

Tres estudios sobre Luis de Molina

Por

ANTONIO QUERALT, S. I.

Concurso universal indiferente

La afirmación de que Molina enseña *la indiferencia* del concurso general, nadie la pondrá en duda. Es una de sus afirmaciones básicas. Basta recorrer su Concordia para encontrar con mucha frecuencia este aserto. Véase por ejemplo su disputa 29. En toda ella es perfectamente constante y enlaza con frecuencia esta *indiferencia* del concurso con su complemento necesario la *determinación* por parte de la causa segunda, y en concreto y principalmente por parte de la voluntad libre.

Así dice contestando a las dificultades de Escoto y para defender la *contingencia* aun en el supuesto de que Dios obrase *necessitate naturae*:

“Ad secundum [causa prima prius natura respicit effectum quam causa secunda] neganda est maior. Solum enim respicit effectum ut *causa universalior* inter efficientes, *cuius influxus indifferens est ut sequatur effectus huius potius rationis quam alterius* pro ratione influxus causae particularis, qui accesserit”¹.

Esta *indiferencia* es también uno de los puntos que con más insistencia repite para recalcar la diversidad entre el concurso general de Dios y los auxilios especiales o las gracias elevantes².

1. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 35; p. 221, 29-32. Nótese cómo se habla de Causa primera, pensando sólo en los *medios* emanados de ella. La *finalidad* de éstos se atribuye a aquella. No contesta, pues, Molina refiriéndose a la Causa Primera como tal, sino a los efectos por ella producidos, a su *concurso* en concreto sobre el que se discute.

2. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 39; p. 243, 10.

Su doctrina en este punto, tan firmemente defendida, es lo que le acarrea los más duros ataques.

Ya su predecesor en la Cátedra de Prima de Evora, Fernão Perez, representaba al General de la Compañía Claudio Aquaviva, la necesidad de hacer “mudar” de opinión a Molina en este punto³.

Por su carta al P. Suárez, conocemos que tuvo que responder a las acusaciones de éste por lo que se refieren al concurso general “indiferente”.

“Halle más, V. R. afirmar allí [De Auxiliis, t. 8, c. 25 (Ed. Vives, p. 111 n.º 6-10)] contra mi y proballo, el concurso universal ut a Deo emanabat, no ser indiferente, ut ab arbitrio nostro determinaretur ad diversas rationes formales actus [...] ita quod non solum tota illa ratio formalis totalitate effectus sit a Deo per illum concursum como yo digo, mas que *determinetur a Dei illo suo concursu ad illud esse specificum et numericum, sicut determinatur a causa secunda*⁴.

Esa *especificación* o *determinación* por *sola* la causa *secunda*, es en lo que discrepa de la interpretación que le hace el P. Suárez.

Esta expresión, “*sola*” la causa *secunda*, alarmó no poco⁵.

El campo que elige para atacar con éxito la opinión de cuantos ponen de parte de Dios un influjo que *no sea indiferente* es, dentro de lo moral, el del pecado. En él se siente fuerte. Sus palabras suenan a desafío: pregúntesele si impulsa y determina al acto del pecado. Por consiguiente en él podremos encontrar, si no el origen por lo menos las ideas originadoras de la manera más clara y más precisa. Si a esta se añade el que se atribuye el haber dado un paso más en la explicación de cómo Dios no es causa del pecado, se tienen indicios suficientes para empezar con éxito la búsqueda en este terreno⁶.

3. ArchRom S. J., Ep. NN. 86, 307r.

4. STEGMÜLLER, F., *Geschichte des Molinismus*, p. 757,6. Esta pregunta la reproduce también Ed. Rabeneck *Concordia*, p. 688, 29-36.

5. Cf. *Concordia*, d. 12, nota 2, p. 57. También en carta a un desconocido (4.11.1599) STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, 760, 27; y en la *Summa Haeresium Maior*, ib., p. 434, 4-14. No pase inadvertidamente el distinto significado con que se emplea la misma expresión “*causa maxime universalls*”.

