

Sobre la congruencia de la gracia eficaz en Vázquez y Suárez

POR

† JOSÉ HELLÍN, S. I. *

Sumario

Introducción. Ocasión del artículo. Qué se entiende por congruismo en la predestinación y en las prefiniciones, y en la constitución esencial de la gracia eficaz.

Parte I. 1. Doctrina de Vázquez. La gracia eficaz es mayor que la gracia meramente suficiente.—2. Este exceso no consiste en la índole irresistible de las ilustraciones e inspiraciones, ni en la predeterminación física, ni en los decretos divinos antecedentes.—3. Solamente consiste en las ilustraciones e inspiraciones divinas en cuanto que tienen dos congruencias con el libre albedrío: la de infalibilidad, fundada en la presciencia y benevolencia divinas, y la de adaptación a la índole del individuo, fundada en la mayor viveza y deleite de las ilustraciones sobre las sugerencias opuestas.—4. Ambas congruencias se dan de hecho en la gracia eficaz.—5. Estas dos congruencias explican cómo en efecto la gracia eficaz es mayor que la suficiente, no sólo en razón de beneficio, sino también en razón de auxilio o de fuerza atractiva y activa.—6. Examina las dificultades contra la congruencia de infalibilidad.—7. Y de adaptación.—8. Se explican algunas frases obscuras de Vázquez.—9. Conclusión: Vázquez es absolutamente molinista en lo esencial. La mayor viveza que ha de tener la gracia eficaz sobre las sugerencias opuestas es una condición psicológica para poder obrar, pero no un antecedente ligado necesariamente ya *in actu primo* con el consentimiento; no hay, pues, determinismo de las circunstancias, ni consonancia psicológica irresistible entre las gracias y la índole del individuo.

* *Nota de la Redacción.* Publicamos este artículo inédito del P. José Hellín, S. I., tal y como lo dejó él escrito. En nuestro Archivo conservamos dos redacciones del mismo. Hemos escogido la que nos ha parecido mejor elaborada, y tan sólo nos hemos permitido algunas correcciones redaccionales y algunas precisiones en las notas.

Parte II. 1. Suárez se alarma ante la doctrina de Vázquez. 2. Le opone dos tesis: una teológica, en la que afirma que la gracia eficaz no es siempre y necesariamente mayor que la suficiente en razón de fuerza atractiva y activa: en ese aspecto, puede ser igual o menor; la otra tesis es psicológica: la voluntad puede libremente abrazarse con el bien mayor, igual o menor, conocidos como tales.—3. Prueba de la primera tesis. 4. Prueba de la segunda tesis.—5. Critica los argumentos con que Vázquez trata de probar tu tesis psicológica.—6. Conclusión: la gracia eficaz puede ser igual o menor que la suficiente en fuerza atractiva y activa, y no necesita necesariamente una viveza y deleite mayor que las sugerencias opuestas. Esto lo confirma positivamente con argumentos teológicos, y especulativamente con su teoría psicológica: la voluntad puede abrazarse con el bien igual o menor, conocidos como tales. Se ve, por consiguiente, cuán lejos está, lo mismo que Vázquez, del determinismo de las circunstancias o de la consonancia irresistible de las ilustraciones con la índole del individuo.

Introducción

Con ocasión de aproximarse los centenarios del nacimiento de Suárez y de Vázquez, me ha parecido oportuno recordar alguna de las controversias que mediaron entre aquellos dos grandes hombres. La escogida para este artículo será la cuestión sobre la congruencia de la gracia eficaz¹.

El término de *congruismo* y *congruista* es equívoco; por eso conviene aclarar su significado.

En el problema de la predestinación y las prefiniciones se suelen dividir los jesuitas en congruistas y molinistas puros. Son congruistas los que defienden la predestinación *ante praevisa merita* y las prefiniciones formales de los actos sobrenaturales. Molinistas puros son los que defienden la predestinación a la

1. Las fechas a las que alude el autor son los años 1948 y 1949. Debió, por tanto, escribir este trabajo en los años 1946 ó 47.

Relacionados con este tema, y en los autores que estudia el P. Hellín, han escrito posteriormente: E. ELORDUY, *La predestinación en Suárez. Controversias con Vázquez, Salas y Lesio*: ArchTeolGran 10 (1947) 5-151; IDEM, *Suárez en las controversias sobre la gracia*: ArchTeolGran 11 (1948) 117-193. J. A. DE ALDAMA, *Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz*: EstEcl 22 (1948) 495-505; IDEM, *Un parecer inédito del P. Gabriel Vázquez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz*: EstEcl 23 (1949) 515-520. S. GONZÁLEZ, *Un tratado inédito de Suárez sobre la ciencia media*: MiscCom 9 (1948) 59-132. J. PEINADO, *Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias de auxiliiis*: Arch TeolGran 31 (1968) 5-191 (especialmente, pp. 79s y 65-72). (Nota del editor.)

gloria *post praevisa merita ex gratia* y las prefiniciones virtuales de los actos sobrenaturales. Entre los congruistas figuran Belarmino, Suárez, Ruiz de Montoya, Lugo. Entre los molinistas puros, además de Molina, figuran Toledo, Valencia, Lessio, Vázquez. A esta discusión nunca se le dio entre nosotros demasiada importancia. Modernamente casi todos los autores siguen el molinismo puro.

En la explicación de la gracia eficaz no existe esta división, sino que todos los autores son molinistas puros. Y aunque con frecuencia suelen también en este tema llamarse *congruistas*, de hecho en este problema es sinónimo de molinismo puro.

Pero en nuestro tema hay dos clases de congruismo: uno explica la eficacia de la gracia únicamente por la acomodación de la gracia a la índole del individuo de tal manera que, dada tal acomodación, es imposible omitir el acto. Este congruismo destruye en absoluto la libertad porque pone un antecedente independiente de la voluntad que lleva infaliblemente al acto; y ese antecedente son las ilustraciones e inspiraciones y la especial índole de la voluntad. Este congruismo lo defendió el dominico Albelda; mas no lo defendió ningún jesuita de nombre.

Otro congruismo consiste en enseñar que la gracia eficaz no consiste en predeterminaciones físicas, ni delectaciones victrices, ni decretos absolutos antecedentes, ni en cualquier otro antecedente independiente de la voluntad y que lleve al acto infaliblemente por su naturaleza, sino que consiste en las ilustraciones e inspiraciones divinas ligadas ya infaliblemente en acto primero con el acto segundo únicamente por la verdad del futurible, por la presciencia divina que prevé infaliblemente el buen resultado de las gracias que da y por la benevolencia divina con que Dios decreta dar las gracias que prevé eficaces más bien que otras que prevé ineficaces por el abuso de la voluntad. Y éste es el congruismo que han defendido nuestros autores sin diferencias notables.

Entre Vázquez y Suárez, sin embargo, hay una discrepancia mínima en este punto. Y es la que me propongo explicar ahora. Con esta ocasión podremos ver cuán lejos andan los dos autores del determinismo de las circunstancias y de la consonancia irre-

sistible entre las ilustraciones y la índole de la voluntad. Asimismo veremos la diferente amplitud que cada uno concede a la libertad respecto de los objetos que se conocen como mayores, iguales o menores.

El trabajo presente constará de dos partes: en la primera, expondremos la doctrina de Vázquez sobre la congruencia de la gracia eficaz, y, en la segunda, la oposición que le hizo Suárez.

I. DOCTRINA DE VAZQUEZ SOBRE LA CONGRUENCIA DE LA GRACIA EFICAZ

1. La gracia eficaz es mayor que la suficiente en razón de auxilio

Esta afirmación la prueba directamente con muchos testimonios de la Sagrada Escritura² y de Santos Padres³. Indirectamente la prueba, también, refutando a los adversarios del modo siguiente:

Si dada igual gracia a dos hombres del todo iguales, el uno consintiera y el otro resistiera, ¿de qué dependería esta diversidad? Tres soluciones examina y rechaza.

Unos dicen que el consentimiento se debe principalmente a la voluntad y secundariamente a la gracia; y así *prius natura* consiente la voluntad y *simul tempore* concurre la gracia. No rechaza esta opinión como pelagiana porque finalmente admite que la gracia preveniente y cooperante concurre a la obra saludable; pero le parece falsa y absurda, porque afirma que en algún signo de naturaleza la voluntad puede hacer algo sin el concurso de Dios natural y sobrenatural⁴.

Otros dicen que el consentimiento a la gracia depende de la voluntad no sólo principalmente, sino también únicamente porque Dios llama con su gracia preveniente, pero la voluntad sola con sus fuerzas naturales y el concurso general consiente al llamamiento divino. Esta opinión la rechaza porque no sólo debe-

2. G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem s. Thomae, tomus primus*, disp. 98, c. 3, nn. 11-15: Alcalá 1598. pp. 937a-938b.

3. *Id.*, *ib.*, c. 4, nn. 16-26: ed. c., pp. 938b-942b.

4. *Id.*, *ib.*, c. 2, n. 5: p. 934s; *ib.*, disp. 99, c. 5, nn. 28-32: p. 963s.

mos creer que para las obras saludables es necesaria la gracia preveniente, sino también la gracia cooperante; lo que aquí se niega ⁵.

