió, con el máximo desvelo y henchido de pasión, su obra *De servo arbitrio*.

II.2. Formación y evolución del espíritu de Lutero

El ambiente del convento de Lutero es fundamentalmente occamista y Lutero recibió esta formación. El occamismo ayudó a la evolución de su determinismo en una doble influencia: por una parte en la afirmación absoluta de Dios que afianza la tesis predestinacionista, y por otra valorar fuertemente la libertad del hombre en el momento de la justificación.

Psicológicamente, Lutero era un hombre muy nervioso, repleto de sentimientos de angustia y siempre con exceso de trabajo¹³. Entró en el claustro por terror. Camino de Erfuhrt, le sorprende la tempestad y un rayo cae cerca

¹¹ Cfr. Bataillon, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del s. XVI*. Especialmente el cap. III, pp. 103-165. Trad. Antonio Alatorre, F.C.E., México/Buenos Aires, 1966.

¹² “Con vehemencia alabo y publico que sólo tú has acometido la cosa misma, es decir, la totalidad de la causa y no me fatigas con aquellos temas ajenos del Papado, Purgatorio, indulgencias y otras bagatelas semejantes. Tú, el único, has visto lo esencial de las cosas y has tirado a dar. Religión de la voluntad esclava”. Apud. Bonet, A., op. cit. p. 16.

¹³ En carta a Juan Lang, en 1516, dice: “Raramente tengo tiempo suficiente para recitar mis horas y celebrar misa. A esto se juntan mis tentaciones del lado de la carne, del mundo y del demonio”. Apud Bonet, op. cit. p. 54.

de él. El rayo fue como una llamada divina, pero el convento no calmó sus angustias¹⁴.

Con una conciencia absolutamente escrupulosa, para liberarse de la concupiscencia luchó contra ella y trató de arrancar sus raíces. Ante la inutilidad de su esfuerzo, se declara vencido y su experiencia de vencido la convierte en una ley universal. La impotencia de hecho se convierte en impotencia de derecho. Las consecuencias que extrae son las siguientes:

1. El libre albedrío no existe.
2. La concupiscencia es invencible.
3. La voluntad está esencialmente corrompida por el pecado.
4. Todos los actos del hombre están informados por la concupiscencia. Luego todos los actos del hombre son pecado.
5. A pesar de ello, queremos salvarnos, necesitamos la paz interior y no es posible sin la seguridad de la salvación. Esta no puede venir dada a través de las obras, sino sólo a través de la fe, de la fe sin obras.

De acuerdo con Lutero, en el fondo de todos nuestros actos está el pecado original, que es la inclinación al mal, el disgusto del bien y la huida de las buenas obras. Es imposible despejarnos del pecado. Todo sentir es pecado; pecamos en nuestros mejores esfuerzos; sólo tenemos derecho al infierno. El hombre no puede, por sí mismo, justificarse. Nuestro libre albedrío es esclavo del pecado y debe mejor llamarse *servo arbitrio*.

No obstante, cuando escribe *De servo arbitrio*, Lutero se propone ser objetivo y prescindir de los estados de su conciencia. El libre albedrío se le presenta a Lutero como el “máximo enemigo” de la salvación del hombre, esclavo de la muerte, del pecado, de Satanás, no haciendo ni pudiendo intentar sino el mal. Por ello prefiere que no exista el libre albedrío, que no se deje en manos de los hombres nada de lo que puede procurar la salvación. Incluso aunque no existiese el demonio, estaríamos obligados a trabajar en perpetua incertidumbre y a luchar en el vacío y si mi conciencia viviese y trabajase eternamente, jamás estaría seguro de que lo que hace fuese suficiente para Dios. Pues ante cualquier obra siempre tendría el escrúpulo de si era o no agradable a Dios.

Ahora bien, si sacamos la salvación del libre albedrío, y aceptamos la libertad de Dios, podemos salvarnos, no por nuestra vida o nuestras obras, sino por su gracia y su misericordia. Ello hacía que, si no todos, muchos se

¹⁴ Bonet, A., op.cit. p. 28.

salven, mientras que por la fuerza del libre albedrío nadie se salvaría y todos perderíamos.

Determinismo y amoralismo

Así pues, podemos afirmar que la tesis determinista tiene su primera formulación en un sentido moral, es más, es la *conclusión del análisis de la conciencia moral*.

En la evaluación de las obras de Lutero, podemos señalar cuatro temas para explicar la relación de la fe con las obras:

1. Las obras son la condición de la fe, atraen la fe.
2. Las obras son el fruto de la fe siguen a la fe.
3. No existe diferencia específica entre obras buenas y obras malas. Es decir, para el justificado no hay obras malas.
4. Hay obras malas, pero no se imputan al justificado.

Las dos primeras escapan a la órbita del determinismo y son una buena concesión al sentido común y a la educación católica, así como a su responsabilidad como jefe religioso. En ellas podemos ver la libertad humana al realizar las obras, al mismo tiempo que están desligadas de todo interés; podemos ver en ellas un preludeo del concepto de *desinterés* kantiano.

Veamos la lógica del sistema luterano por las otras dos teorías: para el justificado no hay obras malas y si las hubiera, éstas no se le imputan. Aquí sí que aparece el concepto kantiano de *autonomía de la conciencia moral*. El cristiano que recibe por la fe el beneficio de Cristo está absolutamente por encima de toda ley. Allí donde Cristo reina por su gracia, el Decálogo no tiene ningún derecho de acusar, ni de espantar a la conciencia. No puede pecar, porque su corazón es puro. Así resulta que el mundo moral luterano está dividido por dos hemisferios:

- a) *El de los que tienen fe, los justificados.*
- b) *El de los que carecen, los reprobados.*

En el primero no existe imputabilidad, ni obligación, ni sanción. El premio eterno lo da Dios, independientemente de la conducta moral del hombre. Esto está íntimamente relacionado con la ausencia del libre albedrío. En el determinismo pesimista, para que el hombre pueda salvarse, debe ser transportado fuera de la ley, fuera del orden moral.

De acuerdo con el segundo, los actos humanos están siempre corrompidos, son pecados, y puesto que tienen la obligación de realizarlos buenos, merecen la sanción del castigo eterno. He ahí una obligación y una sanción sin libertad. Una obligación imposible de cumplir y una sanción imposible de evitar.

En ambos casos, la imputabilidad está disociada de la libertad y el determinismo conduce al *amoralismo*. En definitiva, el determinismo implica la destrucción del orden moral.

II.3. En el subsuelo de la controversia "de auxiliis"

Suele decirse que es el *Comentario a la Epístola a los Romanos* de San Pablo donde Lutero expone, por primera vez, de una manera clara y terminante, su doctrina de la voluntad esclava. Es cierto que San Pablo tiene un muy profundo sentido del pecado y proclama la predestinación divina para los elegidos, pero lo hace manteniendo el valor de las obras, y además exige al individuo la contribución de su propio esfuerzo para la salvación. No obstante, en los textos de San Pablo aparecen dos elementos antitéticos: por una parte, el *optimismo* que emerge a partir de la afirmación de la libertad humana; y por otra, el *pesimismo* que surge a partir de la aceptación de la *omnipotencia divina*.

Pues bien, resulta que la historia del pensamiento cristiano se ha apoyado en esos textos, surgiendo, de acuerdo con la interpretación que se le haya dado, sistemas antagónicos. Lutero encontraría en estos textos su determinismo pesimista.