6. *Concordia*, q. 19, a. 6, d. 3; p. 429, 22.

Efectivamente hay una afirmación que se encadena a todas las demás hasta llegar a la que de que el concurso ofrecido por Dios como causa universal —en el sentido que él la entiende— *debe ser* “indiferente”.

Punto de partida, netamente teológico será: la infinita santidad de Dios, la imposibilidad *de querer* el pecado, de que se le pueda *atribuir* el pecado.

Proposiciones tan generales nadie las puede negar; en ellas todos los teólogos estarán de acuerdo, ni en sostenerlas sería la posición moliniana cosa nueva.

Pero a esto añade: Dios no puede, dada su santidad, ni *mentir*, ni *mandar pecar*, ni *inclinarse* o *persuadir* a las acciones que *retienen razón de pecado* ⁷.

Y parecidas expresiones se repiten en toda esta disputa 32, central para el tema que tratamos, sin olvidarse casi nunca de poner junto al mandar, o predestinar, el *mover* y el *inclinarse* ⁸. Añádanse los textos que se pueden sacar de la disputa 33, y de la q. 23 que corresponde a la anteriormente mencionada y en la que solventa las dificultades propuestas ⁹.

En todas esas manifestaciones ve un *querer la acción*; y por lo mismo que hay repugnancia contra la santidad divina. Refiriéndose precisamente *al inclinarse*, etc., dice:

“Quamvis si hoc posteriori modo causa esset peccati, esset etiam illo priori [a saber que faltaría a la ley eterna cooperando con nosotros al pecado], eo quod a lege sua aeterna *ipse quoque* tunc deficeret” ¹⁰.

Para comprender con claridad cómo este principio teológico de la santidad absoluta de Dios le conduce precisamente a su sistema del “concurso general indiferente” tendremos que entrar en el estudio de qué acción es a la que no puede persuadir o *inclinarse*. Pero antes completemos este fundamento con el correspondiente de parte del hombre, que es el que *inclinará* su voluntad a esa acción que *retiene la razón de pecado*.

7. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 32; p. 198, 4-6.

8. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 32; p. 198, 6 y 14 y 41; p. 199, 24; l. c., d. 33; p. 210,17; q. 19, a. 6, d. 3; p. 425,22 ss. “non intentam” l. c., p. 429,40.

9. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 33; p. 203-213; l. c., q. 23, a. 4 et 5, d. 1, m. 7; p. 501-510.

10. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 32; p. 198, 13-15.

El hombre al pecar *abusa*. Esto es lo que le enseña la tradición patristica y sobre todo S. Agustín. Este santo Doctor, *egregie tradit*, nos dirá, —nótese el adverbio muy significativo en su pluma—, que *el fin* para que nos ha sido conferido el libre arbitrio y se nos concede su uso mediante el concurso general, es para obrar “bien y conforme a la recta razón y su ley” y de esta manera “obtener nuestro fin”, pero no “para que *abusemos de ellos* para nuestra perdición”¹¹.

El contexto de esta cita da a las expresiones de finalidad y a la palabra *fin*, un sentido que podemos llamar físico en contraposición al moral de deseo, precepto, exhortación y consejo. Este sentido se refuerza con el paralelo implícito que establece entre el “abusar” *del libre arbitrio* y el “abusar” *del concurso general*. Así “iuxta Augustinum” en el pecado el arbitrio mismo “*tum se ipso tum etiam concursu Dei generali [...]* *abutitur*” para aquel *acto y fin*, para *el cual* no nos ha sido concedido por Dios¹².