Finalmente, otros dicen que el consentimiento se hace *simul tempore et natura* por la gracia y la voluntad; pero pretenden que de parte de la gracia preveniente no es siempre necesario un exceso sobre la gracia suficiente en razón de fuerza atractiva y de actividad eficiente ⁶. Aquí alude a la sentencia de Suárez y de todos los molinistas, que expone demasiado sucintamente. De ella dice que quedará refutada con la prueba positiva de su doctrina.

2. En qué no consiste el exceso de la gracia eficaz sobre la meramente suficiente

Vázquez dice, ante todo, que no consiste en ningún antecedente al acto libre que sea independiente de la voluntad y que lleve infaliblemente al consentimiento; por consiguiente, la gracia eficaz no puede consistir sino en las ilustraciones e inspiraciones divinas. En esto concuerda con todos los molinistas. Esta doctrina la prueba indirecta y negativamente por la refutación de las sentencias opuestas que va criticando muy en particular de la manera siguiente:

Algunos dicen que la diferencia entre la gracia eficaz y la suficiente consiste en la intensidad y modalidad de las ilustraciones e inspiraciones divinas, de tal manera que con el auxilio suficiente nadie puede consentir, y con el auxilio eficaz nadie puede resistir ⁷. Esta explicación, dice Vázquez, no se puede admitir porque, por una parte, se destruye la gracia suficiente, ya que el que tiene tal auxilio no tiene lo suficiente para obrar santamente, y, por otra parte, la gracia eficaz irresistible por su naturaleza contradice al concilio Tridentino, cuando enseña que el que recibe la gracia y obedece a ella *illam abjicere potest*. Además, con esa explicación perece la libertad, porque si hay un antecedente del acto de la voluntad, independiente de la voluntad, que lleva necesariamente al acto o a la omisión del acto, se induce una ne-

5. *Ib.*, *ib.*, disp. 98, c. 2, nn. 6-9: ed. c., p. 935s.

6. *Ib.*, c. 2, n. 10: p. 936.

7. *Ib.*, c. 5, n. 27: p. 943.

cesidad antecedente, la cual es siempre destructiva de la voluntad libre⁸. Retengamos este principio de Vázquez, uno de los más repetidos por él, para no atribuirle después la teoría del determinismo de las circunstancias.

Otros dicen que la eficacia de la gracia consiste en que además de las ilustraciones e inspiraciones, se añade una aplicación física de la voluntad, independientemente de nuestra libertad, y puesta la cual es imposible resistir a la vocación divina. Alude, evidentemente, a los que explican la eficacia de la gracia por la predeterminación física⁹. También esta opinión hay que rechazarla porque se establece un antecedente independiente de nuestra voluntad que está ligado infaliblemente con el acto segundo; lo que es destruir la libertad. En contra de ella militan, además, todos los argumentos que ha aducido contra la primera explicación¹⁰.

Finalmente, otros dicen que la diferencia no consiste en la mayor intensidad de las ilustraciones divinas, ni en la predeterminación física, sino en un decreto absoluto y antecedente a toda previsión condicionada de nuestro querer, con el cual decretó Dios concurrir al acto saludable. Tampoco esta explicación le satisface, porque la diferencia entre la gracia eficaz y la suficiente hay que buscarla en el mismo don y no en algo meramente extrínseco a él, como sería el decreto divino. Ese decreto, además, es destructivo de la libertad porque es un antecedente independiente de nuestra voluntad, que está necesariamente ligado con el acto segundo¹¹.

3. Este exceso consiste en la congruencia de infalibilidad extrínseca y en la congruencia de adaptación

Una vez que ha demostrado que la eficacia de la gracia no puede consistir en algún antecedente independiente de nuestra voluntad y que esté ligado necesariamente con el consentimiento, sino que únicamente hay que buscarla en las ilustraciones e inspiraciones divinas, hay que determinar positivamente en qué

8. Ib., c. 5, nn. 27-31: p. 943s.

9. Ib., c. 5, n. 32: p. 944.

10. Ibidem.

11. Ib., c. 5, n. 34: p. 945.

consiste la eficacia de la gracia. ¿Qué índole particular han de tener esas ilustraciones e inspiraciones para que sean eficaces?

Y responde que la gracia eficaz se diferencia de la gracia meramente suficiente en que tiene una doble congruencia con la voluntad: una, que podría llamarse congruencia de infalibilidad extrínseca a la gracia, y otra, de adaptación a la índole de la voluntad.

La *congruencia de infalibilidad* consiste en que las ilustraciones e inspiraciones las infunde Dios en el tiempo, modo y circunstancias en que previó que la voluntad consentiría. Pues Dios, dice Vázquez, conoce por la ciencia media qué haría Pedro si fuese llamado con tal vocación en tales circunstancias y ofreciéndole el concurso que exija. Por consiguiente, al decretar dar la gracia con todas esas circunstancias, la gracia estará ligada con el consentimiento por causa de la verdad del futurible, y Dios conocerá infaliblemente el consentimiento futuro de la voluntad. Y la benevolencia divina, al decretar esa gracia, decreta virtualmente concurrir con el acto saludable¹². En esa congruencia consiste esencialmente la congruencia de la gracia¹³. Y si la voluntad pudiera, psicológicamente hablando, consentir en lo que se le representa como igual o menor, no sería necesario exigir en las ilustraciones e inspiraciones ninguna condición especial para que la gracia fuese eficaz, sino que con cualquier intensidad, viveza o claridad la gracia podría indiferentemente ser ya eficaz ya solamente suficiente. Pero como esto no es posible, es necesario señalar las condiciones que han de tener las ilustraciones e inspiraciones divinas para que puedan ser eficaces; y estas condiciones constituyen la congruencia de adaptación, como vamos a ver¹⁴.

La *congruencia de adaptación* consiste en cierta acomodación de las ilustraciones e inspiraciones con la índole de la voluntad de tal manera que, dada esta acomodación, la voluntad pueda ya expeditamente consentir a la gracia, aunque puede también no consentir, y sin ella no podría consentir. Esta acomodación

12. *Ib.*, c. 6, n. 36: p. 946.

13. *Ib.*, c. 6, n. 41: p. 947s.

14. *Ib.*, c. 7, nn. 44s: p. 949.

consiste en la remoción de impedimentos o tentaciones que podrían estorbar e impedir el consentimiento¹⁵. Los impedimentos que hay que remover son alguna mala disposición corporal, tentaciones del demonio, sugerencias malas que vienen de los hombres o de los libros o simplemente de los sensibles externos y de nuestras imaginaciones que tendrían por efecto hacer que la virtud, a que invita la gracia, apareciese como menor que el vicio o con menos viveza y deleite que él. La congruencia de adaptación consiste, pues, en concreto en que la virtud, a que invita la gracia, aparezca con más viveza y deleite que el vicio o como un bien mayor que él. Aunque esta remoción de impedimentos es una expresión algo negativa, consiste, sin embargo, en algo positivo, y esto positivo consiste, como decíamos, en que la virtud aparezca como mayor o con más viveza y deleite que el vicio¹⁶.

La mayor viveza, deleite y atractivo que la gracia eficaz ha de tener sobre la suficiente no es necesario que sea absoluta, sino proporcional; es decir, que en el individuo que consiente a la gracia es necesario que las ilustraciones e inspiraciones sean más vivas y agradables que las sugerencias opuestas. Otro, que no consienta a la gracia, puede tener ilustraciones mucho más vivas, atractivas y agradables; pero las sugerencias opuestas fueron necesariamente más vehementes que esas mociones divinas¹⁷. Por consiguiente, la congruencia de adaptación no se ha de medir por la intensidad absoluta de las ilustraciones, sino por la acomodación al individuo.

La congruencia de adaptación no dice conexión antecedente o inevitable con el consentimiento de la voluntad, ya que, aun dándose esta congruencia, la voluntad puede expeditamente no consentir y aun elegir lo contrario. Lo único que implica es una condición psicológicamente necesaria sin la cual la voluntad no puede elegir nada; pero no implica que, puesta esta condición, la voluntad no pueda resistir.

— Así es que dos son los elementos que tiene la gracia eficaz, de los cuales carece la gracia meramente suficiente, y que hacen que la gracia eficaz sea mayor que la gracia suficiente: la con-

15. *Ib.*, c. 6, n. 36: p. 946.

16. *Ib.*

17. *Ib.*, c. 6, n. 37: p. 946.

gruencia de infalibilidad extrínseca, fundada en la verdad del futurible, la presciencia y benevolencia divinas, y la congruencia de adaptación, fundada en la mayor viveza y deleite de las ilustraciones divinas sobre las sugerencias opuestas.

4. Realidad de ambas congruencias

Hasta ahora se ha expuesto el sentido en que Vázquez afirma la superioridad de la gracia eficaz sobre la suficiente; pero conviene probar que, en efecto, esos dos elementos se hallan en la gracia eficaz, antes de explicar cómo con ellos la gracia eficaz es mayor que la suficiente en razón de auxilio, vocación, fuerza atractiva y actividad eficiente.