1. La importancia de San Agustín

En los orígenes de la Reforma, Lutero se proclama discípulo de San Agustín: "Nuestra teología y San Agustín hacen progresos y reinan en nuestra Universidad", dirá en una carta a Juan Lang¹⁵. Según ello, San Agustín defiende el libre albedrío; lo defiende con el mismo fervor que la gracia. En su controversia con los pelagianos dice que consentir o resistir el llamamiento de Dios depende de cada voluntad. El que cree en Dios lo hace porque quiere y en libertad. No obstante, al defender *la gracia* contra aquellos, advierte del peligro de destruir la libertad, y se esfuerza por evitarlo e inclu-

¹⁵ Bonet, A., op. cit. p. 72.

so cree haberlo conseguido. Sin embargo, defiende que sólo con la gracia es posible el libre albedrío y el bien, y que Dios, al coronar a los buenos, no corona sus méritos, sino sus propias gracias. La voluntad de Dios lo rige todo y no puede ser obstaculizada, elige los santos para el cielo y elige los malos para el mal.

San Agustín pasó su vida defendiendo la libertad contra los maniqueos y la gracia contra los pelagianos. De ahí que el ambiente de decadencia en que vivió, sus controversias maniqueas y pelagianas, y el esfuerzo personal que tuvo que llevar a cabo para mantenerse firme en sus posturas religiosas, pudieron muchas veces llevarle a poner en tela de juicio las energías naturales del espíritu humano y a acentuar, por una parte, la esclavitud del hombre hacia el pecado y, por otra, la necesidad de la gracia para redimirlo.

2. La triple corriente agustiniana

De los múltiples caminos por los que transitó la influencia agustiniana nos interesa recoger especialmente las tres vías siguientes:

A) Inspirado en San Agustín, *Tomas Bradwardin* (+ 1349), profesor de la Universidad de Oxford y más tarde arzobispo de Canterbury, se propuso vencer a los pelagianos de su tiempo, transportando el problema del terreno teológico al filosófico y defendiendo “more matemático” el derecho de la causalidad divina. En este sentido, mantiene que Dios lo hace todo y su acción no puede impedirse ni modificarse. Dios necesita al hombre en todos sus actos. Dios mueve y predetermina al hombre no sólo en los actos buenos, sino también en los malos, los cuales quiere Dios sólo cuanto a la sustancia del acto, no en cuanto a su malicia. No los quiere *simpliciter*, sino *secundum quid*. No obstante, el hombre es libre: no lo es respecto de Dios, pero sí lo es respecto a las causas creadas.

La libertad consiste en el poder de juzgar racionalmente y obrar voluntariamente. El hombre es dueño de sus actos, pero con sujeción a la necesidad precedente de la voluntad divina. En el acto del *concurso*, la acción humana procede de la voluntad divina a la que sigue como a una señora lo hace su sirvienta.

De este modo, Bradwardin promovió un movimiento predestinacionista, muy discutido en la Universidad de París, que, con diferentes matices, defendía *una predeterminación física*.

En la misma línea, Wiclef, profesor de Oxford allá por el 1340, defiende un *predeterminismo universal: Omnia de necessitate eveniunt*. Esa es la fór-

mula condenada por el Concilio de Constanza y que más tarde utilizará Lutero. La necesidad se halla en Dios en el cual se confunden *voluntad y poder*. Dios hace necesariamente todo lo que hace y no puede hacerlo de otra manera. Podría si quisiera; pero no puede quererlo. Dios impone esta necesidad a las criaturas: determina en cada uno todos y cada uno de sus actos y predestina a todas sus criaturas.

No obstante, Wiclef pretende salvar la libertad humana. Esta es compatible con la necesidad: el hombre es libre del mismo modo que lo es el Padre engendrando al Hijo, o los bienaventurados contemplando a Dios. La necesidad que viene de Dios no coacciona al “ser menesteroso”, del mismo modo que el impulso de la gravedad no coacciona a la piedra a la que hace caer. Lutero, que no leyó a Bradwardin, se sintió muy influido por Wiclef.

B) Orden de los ermitaños de San Agustín, fundada por Alejandro VI, en 1524, a la que pertenecía Lutero. Según Hugo de San Víctor, el pecado original es la ignorancia y la concupiscencia, y aun la primera procede de la segunda. Esta queda después del bautismo, pero se imputó sólo como venial. El determinismo luterano se presenta como una consecuencia de la corrupción esencial introducida en la naturaleza humana por el pecado original.

C) El agustinismo contemporáneo de Lutero.

Los agustinos alemanes del tiempo de Lutero estaban divididos en dos grandes grupos: *observantes y conventuales*. Más que en los reglamentos, estribaban sus diferencias en la manera de observarlos. Los conventuales menospreciaban las múltiples obras de piedad ordenadas por la Regla y las eludían con frecuentes dispensas. Por su parte, los observantes representaban una fuerte reacción ante el estado de relajación en que estaba cayendo la Orden, tan profundo que en el Concilio V de Letrán pensaron suprimirlo.

Lutero fue primero observante, pero después del regreso de su viaje a Roma se convirtió en conventual. De acuerdo con esta corriente acepta tesis ya muy conocidas: corrupción esencial de la naturaleza humana, confusión de la concupiscencia y el pecado original, predeterminación al mal y a los infiernos, negación expresa del libre albedrío y negación absoluta del valor moral de las obras.

Así, en el choque que se produjo entre el optimismo nominalista de su formación y el pesimismo agustinista, triunfó este último, especialmente porque contaba con su mejor aliado: la psicología personal de Lutero.

III. Exposición y análisis de la tesis determinista

En *De servo arbitrio*, Lutero se propone llevar a cabo la solución de dos cuestiones fundamentales:

1. Si Dios prevé algo contingentemente o si hacemos todas las cosas por necesidad. El desarrollo de esta tesis nos conducirá al determinismo universal.
2. Si la voluntad hace algo o nada en orden a la salvación del hombre. Su desarrollo nos conducirá al pesimismo universal.

III.1. El determinismo universal basado en la inmutabilidad de la presciencia y voluntad divinas

Lutero establece el determinismo universal fundándose en los atributos divinos, y primariamente en el carácter de inmutabilidad de la ciencia y la voluntad de Dios: el cristiano debe saber que Dios no preconoce nada contingentemente, sino que todo lo prevee, dispone y lleva a cabo con voluntad inmutable, eterna e infalible. De este modo, Lutero elimina el libre albedrío.

En efecto, la inmutabilidad de la presciencia fija la inmutabilidad del objeto preconocido. Estaríamos ante un Dios ridículo, si previese el futuro con incertidumbre; si previó que Judas sería un traidor, necesariamente debió serlo, y no estuvo en su mano ni en la de nadie que no lo fuera. Es necesario que lo preconocido se realice. El sentido común nos dice: si Dios lo prevé, necesariamente será. De ahí la imposibilidad de juntar, de llegar a un acuerdo, entre la presciencia de Dios y la libertad humana.

Igualmente es incompatible la libertad humana con la naturaleza de la voluntad divina. Y supuestas la presciencia y omnipotencia divinas, se sigue ineludiblemente que no vivimos y obramos por nosotros mismos, sino por su omnipotencia. Para Lutero no se trata de un poder por el que puede hacer muchas cosas que no hace, sino que es un *poder actual por el cual lo hace todo en todos*. Nos presenta a Dios como un acto inquieto que obra constantemente en todas las criaturas y a ninguna deja ociosa, sino que a todos mueve con inevitable movimiento.