Abusar del libre arbitrio, y del concurso general, será el darles, *imponerles* un *fin*, una finalidad, que son capaces de recibir, cierto, pero que Dios no les ha impuesto, ya que no los ha dado con tal finalidad; antes por el contrario Dios les ha dado un fin y una finalidad plenamente opuestas¹³. Sin embargo, tienen, porque Dios lo ha querido así, una posibilidad, una “capacidad” de ser usados mal. Esta “capacidad” la expresa Molina con una palabra: *indiferencia*. Para aclararla dice que es apto el ejemplo del “fabro gladios conficiente”. Las espadas son *indiferentes*, para el buen o mal uso; la acción mala se imputará a quien use mal de ellas, no a quien las hizo¹⁴. Como hemos de ver este ejemplo sólo ilumina un punto concreto de su pensamiento. Pero no anticipemos resultados. Por el momento podemos constatar que partiendo de la idea de “abusar” Molina llega a exigir la “indiferencia” del concurso. Y con esto podríamos decir que se ha dado la síntesis de su sistema.

11. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 33; p. 206,33.

12. *Concordia*, q. 19, a. 6,d. 3; p. 425, 7-9. Cfr. también *l. c.*, q. 14, a. 13, d. 33; p. 212,17.

13. *Concordia*, q. 22, a. 4, p. 448,21; q. 23, a. 4 y a. 5, d. 1, m. 6; p. 495,35.

14. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 32, p. 202,45-203,4

Pero de detenernos aquí no sería de maravillar que esta exposición no pareciese convincente; pues en ella se introducen, al parecer subrepticamente, significados cuyo sentido no se ha justificado. En particular la idea de "abusar". Trazadas, pues, las líneas principales es preciso aclarar el término, al que Dios no puede ni *mover* ni *inclinarse* y que por lo mismo el hombre al pretenderlo, al inclinar su acción, *abusa*. Este término es la acción mala.

Pero notemos que Molina elige como objeto de su análisis, y por cierto espléndidamente afinado, la acción misma, que retiene la razón de pecado, no "las razones metafísicas" que de ellas se siguen como hemos de ver enseguida.

Podemos reducir a dos las posiciones que nos presenta y que él impugna como no completamente satisfactorias. Ambas pretenden "justificar" a Dios. A su juicio no lo logran y por lo mismo nos propondrá la suya propia.

La primera es de "plerique antiquorum". Dios da el ser, por lo mismo, la bondad trascendente de la acción, no el defecto a la regla. El pecado es privación, defecto, esto le viene del hombre, que es el único que puede desfallecer de la regla a que está sometido. Dios no está sometido a ninguna regla, sino que es la ley para sí mismo, no puede faltar a la regla. Así expone Molina esta sentencia.

Queda, por lo tanto, Dios "justificado" en parte porque El es su misma regla, en parte también porque no quiere la privación misma que el pecado supone, sino lo material¹⁵.

La otra solución es la de los doctores salmantinos, Soto y Cano. El concurso general es *quasi* debido a las causas segundas. Dios procede al concederlo como si fuese causa natural. No se puede atribuir las acciones morales a las causas naturales¹⁶.

Como indicamos ninguna de las dos le satisfacen. La primera, porque no basta el no atender a la malicia en cuanto tal.

15. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 32; p. 197-198; y también en la q. 23, a. 6, d. 3; p. 425,21.

16. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 32; p. 199,1.

La segunda porque Dios concede el concurso libremente y es digno de alabanza de cuanto bueno se hace mediante él¹⁷.

Le parece, en consecuencia, que no explican el problema suficientemente. El problema se ha de admitir con toda su crudeza.

“Certe —dice— *Scripturae Sanctae, Ecclesiae definitiones et Sancti Patres, quando de hoc agunt docentque Deum peccatorum non esse causam, ea non praedestinare, ea non velle, ea detestari ac punire, non tam loquuntur de metaphysicis entitatibus rationis quae nostras actiones consequuntur quam de actionibus ipsis, quibus divina praecepta transgredimur, et de omissionibus actionum quibus tenebamur praeceptis affirmativis nos conformare; in his enim praecipue est ratio voluntarii et iis praecepta transgredimur quin eiusmodi actiones sunt quae divinis praeceptis prohibentur, nempe: non occides, non moechaberis, non furtum facies, non falsum testimonium dices, non concupisces uxorem aut rem proximi tui. Quia odisti facta Nicolaitarum, quae et ego odi, habetur in Apoc. 2,6*¹⁸.