Congruencia de infalibilidad extrínseca. Que la gracia eficaz tenga esta congruencia es manifiesto porque Dios, por medio de la ciencia de los condicionados, tiene conocimiento perfecto de lo que haría Pedro si fuese llamado con tal vocación, en tales circunstancias y ofreciéndosele el concurso que entonces exija, pero de tal manera que pudiera expeditamente hacer lo contrario. Y en caso de que lo hubiera de hacer, como puede, sería otra la verdad del condicionado y la ciencia que Dios tendría de él. Después, al decretar Dios dar la gracia que previó condicionalmente ligada con el acto, prevé absolutamente el acto futuro, y lo quiere también absolutamente. Por consiguiente, la gracia eficaz tiene la congruencia de infalibilidad extrínseca, fundada en la verdad del futurible, en la presciencia divina y en la benevolencia con que Dios elige dar esta gracia más bien que otra prevista ineficaz¹⁸.

Congruencia de adaptación. Esta consiste en que las ilustraciones divinas aparezcan con más viveza y deleite que las sugerencias opuestas, como se ha dicho. Vázquez cree haber probado suficientemente su realidad con testimonios positivos, sobre todo con el célebre testimonio de San Agustín¹⁹: "Nolunt homines,

18. *Ib.*, c. 6, n. 36: p. 946, y *ib.*, c. 7, n. 44: p. 949.

19. AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione*, l. 2, c. 17, 26: SCEL 60, 98, 26-99, 2: «Nolunt homines facere quod iustum est, sive quia latet an iustum sit sive quia non delectat. Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit novimus eoque delectamur ardentius» (PL 44, 167). Y *ib.*, c. 19, 32s: CSEL 60, 103ss.

sive quia latet an iustus sit, sive quia non delectat; tanto enim quidquam vehementius volumus, quanto certius, quam bonum sit, novimus eoque delectamur ardentius." De donde deduce que para querer una cosa es necesario que nos aparezca con más viveza y deleite que la contraria ²⁰.

Pero la prueba principal es su teoría psicológica sobre las condiciones para que la voluntad pueda querer alguna cosa u optar entre dos de ellas.

Enseña que la voluntad no puede elegir sino lo que le aparezca como bien mayor, y que jamás puede elegir lo igual o lo menor, conocido como tal. Esta tesis la explana en sus comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás ²¹.

De donde deduce que si a un hombre le aparecen con absoluta igualdad dos extremos opuestos, no puede elegir ninguno, y que si le aparecen desiguales, forzosamente ha de elegir el mayor, o el que le aparezca con mayor viveza y deleite. Con todo, dice, se conserva la libertad de ejercicio y de especificación. De ejercicio, porque puede no elegir el extremo mayor, ya que él mismo es un bien finito. De especificación, porque puede aplicar la atención al extremo menor, el cual le aparecerá con más viveza y deleite, o con razones que lo hagan más atractivo, y entonces podrá libremente elegir lo que antes le parecía menor ²².

Y si hacemos la hipótesis de que dos hombres tienen pensamientos exactamente iguales, y tienen las mismas disposiciones externas e internas, entonces, si la virtud y el vicio les aparecen como iguales, ninguno podrá elegir ninguno de los extremos. Si la virtud les aparece a ambos como mayor que el vicio, el uno podrá consentir en la virtud y el otro meramente abstenerse de la virtud, pero no consentir en el vicio. Y, al revés, si el vicio apareciese como mayor que la virtud o con más viveza y deleite, entonces ninguno podrá elegir la virtud, pero podrá el uno consentir en el vicio y el otro abstenerse de él por motivos malos o indiferentes, no por motivos de virtud, porque eso sería abrazarse con lo menor, lo que es imposible. Remotamente, sin embar-

20. G. VÁZQUEZ, *o. c.*, disp. 98, c. 7, n. 46: ed. c., p. 949.

21. *Id.*, *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae s. Thomae tomus primus*. disp. 43: Alcalá 1599. pp. 406-412.

22. *Id.*, *Comment. ac Disp. in Primam Partem...*, disp. 98, c. 7, n. 46: p. 949s; *Comment. ac Disp. in Primam Secundae...*, disp. 43, c. 3, n. 19: ed. c., p. 412.

go, puede elegir lo igual o lo menor porque puede aplicar la atención a estos extremos que aparecerán con más viveza y así podrá elegir lo que antes parecía igual o menor²³.

Vázquez atenúa mucho esta teoría psicológica porque dice que esa imposibilidad de elegir lo igual o lo menor se ha de entender cuando la elección entre ambos extremos se haga comparativamente y prefiriendo el uno al otro; si no se elige uno de ellos comparativamente con el otro y prefiriéndolo a él, sino absolutamente por ser un bien, entonces ciertamente la voluntad puede elegir lo igual o lo menor²⁴. Es decir: lo igual o menor no se puede elegir sobre lo igual o menor precisamente como preferibles a ellos, pero se pueden elegir simplemente como bienes. En esto, ciertamente, no dice cosa opuesta a Suárez, y parece destruir su doctrina sobre la necesidad de la congruencia de adaptación. Pero después parece olvidarse de esta atenuación y procede como si realmente fuese imposible elegir lo igual o lo menor, conocidos como tales.

Expuesta la teoría psicológica de Vázquez, veamos los argumentos que aduce para probarla.

El primero es: la elección ha de ser conforme al juicio que resulta de la deliberación, según la definición misma de elección; pero el juicio que resulta de la deliberación no enuncia que es preferible lo igual o lo menor, sino solamente lo mayor; luego la elección necesariamente ha de optar por el bien mayor, no por el igual o menor. Y declara la menor: la deliberación tiende a comparar dos o más medios entre sí y con el fin de ver cuál de ellos es más conducente y preferible; luego el juicio que resulta de esta investigación necesariamente ha de enunciar la mayor conducencia de un medio sobre otro y la preferibilidad de uno sobre otro.

El segundo argumento es: Aunque el medio menor sea bueno en sí, pero en comparación con el mayor es un mal formal porque en cuanto menor consiste en una carencia de bondad; mas si la voluntad, después de la deliberación, escogiera el menor, lo escogería comparativamente con el mayor; luego escoge-

23. *Id.*, *Comment. ac Disp. in Primam Partem...*, disp. 98, c. 7, n. 46: ed. c., p. 949s.

24. G. VÁZQUEZ, *Comment. ac Disp. in Primam Secundae...*, disp. 43, c. 3, n. 18: ed. c., p. 411s.

ría el mal formal. Esto es imposible para la voluntad. Y declara la menor: el juicio que resulta de la deliberación enuncia lo que es preferible; luego la voluntad elegiría lo menor como lo más preferible en comparación con lo mayor²⁵.

Tercer argumento: Si con iguales pensamientos e ilustraciones uno consintiera a la gracia y el otro resistiera pecando, entonces éste que peca no tendría ningún defecto en el entendimiento, sino tan plena iluminación intelectual como el que consiente a la gracia; mas esto es absurdo y contra el común sentir; luego con igual ilustración intelectual es imposible que uno consienta y el otro resista²⁶. La menor la probó ampliamente en los comentarios a la Prima Secundae de Santo Tomás, en donde dice que tal defecto intelectual no es precisamente el error o la ignorancia, sino una menor consideración y atención a la virtud que al vicio.

Cuarto argumento: Parece imposible que si dos objetos se presentan como iguales o desiguales, la voluntad pueda elegir lo igual o lo menor, conocidos como tales porque la voluntad ha de tener alguna razón para elegir, y no puede haber razón alguna para preferir el extremo igual a otro igual, o el menor al mayor²⁷.

5. Con estos dos elementos se explica cómo la gracia eficaz es mayor que la suficiente no sólo como beneficio moral, sino también como auxilio

Ya ha probado Vázquez que la gracia eficaz ha de tener las dos congruencias: la de infalibilidad extrínseca y la de adaptación, de que hemos hablado. Ahora le es fácil hacer ver cómo esos dos elementos hacen que la gracia eficaz sea mayor que la suficiente en razón no sólo de beneficio, sino también de auxilio, de fuerza atractiva y de actividad eficiente.

En efecto: la gracia eficaz que tenga las dos congruencias dichas es más útil al que la recibe, indica más la benevolencia del donador, es mayor auxilio y vocación y tiene sobre la sufi-

25. *Ib.*, c. 2, n. 13 y c. 3, n. 20: ed. c., pp. 410 y 412.

26. *Ib.*, *Comment ac Disp. in Primam Partem...*, disp. 98, c. 7, n. 46: ed. c., p. 949s.

27. *Ib.*

ciente algún exceso proporcional sobre la suficiente en su misma entidad.

Es más útil al que la recibe porque la magnitud de tal beneficio no se ha de medir por la entidad absoluta del don, sino por la acomodación con la situación del que lo recibe y por el provecho que le traiga. Así, para uno que se está muriendo de hambre, mayor beneficio es un trozo de pan que montes de oro, aunque éstos valgan más. Ahora bien, la gracia eficaz que tenga las dos congruencias dichas es más acomodada al que la recibe y le trae más provecho que otra tal vez mayor a la que resistiera por no ser tan acomodada a su índole y no venir tan libre de impedimentos²⁸.