La voluntad de Dios es absolutamente eficaz y no puede ser contenida u obstaculizada, sino que producirá los efectos que necesariamente, según el tiempo, lugar, modo y medida, hayan sido previstos y queridos. Así, pues, el libre albedrío sólo compete a la divinidad. Sólo Dios hace lo que quiere en el cielo y en la tierra. Atribuírsele a los hombres sería casi un sacrilegio. Ahora

bien, en el seno mismo de la divinidad podemos encontrar la siguiente contradicción: por un lado, la libertad de Dios es absoluta, ya que su voluntad es la regla universal y nada hay superior a ella; pero, por otro, Dios fue libre, pero ya no lo es. No puede alterar en nada su querer, sino que todo en su actividad está prefijado por las leyes que él mismo se impuso. *Dios es el creador libre del destino, de su propio destino*¹⁶.

III. 2. *El pecado original y la corrupción esencial de la naturaleza humana*

Según Lutero, la naturaleza de Adán, antes del pecado, estaba compuesta por dos elementos, a saber, la carne y el espíritu. El primero, la carne, comprendía todo el hombre actual, esto es, cuerpo, sensibilidad, inteligencia y voluntad. El espíritu representaba un principio natural de acción por el que el primer hombre se mantenía adherido a los preceptos divinos y a la práctica de las virtudes. Sin embargo, a causa del pecado original, este elemento sobrenatural abandonó al hombre, y ahora la naturaleza humana está incompleta; es sólo carne y consta solamente de elementos que la apartan de Dios, y le inclinan esencialmente al mal, a la sensualidad, a la incredulidad, al orgullo y al pecado. La razón humana es ciega para las cosas y la voluntad no puede querer el bien y lo ignora.

La simiente está viciada. Como Dios mueve a cada ser según su naturaleza, al hombre, corrupto por naturaleza, lo impulsa al mal. Se nos presenta así a Dios como el caballero que monta un caballo de tres patas, o como el escultor que esculpe sus estatuas en una madera carcomida. El hombre está esencialmente determinado al mal y peca, incluso en sus actos más virtuosos. Todo en el mundo es pecado y la voluntad es una miserable esclava de aquél.

Sólo en un sentido puede admitirse el libre albedrío. No como una fuerza capaz de dirigir al hombre por diferentes caminos y buscar ahí su realización, sino sólo como una fuerza por medio de la cual el hombre es *apto para ser arrebatado por el espíritu* e informado por la gracia de Dios, y ser creado para la vida o para la muerte. En Dios es preciso distinguir una doble voluntad:

- a) La de salvar a todos los hombres, manifestada en Jesucristo. Es la propia de los tímidos y, desde luego, en la que creen los ignorantes.
- b) La oculta, terrible y adorable, que salva y condena arbitrariamente,

¹⁶ Bonet, A., op. cit. p. 73.

según su capricho. Es lo que piadosos y místicos aceptan como única regla suprema. De acuerdo con ello, la voluntad oculta de Dios se relaciona con los hombres con un amor o con un odio inmutables y eternos; y no sólo antes de sus obras, sino antes de que el mundo existiese. Desde la eternidad, el infierno espera a unos y el reino de Dios a los otros. Así, la Humanidad está dividida en dos grandes grupos: por un lado, están los *carnales*, a los que el pecado conduce a la ruina; por el otro, están los *justificados*, a los que la gracia de Dios conduce necesariamente a la bienaventuranza.

III.3. La Humanidad está dividida en dos grandes reinos: los impíos y los justificados

Lutero trata de explicar cómo Dios mueve la voluntad al mal. El impío no puede evitar el impulso de la omnipotencia divina, pero por su corrupción esencial, no puede sino corromperse aún más. Así, yerra y peca por necesidad, mientras no sea extraordinariamente corregido por el espíritu de Dios. Es más, a partir del análisis de la conciencia individual, piensa Lutero que nadie, refiriéndose a sus actos, puede decir sinceramente que tal o cual acción place a Dios. De ahí que, aunque fuese posible el libre albedrío, es preferible que éste no exista, porque si el hombre tuviera que luchar contra todos los peligros, tentaciones y demonios que aquél acarrea, nadie se salvaría.

Ahora bien, ¿cómo se puede salvar la justicia y la voluntad de Dios, si el hombre está, desde siempre, determinado al pecado y no puede evitar su destino, la mayoría de las veces, el destino de los condenados?. Esa era la pregunta del sentido común y también la de Erasmo de Rotterdam. La respuesta luterana estaría en la línea de pensar que el más alto grado de fe consiste en creer que Dios es clemente, a pesar de que condena a muchos y salva a muy pocos. Desde luego esto no es comprensible, pero si lo fuese ya no necesitaríamos la fe: eso pertenece a la voluntad de Dios, oculta, inescrutable e incognoscible. Además, la razón humana es ciega y sacrílega en materia de fe.

El hombre no puede, ni debe, buscar ninguna razón de cómo obra la voluntad divina que es, en sí misma, regla suprema. *Lo que Dios quiere no es bueno porque así debió quererlo, sino que es bueno porque así lo ha querido.* Las razones y motivos pertenecen al ámbito de la voluntad de la criatura, no de Dios. Dios salva y condena gratuitamente por su puro querer, pero ello no es obstáculo a su justicia, la cual nada tiene que ver con el entendimiento humano. Siendo la naturaleza divina incomprensible, así también lo debe ser su justicia.

De hecho, tampoco se sirve Dios de la justicia humana en su administración del mundo, de modo que si nos guiáramos por los dictados de la humana razón, habríamos de concluir que Dios no existe o que es un malvado, ya que, con frecuencia, se ve a los malos en la prosperidad y a los buenos en la desgracia. Esta situación es corregida y resuelta a la luz del Evangelio, según el cual existe otra vida, reparadora de las injusticias mundanas.

IV. Exposición y análisis de la polémica "de auxiliis"

Como ya hemos visto, la libertad es considerada como una propiedad de la voluntad. De ahí que la base del problema tengamos que buscarla en el modo de entender la voluntad. Y esto nos sitúa en el núcleo mismo de la polémica *de auxiliis*, esto es, de los auxilios, ayudas o concurso de Dios en las acciones libres. Y en España, esta polémica enfrentó a las dos grandes órdenes religiosas (dominicos y jesuitas) con sus grandes personalidades al frente de ellas:

A) Por una parte los dominicos, que trataban de acogerse a la doctrina de Santo Tomás, cuya complejidad y ambigüedad posibilitaba un concepto de la voluntad humana como *potencia pasiva*. En consecuencia, desde esta pasividad, necesitaba, para actuar, de un concurso o premoción divina que la impulsara a actuar. Así aparece formulada la famosa *promoción física*. Entre los defensores de esta postura podemos señalar a Domingo Báñez (1528-1604) y D. Alvarez (+ 1635).

B) Por el contrario, los jesuitas desde Pedro Fonseca (1528-1599) y, sobre todo, Luis de Molina (1535-1600), con su famosa y polémica obra *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, cuya primera edición tuvo lugar en Lisboa en 1588, defendían que la voluntad es una potencia activa y que, en consecuencia, era capaz de actuar por sí misma.

Ambos coinciden al afirmar que la libertad consiste en la *indiferencia*. Pero mientras que para los dominicos esa indiferencia es pasiva, para los jesuitas es activa.