De la acción así entendida en su *realidad*, que ciertamente es fundamento de las entidades metafísicas de razón que la denominan buena o mala; pero que estas entidades no tienen otra eficiencia que la propia de la acción¹⁹, es de la que se ha de entender las palabras del apóstol Santiago *Deus intentator malorum est* y la “tentación” que se suscita en nuestra sensualidad y *nos inclina* y *solicita* a lo malo no se ha de *atribuir* a Dios²⁰.

De esta manera agravado el problema (y le parece que los datos mismos de la Revelación y la autoridad de San Agustín

17. Indica también una tercera solución que tampoco le satisface: Según esta opinión Dios movería hacia el *término medio*.

No la puede aceptar porque no explica tampoco la acción mala: *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 33; p. 208,22.

18. *Concordia*, q. 19, a. 6, d. 3; p. 427,15-25. Otros pasajes son: *l. c.*, q. 14, a. 13, d. 33; p. 208,5ss. principalmente a partir de la línea 20, y p. 212,38.

19. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 33; p. 204,26.

20. *Concordia*, q. 19, a. 6, d. 3; p. 427,25 y *l. c.*, p. 424,3, y los números 2 y 3.

lo imponen), no tiene otra solución que su *explicación* tanto del concurso general "indiferente" como de la especificación de la voluntad, con esa unidad que dan al acto el que son sus concausas.

"Dicimus itaque Deum Optimum maximum non solum non posse complacere in formali seu in entitate rationis peccati, *sed neque etiam* complacere posse in *actione ipsa peccati*" ²¹.

Ahora bien, si no se puede complacer en la acción es necesario que *toda la acción* provenga de una causa desordenada, que *abusa*, y que la determine a existir.

En efecto, esa acción, con toda su entidad real proviene, es producida, y "determinada" por la mala voluntad humana. Y como tal realidad desordenada, es prohibida, Dios la odia y no la quiere.

Esta afirmación, dado cómo explica él el *influjo* de la voluntad, es plenamente inteligible. Así pues, y precisando más, Dios no se puede complacer "*simpliciter*", en la acción mala. Lo cual equivale a decir que no puede ser causa simpliciter.

Pero ha de explicar también que Dios no odia nada de lo que ha hecho, que todo cuanto existe es amado por Dios en un sentido propio de la palabra. Para lo cual no tiene mayor dificultad. Considera la acción misma desde el punto de vista del influjo de Dios. Considerada con esta precisión toda aquella realidad "no es pecado ni siquiera fundamentaliter, ni acción contra la ley de Dios" ²².

La razón en su doctrina es asequible. Porque considerada bajo este punto de vista *ni la ha determinado* en el orden natural, *ni mucho menos en el orden moral*. Lo cual requiere que la acción considerada bajo esa visualidad, en cuanto proviene de Dios, *ha de ser producida por un influjo "indiferente"*.

Bajo este aspecto, Dios la permite. Pero en buena lógica no se puede pasar a decir que *la acción* le guste, que *quiera* la acción. Porque sería una argumentación de "secundum quid, ad simpliciter", una falacia de "accidente", a que puede dar pie el hecho de que la acción *en su realidad sea única*.

21. *Concordia*, q. 19, a. 6, d. 3; p. 425,18-20.

22. *Concordia*, q. 19, a. 6, d. 3, p. 426,25.

En consecuencia esa "mala acción" *proprie* no se puede atribuir a otro que a la mala voluntad. Y para autorizar esta su exposición le va a maravilla el canon 6 del Tridentino [ses. 6].

"Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed *mala opera ita ut bona Deum operari non permisisse [solum], sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, a. s.*"²³.