Indica más la benevolencia del dador porque conociendo Dios muchas gracias a las que no consentiría la voluntad y otras a las que consentiría, eligió libremente aquellas que previó estarían unidas con el consentimiento más bien que otras que previó ineficaces, pretendiendo y aprobando gozoso el buen efecto previsto²⁹.

Es mayor auxilio y vocación porque mayor auxilio es el que ayuda de hecho que el que puede auxiliar, pero de hecho no ayuda ni coopera al consentimiento; mas la gracia eficaz coopera de hecho al consentimiento (cosa que no hace la gracia suficiente); luego la gracia eficaz es mayor auxilio que la suficiente. Asimismo mayor es la vocación que de hecho se hace oír que la que puede hacerse oír, pero de hecho no se hace oír; mas la vocación eficaz se hace oír y la suficiente no; luego la vocación o gracia eficaz es mayor vocación que la suficiente³⁰.

Tiene en su entidad un exceso proporcional sobre la suficiente; porque aunque sea menor que la gracia suficiente (a la que otro disiente), sin embargo, en el que consiente es más viva y deleitosa que las sugerencias opuestas, y en el que no consiente las tentaciones son más vivas y deleitosas que las ilustraciones divinas³¹.

28. *Ib.*, disp. 98, c. 6, n. 37: e. c., p. 946.

29. *Ib.*, c. 6, n. 39: p. 947.

30. *Ib.*, n. 40: p. 947.

31. *Ib.*, c. 7, nn. 45-46: p. 949s.

6. Dificultades contra la congruencia de infalibilidad extrínseca

A continuación examina Vázquez algunas dificultades comunes contra la congruencia de infalibilidad extrínseca para tener ocasión de explicar cómo con ella se concilia la libertad, cómo la discreción del que cree y no cree se hace en acto primero por solo Dios, y cómo se salva la suficiencia de la gracia puramente suficiente.

Primera dificultad. Puesta la gracia congrua es imposible omitir el acto porque ya en acto primero está ligada infaliblemente con él; pero la imposibilidad de omitir una acción, quita la libertad para ella; luego la gracia congrua quita la libertad. Responde Vázquez que no se da imposibilidad antecedente de resistir, sino solamente imposibilidad consiguiente, y ésta no quita la libertad³².

La necesidad antecedente es la imposibilidad de omitir un acto cuando se da un antecedente del acto que no está en nuestro poder y lleva necesariamente al acto. Es manifiesto que esa necesidad quita la libertad. La necesidad consiguiente es la que se sigue a la hipótesis del acto ya hecho libremente en alguna diferencia de tiempo, y es manifiesto que esa necesidad no quita la libertad porque nace del ejercicio ya hecho libremente. Y se formula diciendo que el acto, mientras es, es imposible que no sea.

Aplicada esta doctrina a la gracia eficaz, vemos que ésta no induce necesidad antecedente porque puesta toda la entidad y actividad de las ilustraciones divinas, la voluntad puede expeditamente resistir a ellas, y si hubicra de resistir, como expeditamente puede hacerlo, esas mismas ilustraciones ya no serían gracias eficaces, sino solamente suficientes. Pero la gracia eficaz lleva una necesidad consiguiente al ejercicio libre futuro, porque la gracia eficaz es aquella que infaliblemente se juntará con el acto libre, aunque la voluntad podría expeditamente hacer que no se juntase, y es imposible que si el acto libre se pone libremente, pueda al mismo tiempo no ponerse. Esta necesidad es consiguiente al acto libre, y no puede hacer que no sea libre. Es una necesidad extrínseca a la entidad de las inspiraciones y

32. Ib., c. 8, n. 49: p. 951.

dependiente de la libertad, no una necesidad intrínseca a la entidad de las mismas. Para entender esto, distingamos varios signos en los decretos divinos hasta la colación efectiva de la gracia.

Primeramente, se da la verdad del futurible o del condicionado, cuyo sentido es: si Pedro fuera llamado con tal vocación y en tales circunstancias y ofreciéndole el concurso que entonces exigiere, consentiría. Este futurible es verdadero, no por la determinación invencible del antecedente, sino porque la voluntad libremente querrá eso. De tal manera que, si la voluntad hubiera de querer otra cosa, como expeditamente lo puede hacer, otra sería la verdad del futurible. Los auxilios de la gracia, en este primer signo, no son eficaces ni puramente suficientes, sino sencillamente suficientes porque *in actu primo* no dicen que el acto se pondría de hecho o no se pondría, sino que podría ponerse; si son eficaces es sólo concomitante por el acto que realmente pone la voluntad con el auxilio.

En segundo lugar, Dios conoce la verdad del futurible por la ciencia media, no en el antecedente, sino simplemente en la verdad misma del futurible. En este signo todavía los auxilios no toman la denominación de eficaces porque se conocen como son en sí mismos, no con las denominaciones de la verdad del futurible o de otra presciencia previa o de predefiniciones de la voluntad. Y como en sí mismos no están ligados en acto primero con el acto segundo, por eso no les conviene la denominación de eficaces.

En tercer lugar, Dios considera, por medio de un conocimiento reflejo, la hipótesis de que él diera estos auxilios, supuesta ya la verdad del futurible y la ciencia que él tiene de los condicionados. Entonces, ya conoce la gracia como eficaz, en estado hipotético, porque ve que si ella se da después de estas condiciones, tiene en acto primero conexión infalible con el acto, como se dirá en seguida, al hablar del signo en que la gracia se da en estado absoluto.

En cuarto lugar, una vez decretada la existencia del hombre para el fin sobrenatural de la gracia, determina gratuitamente y liberalísimamente dar a Pedro aquella gracia que previó ser eficaz más bien que cualquiera otra que previó ineficaz. La gracia decretada en este signo tiene ya, en acto primero, una triple conexión infalible con el acto segundo. La primera conexión es

objetiva o entitativa: esa gracia decretada es la purificación de la condición de una condicional verdadera. Y en toda condicional verdadera, la purificación de la condición lleva consigo infaliblemente la verificación del condicionado. La segunda conexión es cognoscitiva: el que conoce una condicional verdadera y conoce, además, la purificación de la condición, conoce infaliblemente la verdad del condicionado; mas Dios, por la ciencia media, conoce la verdad de la condicional, y por su decreto de dar la gracia, conoce la purificación de la condición; luego conoce, en la gracia que da, la verdad del condicionado. La tercera conexión infalible es la afectiva. El que conoce infaliblemente la verdad de una condicional y quiere absolutamente la purificación de la condición, quiere infaliblemente y eficazmente el condicionado, aunque sólo en causa; mas Dios conoce infaliblemente la verdad del condicionado y quiere la purificación de la condición; luego quiere infalible y eficazmente el condicionado, cuando este condicionado es cosa querida con voluntad simple antecedente, como son los actos virtuosos, y no son cosas reprobadas con voluntad simple antecedente, como son los actos pecaminosos; pues entonces no los quiere pretendiéndolos, sino solamente quiere permitirlos.

Todas estas conexiones son extrínsecas a la gracia, y le convienen últimamente por la verdad del futurible, que depende de la voluntad ayudada por la gracia, y pudo ser otra, si otra cosa hubiera de hacer la voluntad, como pudo hacerlo expeditamente. Luego toda la necesidad de la gracia eficaz es consiguiente, nacida del ejercicio libre en alguna diferencia de tiempo.

Segunda objeción: Si nosotros podemos resistir expeditamente a la gracia eficaz, estará en nuestra mano hacer que la gracia que se nos da sea eficaz o solamente suficiente, y así estará en nuestra mano el discernirnos de los injustos y de los prescitos³³. A esta dificultad responde Vázquez, que mirada la gracia eficaz en toda su entidad interna, podemos expeditamente resistir a la gracia; pero que considerada la gracia en cuanto presupone la verdad del futurible, la ciencia media y la benevolencia divina, es imposible resistir a ella porque en este sentido la gracia supone que el acto se pondrá de hecho libremente, y es impo-

33. Ib., c. 8, n. 50: p. 951.

sible que si el acto se pone libremente, al mismo tiempo no se ponga. Pero esta es una necesidad consiguiente que no quita la libertad.

De aquí se sigue que nosotros podemos hacer expeditamente que la gracia que se nos da sea eficaz o solamente suficiente en acto segundo porque en nuestra mano está cooperar con la gracia o no cooperar. Pero no se deduce que nosotros nos podamos discernir de los injustos o de los prescritos en acto primero, ya que no está en nuestro poder que Dios haya decretado aquellas gracias que previó eficaces, más bien que aquellas otras que se previeron ineficaces³⁴.