IV.1. Examen de la doctrina de la libertad como indiferencia pasiva
(teorías de Báñez y Álvarez)

Dios es la causa primera, la causa universalísima, cuya eficacia se extiende a todos los efectos mundanos. Dios concurre inmediatamente en la acción de toda fuerza creadora y, por consiguiente, en la voluntad libre, para que ella pueda realizarse y su efecto obtenerse. El *acto libre* verdaderamente, propiamente y en sí mismo está hecho por Dios. En esta conclusión fatal que resume el punto tradicional sobre la causalidad divina, convienen tanto Lutero como molinistas y bañesianos. Pero su interpretación no es sólo diversa, sino opuesta: Dios concurre en la producción del acto libre del hombre con un concurso previo y físicamente determinante, dicen los bañesianos; en cambio, para los molinistas este concurso no es previo y determinante, sino simultáneo e indiferente. El núcleo mismo de la controversia consiste *en la aceptación o no de la predestinación física*. En esto coinciden Lesio, Alvarez y el propio papa Paulo V.

La causalidad divina

La acción de Dios en la causa creada es múltiple. Le da la fuerza de obrar, se la conserva y la aplica al acto, del mismo modo que el hombre es causa de la herida de la espada. Dios es causa de la acción de los agentes naturales, como la causa principal lo es de la acción del instinto.

Las causas segundas dan al efecto su última actualidad o ser, pero esto no lo pueden hacer sin ser completadas por la primera, pues toda la virtud operativa segunda es potencial y carece de la actualidad que en el acto se encuentra. Además, el ser, acto universalísimo, es efecto sólo de Dios; las causas creadas sólo lo alcanzan en sus actos por obrar como instintos de Dios. Es, pues, necesario que sean movidas por Dios antes de llegar a su producción. Las causas libres no constituyen ninguna excepción, sino que, muy al contrario, necesitan también del previo influjo divino. El libre albedrío no puede querer algo sin ser movido y ayudado por Dios.

Así pues, Dios mueve las causas naturales y las causas voluntarias. Dios da al agente el ser, el poder, el obrar y todo lo que hay en él de perfección. De ahí que el concurso divino influya en la causa antes de que esta produzca el efecto, pues, en caso contrario, la determinación no sería de Dios.

Además, la voluntad humana requiere esta premoción divina por otro motivo especial. Ella es *indiferente*, y de una potencia indiferente no puede

salir un acto específico, sin ser previamente determinado por otro agente. Todo lo que a veces es acto segundo o sólo potencia necesita ser movido por otro ser para que sea acto puro; la voluntad humana necesita, pues, ser movida también por el acto puro. De no ser así, nos encontraríamos con dos primeros principios, ya que si la voluntad pudiera obrar por sí misma, sin ser previamente movida por Dios, sería ella primer motor.

Ahora bien, ¿en qué consiste este influjo? Alvarez enumera y discute tres opiniones que se reparten en el campo bañesiano¹⁷:

1ª) Que la formación divina recibida por la causa segunda para aplicarla al acto es una cualidad a la manera de disposición transeúnte.

2ª) Que la moción divina recibida en las causas creadas anteriormente al acto, consiste en este mismo acto de la causa segunda en cuanto procede de Dios que la promueve y aplica eficazmente a obrar. Es, pues, determinación, por parte de la criatura y por parte de Dios.

3ª) Alvarez y su escuela defienden que la premoción divina es en las causas segundas algo realmente distinto de sus operaciones y un cierto complemento de su virtud activa. Además, todos convienen en admitir que además del concurso previo se da el concurso simultáneo.

En la creación, Dios dotó a los seres de capacidad permanente para producir efectos proporcionados a su naturaleza, pero no pudo conferirles nunca ninguna fuerza permanente en orden a la producción del ser. Donó el filo del hacha como forma permanente capaz de cortar, pero no de manera que pudiera hacerlo sin la moción del artífice. De ahí que toda causa segunda, natural y libre, sea pasiva en orden a esta previa moción divina, pues todo el que recibe es pasivo respecto a la forma que recibe.

Existe, pues, una predeterminación *extrínseca*, puesto que en el principio está la voluntad absoluta y eficaz de Dios que predetermina todos y cada uno de los actos libres del hombre, anterior a toda previsión del consentimiento futuro. Y no sólo ordena y dispone todo con el decreto absoluto y eficaz de su voluntad, sino que su intervención en la obra de la causa segunda es aún más inmediata. Desde el punto de vista de la prioridad de la razón, no temporal, es Dios quien empieza el acto al cual cooperamos, cooperación que producimos movidos por la acción divina. Alvarez desglosa su doctrina en varias conclusiones¹⁸:

¹⁷ Cfr. Bonet, A., op. cit. pp. 143-44.

¹⁸ L.c. pp. 148-150.

1. Dios, por su moción previa, aplica eficazmente la voluntad creada para que obre libre e infaliblemente, así como aplica las otras causas segundas para que obren necesariamente. Dios es causa eficiente y final de todas las causas segundas. Dios es el señor y dueño de todas las causas segundas, poseyendo, por tanto, el dominio, uso y aplicación de sus facultades.

2. Por esta aplicación de la voluntad humana, Dios cambia realmente la voluntad de un estado a otro, y lo hace de no querer a querer. Así Dios determina la voluntad hacia un acto determinado, salvando su libertad.

3. Esta aplicación no es sólo moral, sino verdaderamente eficiente. Se trata del concurso eficiente necesario para cada acto voluntario.

4. Dios predetermina físicamente la voluntad *a los actos buenos*, de manera que la voluntad, así movida, se determina libre e infaliblemente a su producción. La razón de ello está en la *subordinación esencial* de la voluntad humana a Dios y en la *indiferencia* de la voluntad.

5. Es imposible que, desde la premoción, la voluntad no realice el acto al cual es predeterminada; de lo contrario, la voluntad de Dios sería ineficaz y podría ser obstaculizada por la voluntad humana.

Como vemos, existe un *principio de necesidad* que acerca mucho las teorías de Báñez-Alvarez y las de Lutero. No obstante, con el objetivo de separarse de Lutero, Alvarez admite la posibilidad del disentimiento: aunque Dios impulsa al hombre a que realice tal o cual acto, siempre tendrá aquél el poder de no hacerlo.

¿Y qué ocurre con el mal, con los actos malos? Como la predeterminación física es universal, no pueden escaparse a ella los actos malos. Dios predetermina aquellos actos que, siendo en sí buenos o indiferentes, se transforman en malos por influjo de las circunstancias, tales como la limosna por vanidad, o la excursión hecha con el fin de asesinar al acompañante. Igualmente Dios predetermina los actos intrínsecamente malos, tales como la blasfemia, pero sólo en cuanto a su entidad, no en cuanto a su maldad.

Ahora bien, absolutamente hablando no cabe decir que Dios será causa del pecado, del acto de odio a Dios o de la blasfemia, sino que es preciso ponerlo en la finitud e imperfección de las criaturas.

IV.2. Examen de la doctrina de la libertad como indiferencia activa (teoría de Luis de Molina)

Vamos a partir en nuestro análisis de la definición de libertad que Luis de

Molina propone: “Dícese agente libre a aquél que, puestos todos los requisitos para obrar, puede hacer o no hacer; o hacer una cosa de tal modo que puede, igualmente, hacer lo contrario”¹⁹.