Dios al conceder el concurso, que se podía emplear para el bien, *permite*, —porque no impide— que se use para el mal, pero en manera alguna quiere la acción, ni el abuso que ella supone²⁴. La indiferencia del concurso, la especificación, y juntamente esa unión tan íntima con que esas dos concausas producen la acción, explican el caso del pecado²⁵.

Pero esta explicación moliniana, esta "indiferencia" del concurso, debería rechazarse si no sirviese también para explicar la parte que se debe atribuir a Dios en la acción buena. Precisamente por este aspecto recibió los ataques. Y el mismo canon Tridentino citado en su favor sería la espada de dos filos que yugularía el sistema todo. ¿Cómo pues, se atribuye la acción buena a Dios?

Exprofeso contesta a esta pregunta en la disputa 33, en la que pone 11 puntos para "mayor aclaración de lo dicho"; podemos elegir el octavo que brevemente resume los anteriores e inicia lo que va a tratar en los restantes.

Empieza así:

"Octavum in ordine sit hoc, Licet ex capitibus explicatis bona opera nostra moralia etiam *mere natu-*

23. *Concordia*, q. 19, a. 6, d. 3; p. 427,40-428,3.

En el comentario inédito de la 2-2ae, q. 1a, a. 3.º, d. 2, que intitula "Utrum Deus de potentia absoluta per se vel per alium fallere atque mentiri possit" y que da decidida respuesta negativa, tiene esta expresión: "quando Judas laqueo se suspendit solum concurrít Deus ad talem suspensionem concursu universali, qui a concursu Judae determinatus fuit ad actum suspensionis atque peccati, permisit vero illi Deus illud peccatum atque talem mortem in poenam praecedentium delictorum": f. 103v.

24. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 34, p. 212,35.

25. Las dificultades que se propone en concreto creemos que así quedan resueltas. Otras se solventarán, en la medida que lo hace Molina, en lo que sigue.

ralia in Deum tamquam in naturae auctorem primam-que rerum omnium causam referendo sint, mala autem nostra opera non in Deum tamquam in causam sint referenda, sed in nos ipsos qui nostra libertate et nequitia arbitrio nostro et concursu Dei generali ad ea abutimur ad quae ab auctore naturae collata nobis non sunt, nihilominus si liberum arbitrium et concursus Dei generalis ea ratione spectentur [...] 26.

Esta cita así incompleta nos indica con espléndida claridad que en los “capítulos anteriores” ha dado la manera de entender cómo los actos buenos se deben atribuir a Dios, y los malos al contrario, sólo a nosotros; y que *con todo* —nihilominus— se pueden considerar esos actos buenos bajo otro punto de vista —*ea ratione spectentur*— desde la cual se atribuirán los actos buenos también a nosotros. Esta consideración segunda, distinta de la anterior, la consideraremos después. Ahora, veamos qué razones da para decir que las *obras buenas y únicamente éstas se han de atribuir a Dios como a causa*.

El no atender a cada uno de estos estadios, o planos de consideración por separado, que suele yuxtaponer pero que no confunde, ciega para penetrar el fundamento ontológico que es el substratum sobre el que engarzan los principios aducidos de la revelación.

En este primer plano de perspectiva Molina quiere probar que Dios es *causa* de las acciones moralmente buenas, aun las del orden meramente natural²⁷, en donde según su sistema el concurso se ofrece *eodem modo* para todos los actos.

Cree que debe remontarse a una visión de conjunto de toda la creación. Desde esta altura Dios autor y primera causa de

26. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 33; p. 211,2-9.