Tercera objeción: Con el auxilio puramente suficiente no podemos consentir; luego no es suficiente. O, por lo menos, con el auxilio suficiente nunca se consiente; luego es señal de que es impotente porque "frustra est potentia quae non reducitur ad actum". A esto responde Vázquez que si los auxilios se miran en su entidad y no en la habilidad extrínseca que dicen a los actos, entonces no hay auxilios que sean eficaces o puramente suficientes, sino que todos son sencillamente suficientes. Y, en este sentido, el auxilio suficiente unas veces lleva al acto y otras no, y, por tanto, no es verdad que el auxilio suficiente nunca se reduzca al acto. Pero si el auxilio suficiente se mira en relación a la omisión del acto que tendrá lugar por abuso de la libertad, claro está que el auxilio puramente suficiente no se juntará con el acto, ni se podrá juntar, en esa hipótesis. Pero ésa es la impotencia consiguiente nacida de la omisión libre y, por tanto, no destruye la libertad³⁵.

7. Dificultades contra la congruencia de adaptación

1. Si las ilustraciones son menos vivas y deleitosas que las tentaciones, es imposible obedecerlas, según la teoría expuesta; pero en el que tiene la gracia meramente suficiente, las ilustraciones son menos vehementes que las sugerencias opuestas; luego el que tiene gracia suficiente no puede seguir las ilustraciones por defecto de fuerza atractiva en ellas y, por tanto, la gracia suficiente no es suficiente.

34. Ib.

35. Ib., disp. 98, c. 8, n. 51: p. 951.

Responde Vázquez que mientras las inspiraciones son menores que las tentaciones, no podemos obedecer a la gracia; pero en nuestra mano está hacer que las ilustraciones aparezcan con más vehemencia que las tentaciones apartando la mente de las tentaciones para aplicarla más intensamente a las ilustraciones, con lo cual éstas aparecerán con más vehemencia y podrá realizarlas ³⁶.

2. Se objeta también que, según la teoría, la voluntad sigue necesariamente lo que parece mayor; pero la gracia eficaz aparece mayor que la suficiente; luego necesariamente seguimos la gracia eficaz y perece la libertad.

Responde Vázquez que, según la teoría, la voluntad sigue necesariamente lo que aparece mayor, bajo la condición de que entonces quiera elegir algo; mas en su poder está no elegir nada y aplicar la mente a lo igual o menor, con lo que estos extremos le aparecerán con más vehemencia que la gracia y, por consiguiente, podrá elegir lo contrario de la gracia ³⁷.

3. Se insiste en que al aplicar la mente al objeto igual o menor, esta aplicación misma aparecerá forzosamente como mayor, igual o menor que la no aplicación. Ahora bien: si en este juicio aparece como igual, no podrá aplicar la mente a la gracia ni a lo opuesto a la gracia; y si aparece como menor, entonces necesariamente aplicará la mente a la gracia y obrará necesariamente conforme a ella; y si aparece como mayor, entonces aplicará necesariamente la mente a lo igual o menor; y así obrará necesariamente tanto en el aplicar la mente a lo que parecía igual o menor como en seguir después estos extremos, que le aparecerán entonces con más vehemencia ³⁸.

Responde Vázquez que para aplicar la mente a lo igual o menor no es necesario formar un juicio nuevo, que represente esa aplicación como igual o desigual con la no aplicación o con los objetos antes representados. Porque, aun permaneciendo el mismo pensamiento, puede la voluntad no elegir lo mayor por ser un bien finito. Y como en este caso todavía permanece la in-

36. Ib., c. 7, n. 46: p. 949s.

37. Ib.

38. VÁZQUEZ, *Comment. ac Disp. in Primam Secundae...*, disp. 43, c. 1, n. 3: ed. c. (nota 21), p. 406s.

tención del fin, ésta basta para que nos apliquemos a buscar medios distintos del desechado, y estos medios pueden ser los que antes parecían iguales o menores³⁹.

4. Dios elige cualquiera de los medios iguales o menores, ¿por qué el hombre no podrá hacer lo mismo?⁴⁰.

Responde que Dios no tiene indignancia del fin creado, que es la gloria extrínseca, ni de los medios, y por eso no elige los medios comparativamente los unos con relación y preferencia a los otros, sino solamente como útiles; y en esta hipótesis se pueden elegir los medios iguales o menores. Pero el hombre tiene necesidad de los fines y de los medios, y por esta razón elige siempre comparativamente los unos con relación o preferencia a los otros. Y así no podrá elegir sino los que el entendimiento diga que son preferibles⁴¹.

8. Algunas expresiones difíciles de Vázquez

Ahora vamos a considerar algunas expresiones difíciles de Vázquez cuya explicación servirá más todavía para dar a entender cómo Vázquez no pone ningún antecedente independiente de nuestra voluntad, ligado necesariamente con el acto, ni introduce el determinismo de las circunstancias.

Las distintas expresiones se podrían organizar bajo la forma de esta objeción: Según Vázquez, Dios conoce la congruencia infalible de la gracia eficaz en la remoción de impedimentos y en todas las circunstancias por las que la gracia se atempera a la índole de la voluntad, y en las causas próximas del acto de la voluntad. Pero esto sería imposible si estas circunstancias y causas del acto libre no tuviesen una conexión necesaria y antecedente con el acto. Luego, según Vázquez, las inspiraciones y sus circunstancias tienen conexión necesaria con el acto. Esto induce necesidad antecedente y determinismo de las circunstancias. Y se destruye con ello la libertad.

La respuesta, también en breve, podría ser la siguiente: Dios no conoce la congruencia de infalibilidad o conexión infalible

39. *Ib.*, c. 3, n. 19: p. 412.

40. *Ib.*, c. 1, n. 2: p. 406.

41. *Ib.*, c. 3, n. 17: p. 411.

de la gracia con el acto en la entidad misma de las inspiraciones, circunstancias y causas próximas de los actos. Conoce dicha conexión en estas causas, circunstancias y gracias, presupuesta la verdad del futurible, la ciencia media y el decreto absoluto de dar la gracia prevista eficaz. Y así habría que contradistinguir la menor del silogismo: las gracias, circunstancias y causas del acto tendrían conexión antecedente e invencible con el acto si Dios conociera el acto futuro en la naturaleza y entidad interna de las gracias, circunstancias y causas del acto; pero no, si conoce esa conexión en cuanto presupone la verdad del futurible, la ciencia media y el decreto eficaz de dar las gracias previstas eficaces. La solución es clara dadas las explicaciones precedentes sobre la conexión infalible, pero extrínseca, de la gracia eficaz con el acto.

Ilustraremos la doctrina expuesta aduciendo algunas frases que dan pie a la objeción y haciendo ver que la explicación no puede ser sino la expuesta.

En los Comentarios a la Primera parte de Santo Tomás, disputa 98, n. 36, habla de la congruencia de infalibilidad, y al final dice: "Haec congruentia [liberi arbitrii cum vocatione] cognoscitur a Deo ex circumstantiis illius [vocationis], in quibus connumeratur remotio impedimentorum." Las palabras parecen duras, pero el sentido es obvio, ya que en el mismo sitio dice que Dios conoce los futuros condicionados, y esto en sí mismos, no en causas algunas, como explicó en la disputa 65, n. 21, donde dice que la causa del acto libre "nihil reale habet quo potius in hanc partem necessario inclinet quam in aliam"⁴². Y prosigue diciendo en la disputa 98, n. 36⁴³, que por esta razón, al decretar dar la gracia la da con perfecto conocimiento del resultado que tendrá, no esperando el resultado, sino previéndolo ya en la misma gracia que decreta. Como se ve, claramente dice que el acto futuro lo conoce Dios en la gracia que él infunde, presupuesta la ciencia media; la que, a su vez, presupone la verdad del futurible. Si después añade que esta congruencia la conoce Dios en la remoción de los impedimentos y en las circunstancias de la gracia, el sentido no es que en estas solas cosas conozca el acto

42. VÁZQUEZ, *Comment. ac Disp. in Primam Partem...*, disp. 65, c. 4, n. 20: ed. c. (nota 2), p. 522.

43. *Ib.*, disp. 98, c. 6, n. 36: p. 946.

futuro, sino en ellas, presupuesta la verdad del futurible, la ciencia media y el decreto de dar esa misma gracia.