La definición no hace otra cosa que recoger las características esenciales de la libertad, destacando especialmente los conceptos de *independencia* y *autonomía*. Prescinde, pues, Molina de la referencia a Dios, de los aspectos teológicos o dogmáticos. Entiende que el punto de partida ha de ser la razón y lo que puede o debe ser entendido por libertad en el hombre.

Para Domingo Báñez y sus seguidores, el punto de partida tiene que ser Dios, la Teología, la fe. Dios es la Causa primera (*ens a se*) indispensable para la acción de cualquier criatura, incluido el hombre (*ens an alio*).

El concurso simultáneo y la ciencia media.

Para salvar la indiferencia activa y la consiguiente responsabilidad moral ante Dios es por lo que el molinismo combate la predeterminación física. Y justamente por ello construye positivamente su teoría del *concurso simultáneo y la ciencia media*.

Luis de Molina acepta el principio fundamental de que la influencia de la causa primera es extensiva a todas las causas segundas y cada uno de sus efectos, sin exceptuar a los actos libres. Con Lutero y con Báñez, acepta que todo acto libre es directamente y *per se* hecho por Dios. Pero su interpretación de este principio es radicalmente distinta a la de Lutero y los bañesianos.

La *Concordia* de Molina tiene un objetivo muy definido y concreto: mostrar que no hay incompatibilidad alguna entre su personal concepción del libre albedrío y las verdades impuestas por el dogma; y que incluso puede encontrar respuestas adecuadas a las diferentes objeciones puestas por los teólogos²⁰.

De acuerdo con los textos de la *Concordia*, el hombre posee libre albedrío en la medida en que tanto el hombre como Dios son auténticas causas (*concausas*) y, en ningún caso, el hombre es mero instrumento en manos de Dios. Dios colabora con su *concurso y su gracia*, y se vale de su omnisciencia para realizar la acción que corresponde; pero, en absoluto, utiliza la omnipotencia para anular o coaccionar la libertad humana. Este *concurso*

¹⁹ *Concordia libera arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partit D. Thomase articulos*. Edición crítica dirigida por J. Rabeneck, S.J., Madrid, Oña, 1953, p. 8.

²⁰ Cfr., en este sentido, la obra de Ocaña García, M., *Molina (1535-1600)*, Eds. del Orto, Madrid, 1991, pp. 31-49.

divino tiene que reunir las siguientes características: ser *inmediato*, *físico*, *simultáneo* y *general*.

En primer lugar, tiene que ser inmediato, porque sin la presencia inmediata de Dios, ninguna criatura puede permanecer en la existencia y ninguna causa segunda puede actuar, de tal modo que “Dios concurre inmediatamente, con intermediación de su propósito, junto con las causas segundas, a todas sus operaciones y efectos”²¹. Además ha de ser un influjo *físico*, como el que presta a su efecto toda causa eficiente. No se trata meramente de una recomendación o invitación, sino que la causa segunda necesita inevitablemente de la ayuda física de Dios, tanto para seguir existiendo como para poder actuar. Pero no sólo la causa segunda, sino que el mismo efecto que de ella procede, no podrá venir a la existencia ni permanecer en ella sin la participación de Dios como causa –causa eficiente y primera– en la producción del efecto.

En tercer lugar, el concurso debe ser *simultáneo*: de ninguna manera puede preceder a la acción de la causa segunda: no se trata de que Dios mueva a la causa segunda –como si fuese una marioneta, sino que ha de haber una perfecta sincronía entre la acción de Dios y la criatura, de tal modo que ambos realicen la misma acción. Por último, se trata de un *consenso general*, esto es, debe servir para todos los entes, incluido el hombre. Y por encima de todos los anteriores adjetivos, es un concurso *absolutamente necesario* para toda acción y efecto. Necesario para que el libre albedrío pueda tomar decisiones, necesario para que cualquier causa, incluso las sobrenaturales, pueda producir su efecto.

Ahora bien, concurrir no es otra cosa que coincidir con alguien para la realización de un único y mismo efecto. Si Dios concurre quiere decir que alguien o algo (las causas segundas, el libre albedrío) concurre con él. Cada uno tiene su cometido: Dios consigue que la acción se realice y que el efecto venga a la existencia; la causa segunda consigue, a su vez, que la acción y el efecto sean de una determinada especie y no de otra.

En definitiva, Dios respeta la naturaleza de las causas segundas, ya que el influjo inmediato del concurso divino no recae sobre la causa, para utilizarla como instrumento, sino que lo hace, junto a la causa segunda, sobre el efecto. Dios presta necesariamente su concurso para que el *libre albedrío* pueda actuar como *causa libre*. Y lo presta a través de la *gracia eficaz* que debe ser entendida como un auxilio sobrenatural y gratuito dado por Dios al

²¹ *Concordia*, ed. cit. p. 166.

libre albedrío de las criaturas, para que consiga su fin sobrenatural. Luis de Molina lo califica como *preveniente y suficiente*. Esto es, ha de ser otorgada antes de la acción, y debe bastar, ser suficiente, para conseguir el fin a que aspira.

En conclusión, la solución molinista al problema de la intervención de Dios con su providencia y su gracia, manteniendo al mismo tiempo la decisión y responsabilidad del libre albedrío humano, podemos resumirla como sigue:

1º) Dios conoce –aunque no sepamos muy bien cómo o dónde– todo lo que cada hombre hará libremente en cada una de las mil circunstancias en que pueda encontrarse en cada momento determinado.

2º) El hombre, movido por su propia autodeterminación, tomará esa decisión libremente, siempre y cuando se encuentre en esa circunstancia concreta y reciba de parte de Dios tanto el concurso general como la gracia.

3º) Dios facilita las circunstancias oportunas para que el hombre elija, libremente por supuesto, tal o cual acción concreta, que es, en última instancia, la que Dios conocía.

Pero, en todo caso, una vez más hay que insistir en que *Dios lo conoce porque el hombre así lo va a elegir; y no que el hombre tenga que elegirlo porque así Dios lo conoce*²².

V. Teoría de la libertad en Suárez

Suárez no es el creador, pero sí el verdadero organizador de la doctrina tocante a la libertad de *indiferencia activa*, ya que, en la *Concordia*, tal doctrina es sólo una noción previa, y ni por su extensión ni por su profundidad, merece el nombre de teoría²³. En la concepción suareciana es, en cambio, una cuestión fundamental: “Así pues, para responder cumplidamente a las dificultades propuestas, ante todo debe retenerse y explicarse aquella descripción de facultad libre, en la que se postulan dos cosas. Una, que la facultad sea potencia activa que, por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y para suspender su acción. Otra, que esta facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar

²² Cfr. Ocaña García, op. cit. pp. 49-50.