27. En el orden sobrenatural hay menos dificultad. Para cada acto se requiere gracia. Esta está intrínsecamente dirigida al fin sobrenatural. Nótese que para Molina el hábito sobrenatural de la virtud puede suplir el influjo, en algún caso, de la gracia transeunte, porque en su doctrina el hábito influye sobre la potencia y la *inclina* al bien y además *con* el influjo de la misma potencia en el acto, que dirige al fin sobrenatural. En cada acto sobrenatural Dios concurre por medio del hábito, —más mediatamente si se quiere que por medio de una gracia transeunte— pero de manera especial. Cf. P. Kao, *Quaestio de necessitate gratiae actualis ad actus virtutum theologiarum eliciendos, a saeculo XVI usque ad saeculum XX*, Roma 1954, p. 58s., que parece no tener presente este influjo relevante del hábito.

todo cuanto es, considera, en primer término a las causas naturales y sus efectos, que suceden “necessitate naturae” y luego las causas libres, el hombre y los ángeles.

Lo importante de todo ese movimiento en el universo creado es ver fulgurar la Sabiduría de Dios que distribuye las fuerzas naturales acomodadas para que por las operaciones y efectos de éstas alcancen los fines que les ha prefijado, y a ese mismo Dios inclinarse y como acercarse a sus creaturas para suministrarles el concurso que El destina a ese fin general²⁸.

Poco después conservando el paralelismo entre las *fuerzas naturales determinadas directamente* por Dios, y el concurso general “indeterminado”, pero dirigido a ese fin general, trasladará ésa su perspectiva teológica al caso de la libertad de la creatura racional. Para lo cual, como es previsible, sólo tiene que sustituir la forma natural, las fuerzas naturales determinadas directamente por Dios, por el libre arbitrio, que tendrá —permitásenos que lo recordemos— un fin al que es destinado por Dios, no menos que las cosas naturales, pero de *una manera distinta*, ya que le deja que se determine, o lo que es lo mismo dándole la facultad del arbitrio no determinado “ad unum”²⁹.

La “determinación” que existe en el libre arbitrio a su último fin a pesar de su “indeterminación”, cabe muy bien en el concurso general, que “ex se” es indiferente, pero que de parte de Dios se da *para* la buena acción; añadamos, y con una finalidad intrínseca dirigida —según Molina—, a este fin general. Esta postrema consideración y menos aún la afirmación última no se encuentran en sus escritos de una manera directa; pero sí, a nuestro entender, de manera clara aunque indirecta al recalcar que el pecado no sólo es *desorden* sino *abuso*.

Veámoslo. Al refutar esa segunda opinión dice claramente:

“Secundum [de que Dios dé dos concursus uno inclinante a la acción mala y si no quiere le dé uno que inclina a la buena] etiam affirmari non potest. Primo

28. Así creemos que se puede exponer la idea de la *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 33; p. 203,38. En la p. 204,5 el “nihilominus” indica que entra a tratar de la especificación del concurso por las causas. Especificación que éstas han recibido de Dios, con su misma esencia, al destinarlas a un fin.

29. *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 33; p. 205,40

quoniam tunc intelligi non potest deflexio ab inclinatione, motione et directione Dei per concursum generalem *abususque talis concursus* eo modo quo discipulus motione magistri abutitur ab eaque ad malos characteres deflectit, *si* is qui concubitum consentit *numquam* a Deo accipit *motum inclinationem ac directionem in contrarium*, sed solum in consensum in talem actum peccati”³⁰.

Para Molina no habría *abuso* si se siguiese la inclinación intrínseca de la moción, impulso, ayuda, concurso. Para que haya *abuso* es preciso que el concurso tenga una inclinación intrínseca al bien, aunque tal inclinación del concurso sea modificable por la creatura que lo puede usar, *abusando*, para el mal.

La finalidad misma del argumento que hemos presentado, al que se añaden otros tres en el lugar citado de su Concordia, lo prueba con suficiente claridad. En efecto quiere probar por medio de ellos que se ha de atribuir a Dios el ser “causa” de los actos buenos; y no se podría atribuir, ni siquiera mediatamente al dador del concurso el ser causa de la acción buena que se realiza mediante él, si este concurso general no tuviese inclinación *intrínseca* a lo bueno. En cambio si es así, es decir, si Dios da siempre su concurso con inclinación a lo bueno, entonces este acto se le debe atribuir a él no como a una causa cualquiera sino en cuanto es Autor de la naturaleza y Causa Primera.