Añadiremos otras locuciones semejantes que pueden interpretarse rectamente con la solución ya dada. Así, en los Comentarios a la 1-2, disputa 189, dice que Dios conoce el consentimiento futuro *in contemperatione et congruentia cogitationis cum voluntate ad talem consensum*⁴⁴. Y, también, que lo conoce *in proxima causa, quia cum haec duo mutuo referantur, nempe hoc esse futurum ab hac voluntate hac cogitatione praeventa, et non alia, atque hanc voluntatem praeventam hac cogitatione hoc effecturam, repugnat ratione veritatis cognosci talem effectum ab hac voluntate sic praeventa, et non cognosci quid ipsa factura sit ex tali cogitatione sibi contemperata*⁴⁵, donde afirma que Dios conoce el acto futuro de la voluntad *in causa proxima*, y *ex cogitatione sibi contemperata*. De aquí deduce que *certo et infallibili scientia a Deo comprehendendi et penetrari congruentiam cogitationis cum arbitrio ad talem aut talem effectum, ratione cuius [congruentiae] ipsa voluntas, prout ante consensum praeventa, iam sit admota in unam partem, hoc est unam partem electura aut factura est*⁴⁶. Donde afirma de nuevo la conexión de la gracia con el acto segundo *ex vi talis cogitationis contemperatae cum arbitrio*. Y parece agravarse la dificultad cuando añade que el pensamiento más vivaz, necesario para que la gracia sea eficaz, determina la voluntad al acto, no alguna vez, sino siempre que la voluntad ejercita su actividad⁴⁷; y que si Dios no conociera el acto futuro en sus causas, no se podría decir que Dios nos hace un especial beneficio de misericordia en el signo de decretarnos su gracia, pues en ese signo no conocería el buen resultado de su auxilio⁴⁸. Añade, además, que la consecuencia: Dios ha dado tal gracia congrua; luego el acto se hará infaliblemente, no es per accidens ni concomitante, sino necesaria y formal⁴⁹. Y, por fin, reprende a los que dicen que *vim vocationis [efficacis] non consistere in eo, ut naturae, et*

44. VÁZQUEZ, *Comment. ac Disp. in Primam Secundae...*, tomus secundus, disp. 189, c. 14, n. 115: Alcalá 1605, p. 640b.

45. Ib., n. 116: p. 640s.

46. Ib.: p. 641.

47. Ib., n. 118: p. 641s.

48. Ib.

49. Ib., n. 119: p. 642.

*conditioni arbitrii accommodata sit*⁵⁰. Lo que parece significar que puestas ciertas ilustraciones y circunstancias, acomodadas a la índole de la voluntad, se sigue necesariamente el acto y son, por consiguiente, un medio apto para conocer en ellas el acto futuro.

Todas estas frases se han de explicar como ya se indicó: Dios conoce el acto futuro en las causas del acto en cuanto éstas presuponen la verdad del futurible, la ciencia media y el decreto de dar la gracia prevista eficaz, no en la naturaleza intrínseca de tales causas. No hay cosa más opuesta a la doctrina de Vázquez que el poner algún antecedente independiente de la voluntad, ligado necesariamente con el acto libre. Por esta causa rechaza él la intensidad especial de la gracia por la que sea imposible resistir a la vocación, y las predeterminaciones físicas, y los decretos divinos absolutos antecedentes⁵¹, y enseña que los futuros y futuribles no se pueden conocer en sus causas⁵², y, finalmente, él mismo declara abiertamente su sentir cuando dice⁵³ que Dios no sabría lo que se seguiría de la gracia y de todas las circunstancias, si no tuviera la ciencia media. Y más adelante⁵⁴ afirma que la congruencia de la gracia viene esencialmente de la presciencia con que se da.

9. Conclusión

De lo dicho se desprende que para Vázquez: a) La gracia eficaz es mayor que la suficiente no sólo como beneficio moral y misericordia, sino también como auxilio, o sea, en fuerza atractiva y actividad eficiente. b) Que ese exceso no consiste en ningún antecedente independiente de nuestra voluntad y ligado necesariamente con el acto segundo, sean predeterminaciones físicas, decretos antecedentes, intensidades irresistibles de la gracia. c) Que ese exceso consiste únicamente en la congruencia de infalibilidad, fundado en la verdad del futurible, en la ciencia media y en la prefinición virtual o decreto absoluto de dar la

50. Ib.

51. VÁZQUEZ, *Comment. ac Disp. in Primam Partem...*, disp. 98, c. 5, nn. 27-34: ed. c., pp. 942-945.

52. Ib., disp. 65, c. 4, n. 21: p. 522. [Habla directamente del futuro, aunque la argumentación que da puede aplicarse al futurible.]

53. Ib., disp. 98, c. 6, n. 39s: p. 947.

54. Ib., c. 6, n. 41: p. 947.

gracia prevista eficaz, y en la congruencia de adaptación, consistente en la mayor viveza y deleite de las ilustraciones divinas sobre las sugerencias contrarias. Esta mayor viveza no dice conexión infalible con el acto futuro, sino que expresa una condición psicológica absolutamente necesaria para poder querer, pero con la que la voluntad puede resistir a la gracia y hacer lo opuesto a ella, mudando de antemano la atención a este o al otro objeto, como lo tiene en su poder.

II. REACCION DE SUAREZ CONTRA LA DOCTRINA DE VAZQUEZ

1. Ocasión de refutar a Vázquez

Suárez se alarmó notablemente de que, en tiempos de las controversias *de auxiliis*, cuando todos los jesuitas defendían que con igual gracia preveniente uno podría consentir y el otro resistir, Vázquez defendiese que la gracia eficaz es siempre y necesariamente mayor que la suficiente, no sólo en razón de misericordia y beneficio moral, como todos concedían, sino también en fuerza atractiva y actividad eficiente. Suárez expresó su alarma en una carta escrita desde Coimbra el 12 de febrero de 1600 al P. Aquaviva, en donde se lee: "Vi también que contra el sentir de personas gravísimas, y con gran riesgo de la causa y doctrina de Auxilius que agora se trata, salió el P. Vázquez con defender cum aequali auxilio praeveniente non posse unum converti et non alium"⁵⁵.

Pero no se contentó Suárez con alarmarse, sino que pasó en seguida a los hechos.

El tomo primero de los *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem Summae Theologiae sancti Thomae Aquinatis*, en el que Vázquez expone y defiende su doctrina, se publicó en Alcalá en 1598. En él alude a Suárez y a todos los molinistas tachándolos de inconsecuentes, porque concediendo que Dios da la gracia eficaz con la presciencia infalible del buen suceso y con especial benevolencia —cosas que no se hallan en la gracia

55. R. DE SCORRAILLE, S. I., *François Suárez, S. I.*, Paris (1912), t. 2, p. 481.

suficiente—, defienden, sin embargo, decididamente que con igual gracia uno puede consentir y otro disentir ⁵⁶.

En 1599 publica Suárez su obra *Varia Opuscula Theologica*. Y en el Op. 1, 1.3, c. 21, refuta de propósito la doctrina de Vázquez, sin nombrarle porque aún vivía. En los años 1606-1609 explicó el tratado *De gratia* y compuso sus monumentales tomos sobre esta materia (que no se publicaron, sino después de su muerte), y allí refuta también la doctrina vazqueciana, nombrándole ya expresamente porque ya no vivía. Lo hace en dos pasajes: en el 1.1., c. 12, cuando trata de la eficacia del pensamiento congruo, y en el 1.5, c. 48, al tratar más en particular de la eficacia de la gracia ⁵⁷.

2. Tesis que opone a Vázquez

Suárez enseña, como es natural, que si la gracia eficaz se considera en unión de la gracia cooperante es mayor beneficio entitativamente que la gracia suficiente porque contiene un nuevo beneficio que no contiene la gracia suficiente, cual es la cooperación real de la gracia al acto saludable ⁵⁸.

La gracia eficaz es también mayor que la suficiente en razón de gracia, favor, misericordia y beneficio por la mayor utilidad que reporta al que la recibe y por la mayor benevolencia con que Dios la da en el tiempo y modo en que prevé que tendrá efecto ⁵⁹.

Muchas veces, además, y tal vez es lo más frecuente, el auxilio eficaz excede al suficiente en intensidad, claridad, viveza y número de ilustraciones e inspiraciones ⁶⁰. Afirma, con todo, resueltamente que la gracia eficaz no consiste en predeterminaciones físicas, ni en ningún antecedente ligado necesariamente por su misma naturaleza con el acto segundo ⁶¹, sino únicamente en las ilustraciones e inspiraciones divinas, exactamente como Vázquez y todos los molinistas.

56. Véase la nota 54.

57. Para la exposición de su doctrina utilizaremos este último pasaje, tomando algunas breves declaraciones de otros sitios citados.

58. F. SUÁREZ, *De gratia*, 1. 5, c. 48, n. 3: ed. Vivès, Paris 1857, t. 8, p. 651.

59. Ib., n. 4: ib.

60. Ib., n. 6: p. 652.

61. Ib., n. 7s: p. 652s.

Pero a las dos tesis de Vázquez, Suárez opone otras dos: una teológica, en la que afirma que la gracia eficaz y suficiente pueden ser enteramente iguales en fuerza atractiva y actividad eficiente (en contra de la tesis teológica vazqueciana que afirmaba que la gracia eficaz es siempre y necesariamente mayor que la suficiente en fuerza de atracción y actividad eficiente), y otra filosófica, en la que dice que la voluntad libre puede expeditamente abrazarse con el objeto que se le representa igual o menor que otro, y esto sin necesidad de variar la representación de esos objetos iguales o menores (en contra de la tesis de Vázquez: la voluntad no puede querer sino el bien mayor o el que se le representa con más viveza y deleite). Veamos cómo expone cada una de estas proposiciones.