²³ Bonet, A., *Doctrina de Suárez sobre la libertad*, Subirana, Barcelona, 1927.

y no obrar. La primera parte de esta sentencia no encierra dificultad, y casi no necesita nueva explicación, supuesto lo dicho en la sección 2, donde hemos probado que la libertad radica en una facultad activa en cuanto tal; porque de esto se sigue con evidencia que la libertad requiere una facultad activa indiferente para obrar y para no obrar. Por ello, para mayor claridad, podemos separar en la potencia libre dos potencias o como dos partes de una sola potencia: una, ordenada a querer o ejercer el acto; otra, ordenada a no querer o a suspender la acción. Porque esta última parte de esta potencia, aunque en sí sea cierta perfección positiva, no obstante, en el uso únicamente puede ejercerse mediante la sola negación o carencia de acto de tal facultad, si nos referimos a su poder absoluto, según se toma de Santo Tomás, I-II, q. 6, a. 3, y de otros teólogos en el mismo pasaje, puesto que el no querer, en cuanto tal, puede ser libre, pero el no querer considerado precisamente no incluye el acto, sino la carencia de acto, la cual, si se da con perfecta advertencia de la razón y plena potestad de querer, será libre. Pero digo ‘si nos referimos al poder absoluto’ porque, moralmente o de ordinario, esa carencia de apetición no se ejerce sin un acto positivo que sea o una noción –por la que se rechaza el objeto propuesto u otro acto acerca de él, por ejemplo, el amor o la tendencia al mismo–, o bien una conversión a otro objeto contrario o diverso, como consta suficientemente por la experiencia; porque es muy difícil que, habiendo una advertencia perfecta y práctica de la razón, se suspenda todo acto de la voluntad”²⁴.

Los temas fundamentales no son originales; tampoco lo son las soluciones, que Suárez encuentra en Santo Tomás, Escoto o los grandes teólogos de su siglo. Pero él lo organiza todo en torno al principio fundamental de la *indiferencia activa*. Fijados los caracteres fundamentales de la potencia libre, encuentra adecuada la fórmula de Molina y se la apropia. La voluntad es una potencia activa, dueña absoluta de sus actos: dados todos los prerequisites, puede obrar o no obrar. Todas las cuestiones que encuentra en su camino son resueltas como una simple deducción de ese gran principio.

Para Suárez, la libertad es sinónimo de indiferencia. Define la potencia libre como *potentia activa ad utrumque*; se trata de una indiferencia esencialmente dinámica. Para caracterizar esta indiferencia de la voluntad, es preciso tener en cuenta lo siguiente:

1. Que en el acto humano, la decisión siempre parte de la voluntad. El movimiento de la voluntad es autóctono. La voluntad es esencialmente activa.

²⁴ D.M. XIX, Sec. IV, 8. Ed. dit, vol. III, pp. 362-63.

2. El concurso de Dios no determina el acto de la voluntad libre. Dado el concurso por una acción determinada, la voluntad puede, si lo quiere, no realizar la acción. **El concurso divino no rompe la indiferencia activa.**

3. **Siendo la voluntad esencialmente activa, puede encaminar su esfuerzo hacia la dirección que más se le antoje, incluso hacia las direcciones más opuestas. Este poder es, justamente, la libertad.**

Previo al estudio de la libertad, es preciso conocer que significan las nociones de *libre y necesario*. Libre es lo opuesto a necesario; por tanto una acción será más libre cuanto más lejos de la necesidad esté. Pero se pueden concebir diversos grados en tal exención de necesidad: “Mas porque ‘libre’ se opone a ‘necesario’, se dice de casi tantos modos como ‘necesario’ mismo. Pues si se cree que ‘libre’ es derivado del verbo ‘librar’, de modo que se diga acción libre aquella que está libre de toda necesidad, será libre en todos los sentidos aquella acción que no tenga ninguna de las antedichas necesidades, cosa que apenas se encontrará fuera de la acción divina; aunque se dé también, a su manera, en algunas humanas, sobre todo en las que únicamente se realizan por deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia. En este sentido se toma a veces ‘libre’, en cuanto excluye no sólo la necesidad propia, sino también la servidumbre, como, en la Sagrada Escritura, los santificados por la Gracia o la gloria se dicen peculiarmente libres, a saber, de la servidumbre del pecado. En otro sentido, se dice acción libre la que no es coaccionada, sino voluntaria; y esta libertad no excluye la primera necesidad, que consiste en la determinación a una sola cosa con impotencia de suspender la acción, sino que sólo excluye la violencia y la coacción; de esta manera es evidentísimo que se dan acciones necesarias, no sólo en los hombres, sino también en los brutos, aunque dichas acciones sean en los hombres tanto más perfectas cuanto más perfecta es en ellos la razón de voluntario”²⁵.

Necesario se dice por oposición a imposible y a posible que no sea, y así, desde este punto de vista, acción necesaria es aquella que, dados los prerequisites que exigen su realización, no puede no ser o no ser ejecutada²⁶.

²⁵ *D.M.* XIX, Sec. II, 9. Ed cit. vol. III, pp. 330-31.

²⁶ “Ahora bien, para que quede claro el sentido de las palabras, debe advertirse que los términos ‘necesidad’ y ‘libertad’, ‘libre’ y ‘necesario’, pueden tener diferentes acepciones. En efecto, hablando propiamente y a la manera dialéctica, ‘necesario’ se opone tanto a lo imposible como a lo que tiene posibilidad de no existir, de igual manera que se dice necesaria aquella acción que no puede no existir, de igual manera que se dice necesaria aquella acción que no puede no existir o producirse, sobreentendiendo siempre la hipótesis indicada, a saber, que se hayan puesto todos los requisitos para obrar”. (*D.M.* Sec. II, 8. Ed. cit. vol III, p. 329).

V.1. Existencia y naturaleza de la libertad

De acuerdo con la argumentación suareciana, es preciso demostrar dos cuestiones: primero, que existe la libertad, y, segundo, que ninguna causa extrínseca impide la acción libre: “Así pues, contra estos errores debemos demostrar dos cosas. Primera, que en el hombre existe alguna facultad activa que de suyo y por su intrínseca y particular naturaleza no está determinada solamente a una cosa, sino que de suyo es indiferente a obrar esto o aquello, y a obrar o no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación. En segundo lugar, debe demostrarse que ninguna causa extrínseca impide siempre este modo de obrar. Con ello quedará probado que entre las causas eficientes creadas hay algunas que pueden obrar, no por necesidad natural, sino por libertad, y que de hecho obran así frecuentemente”²⁷.

Lo primero que será necesario demostrar es que existe el acto libre y la potencia libre y que esa potencia es activa.

1. Existencia del acto libre.

En primer lugar, apela al sentir común de los filósofos griegos, latinos, los Santos Padres de la Iglesia, los filósofos escolásticos, etc. A continuación, pone de manifiesto que la elección siempre depende de nosotros: siempre está en nuestra mano poder realizar u omitir una acción determinada.

Además Suárez utiliza la prueba de la *responsabilidad moral*. Si el acto no es libre, es necesario fruto de una determinación divina. Ahora bien, repugna al entendimiento humano atribuir a Dios la culpa de una mala acción, luego sólo puede atribuirse al libre albedrío humano.

Por último, siguiendo a Tomás de Aquino, argumenta que la voluntad siempre sigue al entendimiento: al acto universal y, en cierto modo, indiferente, corresponde también una voluntad universal e indiferente. El objeto deja al entendimiento y a la voluntad indiferente, pero ésta decidirá elegir esto o lo otro, de acuerdo a principios de conveniencia y placer, es decir, será libre.

Pues bien, si existe el acto libre, existirá también la potencia libre, de acuerdo con el principio escolástico de la especificación de las potencias por sus actos. Así pues, entendemos por *acto libre* aquel acto voluntario en cuanto producido por una potencia libre. La potencia libre es *activa*. Solamente la

²⁷ D.M. XIX, Sec. II, 11, ed. cit. vol. III, p. 333.

acción es libre, no la pasión, y por tanto la potencia libre no puede ser pasiva, sino necesariamente activa. Ahora bien, la potencia libre es *indiferente*: Suárez tiene que admitir la indiferencia en el acto libre, porque indiferencia es sinónimo de *indeterminación*, y esta es una propiedad esencial de la *libertad*.