Se refuerzan estas consideraciones si adjuntamos las razones que da para indicarnos que “la *natural* bondad del acto moralmente malo y material pecado” también se reducen a Dios como Causa Primera de Autor de la naturaleza pero únicamente:

“En cuanto nos dió la facultad del [libre] arbitrio del cual emana *curvándola el pecador* para aquello que no es *dada*, y en cuanto *no niega* al pecador su concurso general, necesario para [producir] esa natural bondad, del cual [concurso] también el pecador

30. *Concordia*, c. 14, a. 13, d. 33; p. 210,12-17.

abusa para aquello para lo cual no le ha sido dado por el autor de la naturaleza"³¹.

El conceder la posibilidad, mediante la doble indeterminación del concurso y del libre arbitrio, de cometer la acción mala no la hace imputable a Dios, de ésta como causa primera, porque *non tenetur* impedir nuestros pecados.

Respecto al mal ve perfectamente que sus argumentos sólo demuestran que no se ha de atribuir a Dios como a causa que *positivamente* influye en su producción.

Para Molina, llamar "influjo positivo" es lo mismo que decir *determinado*, que inclina a aquella acción, como se ve por el contexto.

Por lo tanto a Dios se atribuye el ser causa de la acción buena de manera mediata, pero especial; porque tanto el libre arbitrio com el concurso general tienen inclinación a obtener el fin "ordenado" de la creación.

El hombre puede superar esta inclinación buena, que estas "causas" parciales poseen, porque es dueño de sus actos y al mismo tiempo porque este efecto que Dios produce, el concurso universal, es capaz de recibir de una causa segunda su última determinación, ya que es "indiferente". Pero este "uso" del concurso para la acción mala es un "abuso", precisamente porque dentro de su "indiferencia" existe en él la inclinación al bien. El concepto moliniano de "indiferencia" aplicado al concurso universal se debe entender, por lo tanto, dentro de ciertos límites. No es una "indiferencia" puramente neutra, sino compatible con la orientación al bien, que le da y desea el Creador de todo. Por otro lado se justifica que Molina lo llame "indiferente" porque para él este término "indiferente" es técnico, es decir, indica que la inclinación que posee el concurso se puede "determinar" por la voluntad libre a un término distinto del que conduce su propia "inclinación" a saber, a la acción mala; y por lo mismo Molina lo emplea en sentido asertivo que no niega la concomitancia de la inclinación del concurso *hacia* la acción buena.

En consecuencia cuando el hombre comete el pecado, no sólo *usa* el concurso ofrecido por Dios, sino que "abusa" —en el

31. *Concordia*, q. 14, a 13, d. 33; p. 212,30-35.

sentido castellano de la palabra— utilizando el concurso “indiferente” *contra* la inclinación dada al mismo por Dios. En cambio cuando el hombre lo usa bien no hace otra cosa que seguir esa inclinación originaria universal. De aquí que la acción buena, en el sistema moliniano no se puede decir que tenga su origen en el hombre sino en Dios, quien antecedentemente al uso humano de su concurso le ha dado esa finalidad buena.

Por lo tanto toda voluntad libre al pecar “abusa” de las causas que Dios le brinda para poder actuar, ya que las utiliza contra la intención y tendencia con que Dios se las ofrece.

Pero este “abuso” en un orden físico sería imposible, según Molina, si el “concurso impulsase” a lo materialmente malo o estuviese “determinado” a lo bueno. La razón que aduce es diversa en un caso y otro. En el primero no sería “abusar” porque sería seguir la tendencia o inclinación del mismo medio que Dios le da; en el segundo porque el sistema moliniano no tiene cabida una “doble” determinación de una acción única, ni criatura alguna es capaz de cambiar o modificar una “determinación” de su Creador.

Con razón, pues, Molina requiere el concurso “indiferente” para explicar la acción materialmente mala.