3. Prueba de la primera tesis

La gracia eficaz, dice Suárez, no tiene sobre la suficiente ninguna circunstancia o cosa especial física o moral, interna o externa, positiva o negativa que la haga más enérgica en fuerza atractiva y actividad eficiente⁶². Esto lo prueba, primeramente, con testimonios positivos de teólogos antiguos⁶³ y modernos⁶⁴ y de Santos Padres⁶⁵, insistiendo, sobre todo, en aquel testimonio de San Agustín, *De Civitate Dei*, 1.12, c. 6, donde se lee: "Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore [...] eadem tentatione tententur, et unus ei cedat, alter perseveret, quid aliud apparet nisi unum voluisse et alterum noluisse a castitate deficere?" Se ve, pues, que con igual gracia e igual tentación, el uno cede y el otro resiste a la tentación⁶⁶.

A la posible respuesta de Vázquez: esto lo dice San Agustín en la hipótesis de que fuera psicológicamente posible que la voluntad pudiera abrazarse con lo igual o menor, conocidos como tales. Y aun en esta hipótesis, la gracia eficaz tendría un exceso sobre la suficiente, ya que tendría la congruencia de infalibilidad, fundada en la presciencia y benevolencia divina, lo que bastaría para hacerla mayor que la suficiente. San Agustín ha-

62. Ib., n. 12: p. 654s.

63. Ib.

64. Ib., n. 13s: p. 655.

65. Ib., nn. 15-26: pp. 655-659.

66. Ib., n. 19: p. 657.

bla sólo hipotéticamente, suponiendo como posible una hipótesis que realmente juzga imposible, como es la que supone que la voluntad pueda abrazarse con lo igual o menor conocidos como tales. Por eso, el santo Doctor afirma muchas veces que solamente podemos amar lo que se nos representa con más viveza y deleite⁶⁷. Pues bien: a esta respuesta de Vázquez, contesta Suárez que si la congruencia de la gracia eficaz y su exceso sobre la suficiente se salva lo bastante con la congruencia de infalibilidad, fundada en la presciencia y benevolencia divinas, como expresamente concede Vázquez, no hay que buscar otro exceso, fundado en la entidad o circunstancias externas o internas de las ilustraciones divinas⁶⁸. Además, no hay por qué decir que San Agustín tiene por imposible la hipótesis de que habla, pues todos los testimonios que se aducen para probar lo contrario sólo exigen que la gracia sea mayor en razón de beneficio y misericordia, pero no en razón de mayor fuerza atractiva y actividad eficiente⁶⁹.

Prueba Suárez después su tesis indirectamente refutando la sentencia de Vázquez con el siguiente argumento: La gracia eficaz no es mayor que la gracia suficiente en ninguna propiedad positiva, como sería una mayor viveza o deleite sobre las sugerencias contrarias, porque o esa propiedad es necesaria para poder obrar o no es necesaria. Si no es necesaria, entonces sin ningún fundamento se afirma que siempre y necesariamente interviene y que sin ella nunca se da el consentimiento; podemos, pues, sin contradicción suponer que alguna vez se da el consentimiento sin esa propiedad; en este caso, la gracia eficaz no tendría ninguna propiedad que la distinguiese de la gracia suficiente, sino que ambas serían del todo iguales⁷⁰. Mas si esa propiedad es necesaria para poder obrar, podemos preguntar si está en nuestro poder tenerla o no tenerla. Si no está en nuestro poder, el que sólo tiene gracia suficiente no tendrá lo necesario para obrar, y así la gracia suficiente no sería suficiente⁷¹. Pero si se dice que tal propiedad y viveza especial está en nues-

67. Véase p. 75, n. 31.

68. SUÁREZ, *De gratia*, l. 5, c. 48, n. 19: p. 657.

69. *Ib.*

70. *Ib.*, nn. 27 y 33: pp. 659 y 661s.

71. *Ib.*, n. 33: p. 661s.

tro poder, como expresamente concede Vázquez, entonces esa propiedad no pertenece a la gracia preveniente ni a los prerequisites para obrar, porque esas cosas jamás están en nuestro poder; la mayor viveza de la gracia eficaz sobre la suficiente sería obra nuestra, obediencia nuestra a la gracia; pero las gracias eficaz y suficiente serían perfectamente iguales⁷².

La gracia eficaz tampoco supera a la suficiente en algo negativo, como sería la remoción de impedimentos; porque dadas a dos hombres perfectamente iguales gracias también iguales en la moción positiva y en la remoción de impedimentos, uno puede consentir a la gracia (porque es libre y carece de impedimentos, como se supone) y el otro puede resistir a ella, porque, como dice Vázquez, esa remoción de impedimentos deja perfecta libertad para resistir. Podemos, pues, sin contradicción suponer que este segundo resiste a la gracia, y entonces la misma moción positiva y la misma remoción de impedimentos ha sido gracia eficaz para uno y sólo suficiente para otro⁷³.

Vázquez puede replicar que el que carece de impedimentos puede resistir a la gracia porque puede apartar la atención de las invitaciones de la gracia y considerar atentamente las sugerencias opuestas, con lo que las tentaciones tendrán mayor viveza y deleite que las ilustraciones divinas, y así resistir a la gracia⁷⁴. Suárez opina que esta doctrina de Vázquez es insostenible. Muchas veces no podrá uno apartar libremente la consideración de las ilustraciones divinas porque son independientes de nuestra libertad, con lo que no podrá poner impedimentos a la gracia, y así consentirá necesariamente⁷⁵. Y aunque pueda uno apartar la atención de las ilustraciones para aplicarla a las tentaciones y así obtener mayor viveza de las tentaciones sobre las ilustraciones, o al revés, sin embargo, esta mayor viveza es obra de nuestra libertad, y así no pertenece a la índole de la gracia preveniente ni a los prerequisites para obrar porque ninguna de estas cosas está en nuestro poder. Esa mayor viveza es ya obedecer o resistir a la gracia, y, por consiguiente, la desigualdad que haya en

72. *Ib.*, n. 34: p. 662.

73. *Ib.*, n. 27: p. 659s.

74. *Ib.*, n. 28: p. 660; G. VÁZQUEZ, *Comment. ac Disp. in Primam Partem...*, disp. 98, c. 7, n. 46: p. 949s.

75. SUÁREZ, *De gratia*, 1. 5, c. 48, n. 29: p. 660.

esta propiedad no establece desigualdad entre la gracia eficaz y suficiente ⁷⁶.

4. Prueba de la segunda tesis

Esta dice: Es mucho más probable que la libertad de la voluntad pueda elegir cualquiera de los dos extremos buenos, sean iguales o desiguales; y eso inmediatamente sin necesidad que lo igual o menor se represente como bien mayor, sino permaneciendo el mismo conocimiento que los representaba como iguales o desiguales ⁷⁷.

Lo prueba, primeramente, *ab absurdo*: Si cuando los extremos aparecen iguales, la voluntad no puede elegir ninguno, y cuando aparecen desiguales la voluntad ha de elegir necesariamente el mayor, jamás tendrá libertad. Sería lo mismo que afirmar que la voluntad es siempre determinada por el objeto o por el entendimiento; lo cual es destruir la libertad ⁷⁸. Y la prueba directa y razón intrínseca de la tesis es: Sean los extremos iguales o desiguales, la voluntad puede rechazar cualquiera de ellos porque no es un bien necesitante, como se supone, y puede elegir el que queda, igual o menor, porque tiene sus títulos para ser querido, como también se supone ⁷⁹.

Esta teoría la defiende Suárez aún con más nervio en el *De gratia*, l. 1., c. 12, nn. 14s ⁸⁰. De dos maneras, dice, puede uno ser excitado por el pensamiento santo: o presentándose él solo, sin ninguna sugestión contraria, o con alguna sugestión opuesta. En el primer caso, no se tiene inmediatamente libertad de especificación porque no se le ofrece otro extremo que poder elegir; pero tiene perfecta libertad de ejercicio pudiendo consentir o no consentir, y mediatamente tiene también libertad de especificación porque puede apartar la mente del pensamiento santo, aplicarlo a cualquier otro objeto, y entonces podrá libremente elegir lo opuesto al pensamiento santo. En el segundo caso, si el pensamiento santo se presenta juntamente con la sugestión opuesta

76. *Ib.*, n. 30: p. 660s.

77. *Ib.*, n. 32: p. 661.

78. *Ib.*, n. 38: p. 663.

79. Véase la nota 77.

80. *Ib.*; ed. c., t. 7, p. 432s.

igual o desigual, puede entonces la voluntad inmediatamente elegir cualquiera de los dos extremos, sin necesidad de variar primero el pensamiento que los representa como iguales o desiguales, porque cada uno de ellos tiene suficientes títulos para ser querido y el opuesto no necesita a la voluntad⁸¹.

Si Vázquez arguyera que esto lo puede hacer la voluntad mediatamente, o sea, aplicando la mente a lo igual o menor de modo que ahora aparezca como mayor o con más energía lo que antes aparecía como igual o menor⁸², responde Suárez que con esta argumentación no salva Vázquez suficientemente la libertad, porque para aplicar la mente a lo igual o a lo menor se necesita un juicio en el que forzosamente la aplicación a lo igual o menor se representará como un bien mayor, igual o menor que la no aplicación. Ahora bien: si se representa como igual, la voluntad no podrá elegir ninguno de los dos extremos; si como menor, no podrá aplicarse a lo igual o menor; y si como mayor, entonces se aplicará necesariamente a considerar con más intensidad lo igual o menor; y así actuará necesariamente tanto al aplicar la mente al extremo menor como en elegir lo que después de esta más intensa consideración pareciere mayor⁸³.