V.2. Indiferencia y libertad

La voluntad es indiferente. Toda restricción a ello significa la destrucción de la libertad. Se equivocan aquellos que afirman la indiferencia respecto al juicio, pero admiten que la voluntad está influenciada o determinada en un acto propio de decidir: “De aquí colegimos, además, que no es correcto restringir la descripción común de la facultad libre: *Aquella que, puestos todos los requisitos para la operación, puede obrar y no obrar*; no es correcto –repite– restringirla a los requisitos por parte del juicio y la voluntad, ya que, aun cuando todos los requisitos por parte del juicio y la facultad misma sea libre de suyo, puede no ser libre en el uso o, lo que es igual, el acto puede no ser libre; consiguientemente, para que aquella definición abarque no solamente la facultad libre en sí misma (por así decirlo) o en acto primero, sino también el uso o acto libre, no bastan aquellos requisitos. Por eso lo herejes contemporáneos, aunque ven que nosotros obramos siguiendo el juicio y la advertencia de la razón, y que no somos arrastrados o determinados necesariamente por los objetos, no obstante dicen que no obramos libremente, ya que se impone necesidad de parte de Dios mismo. Pero en esto yerran al afirmar que, de hecho, Dios siempre obra de esa manera en nosotros, lo cual es contrario a la fe, a la Sagrada Escritura y a la recta razón; mas no cometen error al inferir que, si Dios imprime necesidad extrínseca al acto, este no es libre de hecho; ni tampoco lo cometerían si se limitasen a decir o que este modo de hablar de Dios es posible o que, puesto dicho modo, la indiferencia del juicio no bastaría para el uso libre”²⁸.

Para Suárez, la indiferencia es necesaria a la voluntad, pues en ella está la raíz de la libre elección. Libertad es, pues, actividad e indiferencia, o mejor, indiferencia activa dominadora absoluta de su acto: “Causa libre es aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse a hacerla”²⁹.

²⁸ D.M. XIX. Sec. IV, 5. Ed cit. vol. III, pp. 359-60.

²⁹ D.M. XIX, Sec. IV. Ed. cit. vol. III, p. 357.

Ahora bien, ¿es la libertad humana perfección pura, sin imperfección, o perfección mixta con parte de imperfección? Dado que la criatura es acto y potencia, es libre sólo por participación, no por esencia; de ahí que siempre acompañará a la libertad la imperfección que lleva consigo la indiferencia del acto. No obstante, supuesta dicha potencialidad propia de la naturaleza, el libre querer, que es dominio de nuestros actos, es verdadera perfección: “Se objetará: la libertad requiere una perfección mezclada de alguna imperfección, a saber, la potencialidad o la mutabilidad, y por este capítulo puede no resultar evidente aquella consecuencia. Por eso, también nosotros reconocemos que en la criatura hay libertad con indiferencia para varios actos, pero no en Dios. Se responde negando el antecedente, porque la libertad, considerada precisa y absolutamente, no incluye imperfección alguna, ya que puede salvarse admitiendo la indiferencia para los objetos o efectos sin ninguna composición o potencialidad respecto de los diversos actos, y únicamente expresa cierto dominio e independencia con relación a tales cosas u objetos. Y de este modo hay libertad en Dios, puesto que es libertad por esencia; en cambio, en la criatura existe únicamente por participación, por lo que lleva aneja esa imperfección que incluye la indiferencia para actos diversos, en la cual todo lo que hay de potencialidad y de composición implica imperfección; pero, supuesta esta imperfección, la misma indiferencia y dominio sobre el propio acto entraña perfección; y esta perfección no podría ser participada por la criatura si en Dios no existiese la perfección misma de la libertad pura y exenta de imperfecciones. Y no tiene validez contra este sentido la razón de la segunda sentencia; porque esa razón supone que, manteniéndose la necesidad de Dios al obrar, hay causas segundas libres, y ya demostramos que de la antedicha hipótesis se sigue lo contrario de esto”³⁰.

V.3. Libertad y conciliación con Dios

La libertad es, pues, una facultad, una potencia de la voluntad; es la potencia libre. La voluntad depende esencialmente en su actuación de dos elementos: del influjo divino que la sostiene y alimenta la corriente de vida generadora de la acción, y de las ideas que le proporciona el entendimiento.

Molinismo y bañesianismo admiten *el concurso inmediato* de Dios en las causas y en los efectos. Mas, al precisar la naturaleza de tal concurso, se dividen y contraponen. Para Báñez, el libre albedrío se mantiene pasivo en orden

³⁰ D.M. XIX, Sec. III, 6. Ed. cit. vol. III, p. 347.

a la moción previa que recibe de Dios, de tal modo que destruye la indiferencia del acto libre. Para Suárez, siguiendo a Luis de Molina, la libertad es indiferencia activa: “Se confirma porque Dios amó a las criaturas libremente desde toda la eternidad y, sin embargo, en ningún instante o duración real careció de esa determinación libre, la cual se compara a la voluntad divina de igual manera que el acto libre a la nuestra; luego la libertad de la voluntad no se refiere sólo al acto posterior en duración real, sino también al acto existente en el mismo instante, que ciertamente será posterior en naturaleza, si tal acto es verdaderamente causado y realizado por la potencia, o sólo según la razón o el entendimiento, si únicamente se trata de una determinación libre del mismo acto. De lo contrario sería ininteligible el amor libre en Dios, porque ni hubiera amado libremente desde la eternidad, ya que siempre amó perpetuamente, ni tampoco después del instante de la eternidad, porque mucho menos puede empezar a amar lo que nunca amó o dejar de amar lo que amó y tal como lo amó desde la eternidad”³¹.

Así pues, la libertad es libertad de necesidad, no de la servidumbre o de la coacción. De acuerdo con esto, la causa libre sería aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse de hacerlo. Para comprender esta definición hay que mantener que “existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta”³². La voluntad sólo actúa libremente por ser potencia activa y en cuanto se activa. De ahí que la indiferencia de la libertad no sea una indiferencia mostrenca como la del asno de Buridano, sino que es una indiferencia que debe entenderse como un poder interno de esa facultad: “Se responde negando la consecuencia, ya que para la libertad no basta con la indiferencia para varios actos y la carencia de ellos, sino que es necesario un poder interno por el que dicha facultad pueda determinar esa indiferencia a una de las partes; mas este poder no puede darse en la facultad pasiva como tal, sino en la activa”³³.

Ahora bien, ¿cómo se concilia esta libertad de nuestra voluntad como potencia activa con Dios? En primer lugar es preciso salvar el ejercicio de la omnipotencia divina, a la que nada puede ser ajeno. Dios tiene que cooperar en todas las acciones de las criaturas, incluidas las acciones libres. Y tiene que colaborar con la libertad humana que es una potencia activa que, por poder estar en acto virtual, puede obrar desde sí misma y autodeterminarse.