Vázquez podría replicar que para aplicar la mente al extremo menor o igual, no se necesita un juicio que presente esa aplicación como igual o no igual con la no aplicación, sino que basta no consentir al extremo mayor o igual, y entonces, sin nuevo juicio, aplicarse a considerar el extremo igual o menor. A esta réplica responde Suárez que si puede la mente, sin variar el conocimiento que representa a los dos extremos como iguales o desiguales, aplicarse a considerar el extremo igual o menor, ¿por qué no podrá también sin nuevo juicio elegir el extremo igual o menor, conocidos como tales? No se ve razón ninguna para negarlo⁸⁴.

81. *Ib.*, n. 14: p. 432s.

82. *Ib.*, n. 15: p. 433.

83. *Ib.*

84. *Ib.*, n. 14: p. 432s.

5. Crítica que hace Suárez de la teoría psicológica de Vázquez

Veamos ahora cómo critica Suárez los argumentos con los que Vázquez prueba su teoría psicológica.

El primer argumento era que la voluntad sigue la razón, y como la razón presenta como preferible el bien mayor, y no el igual o menor, síguese que no puede elegir el igual o el menor, sino sólo el mayor. Suárez responde que, en efecto, la voluntad sigue a la razón en el sentido de que no puede elegir ningún bien que no sea conocido por la razón; pero esto se verifica aunque el extremo que se elige se conozca por la razón como igual o menor. Pero la voluntad no sigue a la razón en el sentido de que sea determinada por ella. La elección de lo igual o menor se puede hacer inmediatamente, es decir, conociéndolos como tales, como ya lo ha probado. Se puede también hacer mediatamente aplicando la mente a lo igual o menor, y entonces esos extremos aparecerán como mayores o con mayor vehemencia. Pero en este caso, el aparecer los extremos, igual o menor, mayores que antes, es un efecto del libre albedrío; por tanto, no es un prerequisite para poder querer, como pretende Vázquez⁸⁵.

El segundo argumento era que el bien menor en comparación del mayor es un mal formal, ya que bajo este aspecto contiene una carencia de bien; mas si la voluntad, después de la elección, eligiera el bien menor, lo elegiría comparativamente al bien mayor; luego elegiría un mal formal. La menor del silogismo se declara: el resultado de la deliberación es un juicio que enuncia cuál de los dos extremos es más conducente y preferible al otro. Suárez no analiza detenidamente esta dificultad. Dice solamente que se debe negar la consecuencia o paridad. El bien menor es elegible porque es un bien, y el bien cae bajo el objeto adecuado de la voluntad⁸⁶. Tal vez le da poca importancia a la dificultad porque en parte la ve resuelta por el mismo Vázquez. Este dice que el bien menor en comparación del mayor es un mal formal porque bajo este aspecto dice carencia de bien; pero que no es necesario elegir siempre en comparación precisamente del ma-

85. Ib.

86. Ib., 1. 5, c. 48, n. 36: ed. c., t. 8, p. 662s.

yor o del igual, sino que se puede elegir absolutamente, por ser un bien. Entonces se puede elegir el igual o el menor, y sobre esto, dice, no hay controversia⁸⁷.

El tercer argumento era que si de dos hombres, que tuviesen pensamientos y afecciones iguales, el uno pudiera adherirse a la virtud y el otro al vicio, el que peca, pecaría sin tener ningún defecto en el entendimiento, porque tendría la misma iluminación que el que se abrazara con la virtud; pero esta suposición es absurda; luego con pensamientos y afecciones enteramente iguales es imposible que el uno se abraza con la virtud y el otro con el vicio. Suárez responde que podemos conceder que todo el que peca tiene algún defecto en el entendimiento, que podría consistir en la menor atención prestada a la virtud que al vicio; pero este defecto del entendimiento no es necesariamente un prerequisite para pecar, sino más bien una obcecación voluntaria y libre, con la que la voluntad aparta al entendimiento de la debida consideración para pecar más sin trabas. Por tanto, en los prerequisites del querer pudo haber perfecta igualdad entre el que peca y el que se abraza con la virtud⁸⁸.

El cuarto argumento era que la voluntad no puede elegir una cosa más bien que otra sin tener alguna razón para ello; pero no puede haber razón alguna para elegir lo menor sobre lo mayor o lo igual; luego la voluntad no puede elegir lo igual o lo menor. Suárez concede que la voluntad siempre tiene alguna razón para obrar. Pero para elegir lo igual o menor no le faltan razones porque esos extremos tienen la suficiente bondad para ser apetecidos, y los extremos opuestos no necesitan a la voluntad a que los ame; luego puede, con toda libertad, elegir cualquiera de ellos⁸⁹.

6. Conclusión

De esta exposición se desprende que:

1. Ambos autores defienden la existencia de la gracia eficaz *in actu primo*.

87. Véase la nota 24.

88. SUÁREZ, *De gratia*, 1. 5, c. 48, n. 37: p. 663.

89. *Ib.*, n. 38: *ib.*

2. La gracia eficaz no se constituye como tal por las prede-terminaciones físicas, ni por decretos antecedentes, ni por nin-guna circunstancia o antecedente independiente de nuestra li-berdad, y que esté ligado necesariamente con el acto, sino que se constituye *intrínsecamente* sólo por las ilustraciones e inspi-raciones divinas, a las cuales se puede expeditamente resistir, y *extrínsecamente* por la conexión infalible de la gracia con el con-sentimiento, fundada en la verdad del futurible, en la prescien-cia condicionada con que se da y en la benevolencia divina con que da la gracia prevista eficaz, más bien que la prevista no eficaz.

3. La gracia eficaz no sólo en cuanto encierra la cooperan-te, sino también considerada en cuanto preveniente, es un bene-ficio, favor, gracia y misericordia mucho mayor que la gracia suficiente, pues tiene la congruencia o infalible conexión con el acto de que hemos hablado, cosa que no tiene la suficiente.

4. La discrepancia surge a propósito de si es mayor la gra-cia eficaz que la suficiente en razón de auxilio y vocación, o sea, en fuerza atractiva y en actividad eficiente.

Vázquez dice que sí porque la gracia eficaz necesariamente ha de tener mayor viveza y deleite que las sugerencias contrarias en el mismo sujeto, aunque en su entidad absoluta pueda ser menor que la gracia suficiente a que otro resiste. Pero esta ma-yor viveza de la gracia eficaz sobre las sugerencias contrarias la exige como condición absolutamente necesaria para que la gra-cia pueda ser eficaz y para que la voluntad pueda querer, si bien no como condición, que puesta, ya la voluntad no pueda resistir. Y esta doctrina la apoya en su teoría psicológica de que la vo-luntad no puede querer sino lo mayor o lo que se le representa con más viveza y deleite, aunque puesta esta mayor viveza y deleite pueda no consentir ni abrazarse con ello.

Suárez, por el contrario, dice que la gracia eficaz no es ne-cesariamente mayor que la suficiente en razón de auxilio y vo-cación, o sea, en fuerza atractiva y actividad eficiente; la gracia suficiente y la eficaz pueden ser del todo iguales, y con la misma gracia uno puede resistir y otro consentir. Y esta doctrina la apoya positivamente en muchos testimonios; y racionalmente en su teoría psicológica de que la voluntad puede libremente abra-zarse con lo igual o menor, permaneciendo invariado el pensa-miento que representa a los dos extremos como iguales o des-iguales.

La indisolubilidad del matrimonio en la Teología del siglo XVI

por

EDUARDO MOORE, S. I.

Como ya indicaba en mi artículo anterior¹, no es fácil encuadrar a los autores, ni seguir un orden estrictamente cronológico. Es un tema que se está gestando en estos años, que comienza a tratarse a fondo y que, como suele pasar en estos casos, se consideran diversos aspectos más o menos conexionados con la materia, hasta que al cabo de los años se pueda llegar a una síntesis.

Estudiamos, por ejemplo², la exposición de Cayetano en su opúsculo: *Num matrimonium legitime contractum inter christianos per verba de praesenti, possit ante carnalem copulam dirimi auctoritate Papae absque religionis ingressu*, para responder a una consulta que le hicieron. Aunque el autor presenta un buen cuerpo de doctrina para fundamentar su respuesta, no deja de tener en cuenta el caso concreto que le presentan. Con su habitual sinceridad y libertad de espíritu, no tiene empacho en opinar en contra de los Teólogos anteriores a él y pasarse, por así decirlo, al bando de los juristas, que concedían generalmente esta facultad al Romano Pontífice. Es algo que puede esclarecer el tema global de la indisolubilidad del matrimonio; pero se toca, como decimos, no en toda su amplitud y profundidad, sino para enfocar el caso

1. ArchTeolGran 43 (1980) 91s.

2. Ibídem, pp. 135-140.