³¹ *D.M. XIX, Sec. IX, 5. Ed. cit. vol. III, p. 422.*

³² *D.M. XIX, Sec. II, 18. Ed. cit. p. 339.*

³³ *D.M. XIX, Sec. II, 19. Ed. cit. p. 340.*

Dios concurre, pero no con ningún tipo de premoción o predeterminación, ya que esto resultaría incompatible con la naturaleza de la voluntad humana, que es preciso entenderla como *potencia activa*. Se trata, pues, de un *concurso indiferente*. Es decir, Dios concurre, ofrece su cooperación, pero por respeto a la voluntad activa y libre que él creó deja al libre arbitrio humano la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta: “Así pues, por causa de la dificultad propuesta, estimo, con otros muchos teólogos, que debe explicarse de otra manera el modo como Dios presta u ofrece su concurso a las causas libres. Ese modo difiere en dos cosas de aquel modo que hemos explicado en el caso de los agentes naturales. Primero, en la determinación en cuanto al ejercicio, porque Dios, en virtud de la voluntad por la que decide prestar su concurso a la causa libre, no decide de manera enteramente absoluta que la causa libre realice dicho acto, ni quiere absolutamente que tal acto exista, sino como sobreentendiendo una condición quiere que tal acto exista en cuanto depende de Él y de su concurso, que determina prestar, y a él aplica su potencia en virtud de tal voluntad, si es que la causa segunda o voluntad creada se determina también a él e influye en él; porque siempre puede dejar de influir, siguiendo su libertad. Esta diferencia se funda, primeramente, en los diversos modos de obrar que son connaturales a estos agentes. Porque los agentes naturales están determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; por ello, como decía antes, la causa primera, acomodándose a ellos, les determina absolutamente su concurso; en cambio, los agentes libres no están así determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; consiguientemente, como Dios da a cada uno su concurso de manera acomodada a su naturaleza, también ofrece su concurso a estos agentes sin una absoluta determinación para el ejercicio. (...) Luego este concurso debe ofrecerse de tal manera, y mediante tal voluntad de la causa primera, que, puesto él así, todavía está en potestad de la causa segunda el obrar libremente con él o no obrar; pues en otro caso no se salva esta indiferencia con todos los requisitos previos para obrar, lo cual pertenece a la razón de la acción libre. Luego es preciso entender que se ofrece mediante una voluntad que incluye una condición, tal como nosotros hemos explicado. Porque, si se tratase de una voluntad completamente absoluta, ese ofrecimiento del concurso no podría dejar de pasar al ejercicio, o sea, al acto segundo”³⁴.

Finalmente es preciso plantear el problema de la conciliación de los actos libres con el conocimiento infalible de Dios. Molina y Suárez llevaron a cabo una compleja teoría de los diversos modos de conocimiento divino respecto

³⁴ *D.M. XXII*, Sec. Iv, 14, 15, 17, ed. cit, vol, III, pp. 669-670.

de las cosas distintas a él. De acuerdo con ella, Dios conoce las cosas existentes con *ciencia de la visión*, y los posibles o futuros absolutos como ciencia de la simple *inteligencia*. El problema surge con el conocimiento de los futuros contingentes, para los cuales se especifica una tercera forma de conocimiento divino, a saber, *la ciencia media*. A través de ella, Dios conoce en sí mismos tales futuros, con lo cual el conocimiento divino, al estar ajustado a la naturaleza de lo que conoce, respeta su carácter libre, cosa que no acontecería si Dios conociese tales futuros por cualquier otro procedimiento que no respetase su libertad: “Ahora bien, a menos que queramos que la conciliación de la libertad de nuestro libre albedrío y la contingencia de las cosas con la divina presciencia no pase de ser una peligrosa alucinación, será preciso que distingamos en Dios una triple ciencia. Una, puramente natural, por la que conoce todas aquellas cosas a las que se extiende su divina potencia, no ya porque esté determinado que hayan de ser o no en el futuro, sino porque son de por sí indiferentes para poder existir o no existir. Otra, meramente libre, por la que Dios, después de la libre decisión de su voluntad (de crear), conoce absoluta y determinadamente, qué cosas serán o no serán futuras. La tercera, finalmente, es la ciencia media, por la que, debido a la elevadísima e inexcrutable comprensión de cualquier libre albedrío en su propia esencia, capta profundamente qué hará, movido por su innata libertad, si se encontrase en ésta o en aquélla, o en cualquiera de las infinitas situaciones en que puede encontrarse, a pesar de que podría, si quisiera, hacer exactamente lo contrario, como ya quedó claramente expresado en las disp. 49 y 50”³⁵.

Así pues, la *concordia* entre la libertad humana y la intervención de Dios como Causa primera, consiste en lo siguiente: Dios lo conoce todo, incluido lo que el libre albedrío, en cada circunstancia concreta, va a elegir; de ahí que pueda Dios, sin violentar la libertad, disponer las circunstancias adecuadas para que el libre albedrío, por propia autodeterminación, elija lo que en definitiva, Dios pretendía: “De todo lo dicho, creo que queda suficientemente claro el modo como la libertad de nuestro albedrío y la contingencia de las cosas se armonizan con la presciencia divina. Pues como las cosas que proceden de nuestro albedrío, o de él dependen, no son precisamente futuras por el hecho de que Dios las conozca previamente así futuras, sino que, al contrario, Dios las conoce previamente de este o de aquel modo futuras, precisamente porque así van a ser futuras por la libertad del arbitrio; y que si hubieran de ser futuras sobre lo opuesto, como muy bien podría ser, también sobre

³⁵ Molina, L. *Concordia*, IV, disp. 52, ed. cit, p. 339.

lo opuesto, –y no sobre lo que en realidad ahora se conoce–, habría recaído ese conocimiento previo desde la eternidad. (...) De donde se sigue claramente que la presciencia de Dios, por el que, gracias a la infinita y por todas partes ilimitada agudeza de su entendimiento, capta con absoluta certeza qué harán las causas libres, puestas en diferente orden de cosas –siendo así que, si quisieran, bien podrían hacer aún lo contrario–, ninguna predisposición se aduciría en absoluto a la libertad del albedrío o a la contingencia de las cosas, sino que la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas permanecerían a salvo en cualquier caso, así supuesta la existencia de tal ciencia, como si dicha ciencia no existiese”³⁶.

³⁶ *Concordia*. Apéndice, respuesta a la objeción 2ª. Ed. cit. p. 628. En definitiva, la *ciencia media* no sólo no se opone a la providencia, sino que le sirve a ésta eficazmente: “Observemos, por último, que la ciencia media está en Dios, antes, ciertamente, de cualquier libre decisión de su voluntad y que abarca absolutamente todos los efectos, no ya sólo los que realmente han de ser futuros, supuesto el decreto por el que decidió crear un orden determinado de cosas y circunstancias como el que de hecho ha creado, sino también los que habrían de ser futuros, ya fuese por este mismo decreto, ya por cualquier otro de los infinitos por los que pudo haber creado, introduciendo cualquier circunstancia distinta en el orden de cosas que decidió establecer, y consiguiendo cualquier otro orden diferente de entre los infinitos que pudo crear (...) Ahora bien, semejante ciencia media ni suprime ni interrumpe la divina providencia, sino que es, más bien, la luz y el conocimiento requerido en Dios por parte de su entendimiento, para una precisa y exactísima providencia, ya que por esa ciencia y conocimiento, antes de que establezca su voluntad cosa alguna, y, por supuesto, antes de prever nada sobre el libre albedrío creado –nada que se ajuste a la naturaleza libre de dicho albedrío creado– ya prevé qué habrá de hacer en el futuro gracias a él; y no sólo lo que hará absolutamente, sino lo que hará, supuesta la hipótesis o dada la condición en la que quiera, de un modo u otro, situarlo”. (*Concordia*, IV, disp. 53, ed. cit. p. 390).